1949 K 16 II B 3.

THEOLOGISCHE REVUE

begründet von Franz Diekamp, fortgeführt von Arnold Struker, herausgegeben von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster, Schriftleiter: Univ.-Prof. Dr. Josef Gewieß und Univ.-Dozent Dr. Bernhard Nisters

ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG, MÜNSTER (WESTF.)

Nr. 3 — 1948 — 44. Jahrgang

Zur Frage der Definibilität der Assumptio B. M. V. Von Berthold Altaner

Basilica discoperta. Von A. M. Schneider

Ohm: Die Gebetsgebärden der Völker und das Christentum (Pascher)

Köhler: Kleine Lichter (Nötscher)

Das Neue Testament, übersetzt und erklärt. Herausgeg. von Wikenhauser und Kuß, Regensburg

9. Bd.: Offenbarung des Johannes, übersetzt und erklärt von Wikenhauser (Vogels)

1. Bd.: Das Evangelium nach Matthäus, übersetzt und erklärt von Schmid (Vogels)

Klotzner: Kardinal Dominikus Jacobazzi und sein Konzilswerk (Seppelt)

Herte: Das katholische Lutherbild im Bann der Lutherkommentare des Cochläus (Mayer)

Konrad: Schicksal und Gott (Anwander)

Schmaus: Vom Wesen des Christentums (Kolping)

Bayerschmidt: Die Seins- und Formmetaphysik des Heinrich von Gent in ihrer Anwendung auf die Christologie (Backes)

Horváth: Heiligkeit und Sünde im Lichte der thomistischen Theologie (Raitz v. Frentz)

Schöllgen: Schuld und Verantwortung nach der Lehre der katholischen Moraltheologie (Schneider)

Welty: Die Entscheidung in die Zukunft (Breitenstein)

Pascher: Theologie des Kreuzes (Elfers)

Kleinere Berichte:

Leo der Große, Reden für die Armen. Herausgeg. von Haacke (Wilbrand)

Huhn: Ambrosius von Mailand (Wilbrand)

Mitteilungen:

Zum 80. Geburtstag von Goettsberger

Personennachrichten

Bücher- und Zeitschriftenschau:

Neuerscheinungen aus den Jahren 1947/48 (Samulski)

Zur Frage der Definibilität der Assumptio B. M. V.

Von Berthold Altaner, Würzburg

Faller, Otho, S. J., Pontificiae Universitatis Gregorianae Professore, **De priorum saeculorum silentio circa Assumptionem B. Mariae Virginis** (Analecta Gregoriana vol. 36, series Facultatis Theologicae Sectio A [n. 5]), Romae apud aedes Universitatis Gregorianae 1946, 135 S.

Prof. Faller, jetzt Rektor des Kollegs von St. Blasien, der als Ambrosiusforscher bekannt ist, setzt sich in der vorliegenden Studie mit einer mir leider nicht zugänglichen Schrift von M. Jugie, La mort et l'Assomption de la S. Vierge. Étude historico-doctrinale (Studi e Testi 114), 1944, auseinander und will den Beweis dafür erbringen, daß mindestens seit der Mitte des 4. Jahrhunderts eine direkte und ausdrückliche geschichtliche Tradition nachzuweisen sei, die den Glauben an die Assumptio B. M. V. bezeuge. Selbst für die vorausgehenden 2 oder 3 Jahrhunderte dürfte nicht von einem absoluten Schweigen der Tradition gesprochen werden; denn schon in diesen ältesten Zeiten ließen sich alle jene Anschauungen über Maria und ihre Stellung im Heilsplan Gottes aufzeigen, aus denen die späteren Väter durch theologische Deduktionen die Lehre von der Aufnahme Mariens in den Himmel entwickelt hätten. Die Schrift steht im Dienste der von verschiedenen Seiten gemachten Anstrengungen, eine dogmatische Definition dieser Lehre zu ermöglichen und zu beschleunigen.

Es ist allgemein bekannt, daß die meisten älteren und neueren Dogmatiker bei der Behandlung der Assumptafrage auf einen Traditionsbeweis für die ältere und mittlere Väterzeit verzichten, weil keiner geführt werden könne. So schreibt z. B. J. Pohle II 1921, 263: „So wenig wie der Tod und die Grablegung, läßt sich die körperliche Wiederauferstehung und Himmelfahrt Mariens durch einen historischen Beweis erhärten. Eine geschichtliche Tradition existiert nicht, mindestens keine solche, die als Grundlage eines dogmatischen Traditionsbeweises dienen könnte. Denn die ersten fünf Jahrhunderte stellen einen leeren Raum dar, über den keine historische Brücke führt, die mit ihren letzten Bogen etwa an das von Augenzeugen wahrgenommene und bezeugte Faktum selbst heranreichte, wie dies hinsichtlich der Auferstehung und Himmelfahrt Christi der Fall ist. Die apokryphen Quellen besitzen keinerlei Beweiskraft." Diesem von vielen maßgebenden Theologen zugestandenen Mißstand möchte nun Faller durch seine Schrift nach Möglichkeit abhelfen. Bei der kritischen Überprüfung der von Faller vorgelegten Beweise werde ich natürlich im Rahmen einer Rezension nicht auf alle in die Untersuchung einbezogenen Punkte eingehen. Es sollen jedoch alle wichtigen Texte, die nach Faller für einen Traditionsbeweis in Betracht kommen, berücksichtigt werden.

Als angeblich ältesten Beweistext beschäftigt sich F. auf S. 27—33 mit einem kurzen Abschnitt, der aus einer Predigt eines sonst unbekannten Presbyters Timotheus von Jerusalem genommen ist. Hier ist zunächst die Frage der Datierung der Predigt zu untersuchen. Der erste Herausgeber der am Feste Mariä Lichtmeß gehaltenen Predigt, Angelo Mai (Migne, PG 86, 1, 1237—1252), und auch Bardenhewer V 146 datieren die Predigt in die erste Hälfte des 6. Jahrhunderts. Im Unterschied dazu weist M. Jugie und nach ihm Faller S. 33 die Predigt der Zeit um 400 zu. Die von Faller für diesen Ansatz ins Feld geführten Gründe können jedoch nicht als sichhaltig und beweisend anerkannt werden. Daß nämlich in der Predigt nur von der arianischen Häresie die Rede ist und Maria nicht der θεοτόκος-Titel beigelegt und auch nicht auf die nestorianischen Streitigkeiten Bezug genommen wird, sind keine entscheidenden oder auch nur wahrscheinlichen argumenta e silentio, um die Predgit auch nur mit einigem Recht in die Zeit um 400 ansetzen zu dürfen. Gerade die Tatsache, daß hier nur gegen die arianische Häresie, die vom 4. bis zum 8. Jahrhundert immer wieder als die gefährlichste Irrlehre bekämpft wurde, polemisiert wird, daß dagegen nicht von den in der 2. Hälfte des 4. Jahrhunderts besonders intensiv zurückgewiesenen Irrlehren des Eunomius und Apollinaris gesprochen wird, muß als ein gewichtiges Argument gewertet werden, das gegen die frühe Datierung (um 400) spricht. Dazu kommt als noch wichtigerer Hinweis auf einen wesentlich späteren Ansatz die weiter unten herausgearbeitete Feststellung, daß die beiden angeblichen Zeitgenossen des Timotheus von Jerusalem, Epiphanius

UB. TÜB. A 807 1949

und Hieronymus, die in der Zeit um 400 die besten Kenner aller Vorgänge und Traditionen in Jerusalem und Palästina waren, nichts von einer Aufnahme Mariens in den Himmel wissen. Aus diesen Überlegungen ergibt sich, daß die Predigt des Timotheus in eine bedeutend spätere Zeit datiert werden muß.

Was den von Faller herangezogenen Beweistext selbst betrifft, so lehnt dort der Prediger die von anderer Seite vertretene Auffassung, daß man aus Lc 2, 35 schließen dürfe, Maria sei als Märtyrerin gestorben[1], ab, denn bei Lukas sei nicht von einem physischen Schwert die Rede. Seine eigene Meinung drückt der Prediger nach dem Text bei Migne 86, 1, 1245 in folgenden Worten aus: ἐξ ὧν καὶ ἡ παρθένος ἄχρι τῆς δεῦρο ἀθάνατος, τοῦ κατοικήσαντος ἀναληψίμοις αὐτὴν χωρίοις μεταναστεύσαντος. Der von Jugie auf Grund von neuen Hss und durch Konjektur konstituierte Text lautet: ἐξ ὧν . . . τοῦ κατοικήσαντος ἐν αὐτῇ εἰς τοὺς ἀναληψίμους αὐτὴν χώρους μεταναστεύσαντος. Den Text bei Migne wird man übersetzen: „Daher ist die Jungfrau bis heute nicht gestorben, weil der, welcher (in ihr) Wohnung genommen hat, sie zu einem erhabenen (himmlischen) Ort geführt hat." Jugie übersetzt seinen Text: „Der, welcher in ihr gewohnt hat, hat sie an den Ort, von wo aus die Himmelfahrt (des Herrn) erfolgt ist, versetzt" (d. h. auf dem Ölberg ihr Grab finden lassen). Der von Jugie konstituierte Text bzw. die von ihm gebotene Übersetzung und Exegese scheint mir nicht haltbar. Unter Zugrundelegung des Textes bei Migne behauptet Timotheus zunächst, daß Maria nicht gestorben ist, und vielleicht auch, daß sie in den Himmel aufgenommen wurde. Daß χωρία ἀναλήψιμα mit „Himmel" zu übersetzen ist, scheint mir nicht ganz sicher zu sein. Wenn wir jedoch dieser Interpretation zustimmen, so gehört Timotheus zu jenen Autoren, die zwar eine Aufnahme in den Himmel annehmen, jedoch nicht mit einem vorausgegangenen Tode der Gottesmutter rechnen. Andere Belege für diese Ansicht bietet Jugie. Da Timotheus, wie vorher gezeigt wurde, sehr wahrscheinlich dem 6. Jahrhundert angehört und deshalb eine Abhängigkeit vom „Transitus Mariae" anzunehmen ist, kommt er nicht als ein historisch ernst zu nehmender Traditionszeuge in Betracht.

Faller deutet ἀθάνατος ohne Grund so, daß damit von Timotheus der vorangegangene Tod Mariens nicht ausgeschlossen werde. Seine Auslegung ist offenbar von dem Willen beeinflußt, nicht seinen von ihm allerdings zu Unrecht in die Zeit um 400 angesetzten Autor als besonders gewichtigen Zeugen für das angeblich schon damals gezeigte Grab Mariens im Tale Josaphat zu verlieren. Für seine Interpretationsmethode bezeichnend ist die Behauptung, daß durch Timotheus bereits am Ende des 4. Jahrunderts vom kirchlichen Lehramt die Aufnahme Mariens in den Himmel gelehrt werde. Wenn ein Prediger eine noch dazu sehr wenig klare Meinung über das Scheiden Mariens von dieser Welt äußert, so darf doch noch lange nicht von einer Approbation durch das kirchliche Lehramt gesprochen werden.

Besondere Bedeutung mißt Faller S. 33—43 zwei Epiphanius, Haer. 78, 11 und 23, entnommenen Texten bei. Hier sei die Aufnahme Mariens in den Himmel klar bezeugt. Zunächst ist festzustellen, daß F. bei seiner Untersuchung über Epiphanius von einer viel zu schmalen Basis aus argumentiert. Um unsere Frage allseitig und objektiv zu untersuchen, muß ein wesentlich umfangreicheres Material aus den Schriften des Kirchenvaters erhoben und ausgewertet werden.

In seiner Widerlegung des origenistischen Spiritualismus in der Lehre von der Auferstehung des Leibes betont Epiphanius, daß nicht nur Christus dem Leibe nach wirklich auferstanden ist. Im Ancoratus cap. 92. 98. 100 weist er zunächst auf alle in der Hl. Schrift berichteten Beispiele hin, wo es sich um wirkliche Auferstehungen (= Totenerweckungen) handelt. Aus dem Neuen Testament wird nicht nur die Auferweckung des Lazarus (vgl. noch Haer. 66, 34), des Jünglings von Naim und der Tochter des Jairus herangezogen, sondern auch die Heilung des Sohnes des Hauptmanns (Mt 8, 5 ff.) wird ebenso wie die Auferweckung der alttestamentlichen Heiligen (Mt 27, 52 f.) in diesem Zusammenhang verwertet. Aus dem AT werden die von Elias und Elisäus auferweckten Toten (3 Reg 17, 10 ff.; 4 Reg 4, 18 ff.) erwähnt. Als durchschlagende Beweise einer „vollkommenen Auferstehung" werden Enoch und Elias genannt, die mit „lebenden Leibern" als die Erstlinge und besondere Repräsentanten in den Himmel aufgenommen wurden; denn Enoch ist als Typus der Verheirateten, Elias als Typus der jungfräulich Lebenden in den Himmel aufgenommen worden (cap. 98). Wenn hier Epiphanius in seinen ausführlichen und umständlichen Darlegungen mit keinem Wort auf das Sterben, Wiedererwecktwerden und auf die Aufnahme Mariens in den Himmel eingeht, so werden wir dieses Schweigen nicht nur auffällig und merkwürdig finden, sondern auch geneigt sein, mit dem argumentum e silentio gegen die Annahme, daß Epiphanius als Traditionszeuge in Betracht kommt, zu operieren und kaum die Hoffnung hegen, daß er in anderen Zusammenhängen sich für die Assumptio Mariens aussprechen wird.

Eine eindrucksvolle Aussage, die ein argumentum e silentio wirksam unterstützt und bestätigt, entnehmen wir Haer. 42 Gal. ref. 6 (MG 41, 777). Hier polemisiert der Kirchenvater gegen die marcionitische Irrlehre, daß das Fleisch in sich sündhaft und Sitz des Bösen sei und daß mit der Erschaffung Adams zugleich auch die Sünde erschaffen worden sei. Um zu beweisen, daß das Fleisch und die Sünde nicht identisch seien, weist er u. a. auf „die hl. Jungfrau Maria" hin, die doch „mit ihrem Leibe in den Himmel aufgenommen werden wird" (πῶς οὐ κληρονομήσει Μαρία ἡ ἁγία μετὰ σαρκὸς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν;). Ist in diesem kurzen Satz nicht eindeutig gesagt, daß Epiphanius auch für Maria die Aufnahme ihres Leibes in den Himmel erst von der Zukunft erwartet?

Im Rahmen seiner Polemik gegen die Kollyridianerinnen, welche der hl. Jungfrau göttliche Ehren erwiesen, schreibt Epiphanius (Haer. 79, 5; MG 42, 748): „Auch wenn Maria ein auserwähltes Gefäß und in jeder Beziehung ausgezeichnet war, so war sie doch ein Weib, das sich ihrem Körper nach nicht von anderen heiligen Personen unterschied. Obwohl Elias, der jungfräulich gelebt, lebendig in den Himmel aufgenommen wurde und Johannes der Apostel, der an der Brust des Herrn geruht, durch sein Gebet sein Sterben wunderbar gestaltet hat[2], darf keine dieser heiligen Personen, auch die hl. Thekla nicht und ebensowenig die hl. Maria, die wegen ihrer Stellung im Heilsplan Gottes einen höheren Rang einnimmt als die hl. Thekla, angebetet werden." Warum hat Epiphanius, der hier die Himmelfahrt des Elias erwähnt, nicht auch von der Assumptio Mariens gesprochen, zumal da er ihre besondere Stellung im Heilsplane Gottes hervorgehoben hat?

Gegen die Antidikomarianiten, die die dauernde Jungfräulichkeit Mariens bestritten und das Verhältnis der Gottesmutter zum Apostel Johannes (Jo 19, 26) verdächtigten, verteidigt Epiphanius (Haer. 78, 11; MG 42, 716), der etwa 30 Jahre lang (337—367) eine Klostergemeinschaft in Eleutheropolis in Judäa geleitet und sich auch später im Hl. Lande aufgehalten hat († 403), die Ehre und Reinheit Mariens und weist darauf hin, daß die Hl. Schrift nichts darüber berichtet, ob Maria mit Johannes nach Kleinasien übergesiedelt sei. Ebensowenig erzähle das Neue Testament etwas davon, daß Maria gestorben oder nicht gestorben, begraben oder nicht begraben ist. Deshalb wage er auch nicht zu behaupten, sie lebe noch (auf dieser Erde) oder sie sei gestorben. Der Grund für dieses Schweigen der Hl. Schrift über das Ende Mariens, die doch ein außerordentliches Gefäß sei — auch Lc 2, 35 und Apoc 12, 13 ff. geben hierüber keine verläßliche Auskunft —, ist für den menschlichen Verstand ein Geheimnis und birgt in sich ein staunenswertes Wunder. Eine Erklärung wage er nicht zu geben und deshalb hülle er sich lieber in Schweigen. Eines sei jedoch gewiß: Kein Mensch dürfe es sich einfallen lassen und auf den Gedanken kommen, daß Maria irgendwie durch geschlechtliche Dinge berührt worden sei. Etwas derartiges anzunehmen, wäre ein Zeichen von Wahnsinn und Frivolität und eine unerhörte Beleidigung der hl. Jungfrau.

Die hier entwickelten Gedanken stehen alle im Dienste der Verteidigung der von den Häretikern angegriffenen immerwährenden Jungfräulichkeit Mariens, und wenn Epiphanius in diesem Zusammenhang erklärt, das Nichtwissen um das Ende Mariens verberge ein Geheimnis und sei verbunden mit einem überaus großen Wunder, das den menschlichen Geist in Erstaunen versetzen würde, so haben wir dem ganzen Zusammenhang nach nicht das

[1] Diese Auslegung lehnt schon Ambrosius, In Lucam II 61 (ML 15, 1887, 1656) ab. Dasselbe gilt vom pseudoaugustinischen Sermo 208, 3 (ML 39, 2130). Epiphanius, Haer. 78, 23 (Holl 474 lin. 6 f.) dagegen rechnet mit einer solchen Möglichkeit.

[2] Damit ist auf den Bericht der apokryphen Acta Joannis angespielt; vgl. M. Bonnet, Acta apost. apocr. II 1, 1898, 106—115; E. Hennecke, Neutest. Apokryphen 1904, 456—459.

Recht dazu, hier, wie dies Faller tut, eine dunkle Anspielung auf die Aufnahme Mariens in den Himmel zu vermuten. Mariens Ende ist für Epiphanius in ein geheimnisvolles Dunkel gehüllt, und das Wunderbare und Staunenswerte daran ist der Umstand, daß man mit der Möglichkeit rechnen müsse, daß Maria als Märtyrerin gestorben ist, aber wir wissen nichts Sicheres darüber, oder daß sie an einen uns unbekannten Ort auf dieser Erde entführt wurde (Apoc 12, 13 ff.) und noch weiter lebt. Ein methodischer Grundsatz der wissenschaftlichen Textinterpretation verlangt, daß man nicht ganz eindeutige Texte im Lichte anderer eindeutiger Äußerungen desselben Autors über die gleiche Sache auslegt und erklärt und nicht umgekehrt verfährt; d. h. der von Epiphanius nirgends ausgesprochene Gedanke von der Assumptio darf nicht in den Text hineingetragen werden.

Schließlich sei noch auf eine unbezweifelbar eindeutige Äußerung zu unserer Frage hingewiesen. In Haer. 78, 24 (MG 42, 737) rechnet Epiphanius mit drei verschiedenen das Ende Mariens betreffenden Möglichkeiten, ohne sich aber für die Tatsächlichkeit einer dieser drei Möglichkeiten einzusetzen oder zu verbürgen: Maria ist vielleicht gestorben und wurde begraben, oder sie starb eines gewaltsamen Todes nach Lc 2, 35, oder sie lebt noch weiter auf dieser Erde an einem Ort, der niemand bekannt ist. Im wesentlichen werden hier dieselben Gedanken ausgesprochen, die uns bereits in Haer. 78, 11 begegnet sind.

Ganz zu Unrecht sieht Faller S. 41 f. in den bei der Aufzählung dieser drei Möglichkeiten jeweils hinzugefügten Bemerkungen, in denen Epiphanius seiner besonderen Verehrung Maria gegenüber Ausdruck gibt, eine Anspielung auf die Verherrlichung Mariens durch die Aufnahme in den Himmel. Bei der Erwähnung der ersten Möglichkeit fügt er hinzu: „ehrenvoll war ihr Tod und keusch ihr Sterben im Glanze der Jungfräulichkeit"; im zweiten Fall heißt es: „ruhmvoll steht sie in der Reihe der Märtyrerinnen, und selig ist ihr heiliger Leib, der uns das Licht der Welt gebracht hat". Bei Nennung der dritten Möglichkeit lesen wir das Elogium: „Bei Gott ist nichts unmöglich, denn er vermag alles, was er will; denn ihr Ende ist niemand bekannt." Auch aus der zuletzt zitierten Bemerkung darf, wenn man im Ideenkreis des Autors bleibt, nichts herausgelesen werden, was zur These der Assumptio hinführt[3].

Wenn es einer Stütze für die Richtigkeit der gegebenen Interpretation des hl. Epiphanius bedürfte, so kann sie aus dem Schrifttum des Hieronymus leicht gewonnen werden. Hätte Faller, um seine Auslegung der Epiphaniustexte zu kontrollieren, die Schriften des Einsiedlers von Bethlehem und anderer zeitgenössischer Autoren herangezogen, so wären ihm sicherlich Zweifel an seiner Auffassung gekommen. Es ist zwar richtig, daß aus Hieron., De situ et nom. locorum hebraic, ML 23, 950 A, nichts gegen die Existenz einer Grabeskirche Mariens erschlossen werden kann, aber damit ist nichts zugunsten der Assumptafrage bei Hieronymus gewonnen. Bereits J. Niessen hat überzeugend dargetan, daß dem hl. Hieronymus von einem Grabe Mariens ebensowenig etwas bekannt war wie von einer Aufnahme Mariens in den Himmel[4]. Hier kann ich nur auf einige wenige aber entscheidende Feststellungen aufmerksam machen.

Wie ist es zu erklären, daß Hieronymus wohl von den Grabstätten einer langen Reihe, besonders alt- und neutestamentlicher und altchristlicher Personen, in und außerhalb von Jerusalem und des Hl. Landes spricht, aber niemals ein Mariengrab erwähnt? Alle damals bekannten Gräber heiliger Personen waren das Ziel der vielen Pilger (vgl. Hieron., Ep. 46, 9 f.; ML 22, 489 f.). Warum schreibt Hieronymus Adv. Ruf. 2, 5 (ML 23, 1883, 447) dort, wo er gegen den origenistischen Spiritualismus polemisiert: „Ich frage dich, was Origenes leugnet, etwa daß Maria als Maria, Johannes als Johannes wieder aufersteht, oder daß der Unterschied der Geschlechter ausgelöscht ist?" Ähnlich auch in Ep. 75, 2; ML 22, 1854, 687. Es ist richtig, daß Hieronymus nichts über den Zeitpunkt der Auferstehung der zwei genannten Personen aussagen will; doch es ist nicht anzunehmen, daß der Kirchenvater als Beispiel dafür, daß die Geschlechtsmerkmale auch im Auferstehungsleib fortbestehen werden, ausgerechnet die Gottesmutter neben Johannes gewählt hätte, der ganz gewiß noch nicht wiederauferstanden war, wenn er etwas davon gewußt hätte, daß Maria bereits auferstanden war (gegen Faller, S. 65 A. 2).

Nach dem hier Ausgeführten stellen wir fest, daß weder Hieronymus noch Epiphanius, die die hervorragendsten Kenner der altchristlichen Literatur und der lokalen Traditionen des Hl. Landes gewesen sind, etwas von einer geschichtlichen Tradition über den Tod und die wunderbare Aufnahme Mariens in den Himmel gewußt haben. Es ist darum nicht zuviel behauptet, daß damals in Palästina und den angrenzenden Ländern, wo sich in erster Linie eine solche Überlieferung hätte erhalten können, keine Kunde und kein Wissen von den hier in Frage stehenden Ereignissen vorhanden war.

Dieses Nichtwissen und das Nichtvorhandensein irgendeiner Tradition wird überdies noch durch verschiedene andere Zeugnisse und Beobachtungen, die sich auf die Stellungnahme anderer bedeutender Persönlichkeiten des 4. und 5. Jahrhunderts beziehen, bestätigt. Kein kirchlicher Schriftsteller der vorausgehenden Zeit und kein Zeitgenosse der zwei genannten Kirchenväter, weder Origenes und Athanasius im Osten noch Ambrosius und Augustinus im Westen, wissen etwas von einer solchen Überlieferung. Sie schweigen, aber ihr Schweigen ist eindeutig und beweisend; denn es handelt sich bei ihnen nicht um ein zufälliges Nichterwähnen der Assumptio B. M. V., sondern es läßt sich sicher dartun, daß diese Väter von einer Aufnahme Mariens in den Himmel wirklich nichts gewußt haben. Die im folgenden zitierten Äußerungen lassen klar erkennen, daß für diese Träger der patristischen Tradition Christus der einzige ist, der in die endgültige leibliche Auferstehung eingegangen ist, alle anderen Menschen werden erst bei der Auferstehung am Jüngsten Tage nachfolgen.

So weist z. B. Athanasius, Ep. ad Epictet. 11, als Beweis für die Gottheit Jesu Christi darauf hin, daß der Logos auf Jesus nicht wie auf irgend einen Propheten herabgekommen ist. Wenn in dieser Beziehung zwischen Jesus und den Propheten kein wesentlicher Unterschied vorhanden wäre, so wären auch diese Heiligen, nicht aber nur der von Maria Geborene als einziger von den Toten auferstanden[5]. Auch Ambrosius, Augustinus und Avitus von Vienne († 518) sprechen sich in einem verwandten Zusammenhang in dem gleichen Sinne aus. Ambrosius, De interpell. Job et David I 7, 25 (ML 14, 1882, 846), bemerkt: „Durch Christus haben wir alle das uns auszeichnende Recht der zukünftigen Auferstehung empfangen, solus tamen ipse (Christus) adhuc resurrectione perpetua resurrexit", und Augustinus, Enarrat. in Ps. 126, 7 (ML 37, 1673), erklärt: Die von Christus Erweckten (Lazarus, die Tochter des Jairus und der Jüngling von Naim) mußten noch einmal sterben, unus (Christus) resurrexit, iam non moriturus. Über Avitus von Vienne vgl. ML 59, 316.

Eine völlig neue Situation wurde nachweislich durch den apokryphen sog. „Transitus Mariae" herbeigeführt[6].

[3] Zur Interpretation der Epiphaniustexte vgl. auch J. Niessen, Die Mariologie des hl. Hieronymus, 1913, 239 A. 2. Auch der sonst unkritisch verfahrende J. Nirschl, Das Grab der hl. Jungfrau Maria, 1896, 61 f., gibt Epiphanius als Traditionszeugen preis. Neuerdings möchte Ortiz de Urbina, Orientalia Christ. Periodica 1940, 22 in isolierter Betrachtung des o. besprochenen Textes aus Haer. 78, 11, 5 (Holl 462 lin. 20) einen leisen Hinweis auf die Assumptio finden. Die in der genannten Zeitschrift erschienene Abhandlung von O. de Urbina ist jetzt auch in deutscher Übersetzung in dem Sammelwerk von P. Sträter, Maria in der Offenbarung 1947, 85—118; vgl. 113, zu lesen.

[4] J. Niessen, Die Mariologie, 1913, 206—239, und J. Niessen, Panagia Kapuli, 1906, 1—81.

[5] Zu beachten ist hier, daß Epiphanius, Haer. 77, 3—13 die ganze Ep. ad Epictetum in den Text seiner antiapollinaristischen Abhandlung aufgenommen hat. Unsere oben zitierte Stelle steht l. c. 77, 12, 8. Auch darin liegt eine indirekte Bestätigung unserer Epiphaniuserklärung.

[6] Mit dieser Schrift hat sich die neueste Forschung vielfach beschäftigt. Ich verzeichne hier die in Deutschland meist unbekannt gebliebenen Arbeiten. M. Jugie, La littérature apocryphe sur la

Den griechischen Originaltext und zwei lateinische Versionen veröffentlichte C. Tischendorf, Apocalypses apocryphae, 1866, 95—112, 113—123, 124—136. Eine genaue Datierung der Entstehungszeit dieses Apocryphons ist für die Frage nach der geschichtlichen Tradition über die Assumptio B. M. V. ohne Bedeutung, weil sich zeigen läßt, daß dem „Transitus" keine historisch ernst zu nehmende Überlieferung zugrundeliegt. Die Schrift ist wahrscheinlich im 5. Jahrhundert oder vielleicht schon gegen Ende des 4. Jahrhunderts entstanden. Jedenfalls darf als sicher gelten, daß sie nicht vor Abfassung der Häresiengeschichte des Epiphanius (377), dem die Schrift noch unbekannt ist, niedergeschrieben wurde. Wenn Faller S. 57 auf Grund einer Bemerkung im Prolog des lateinischen Transitusberichts (= Pseudo-Melito) annimmt, daß bereits der mysteriöse Leucius, der Verfasser häretischer Apostelgeschichten, das gleiche Thema in einer eigenen Schrift behandelt habe, so ist diese Vermutung m. E. unbegründet. Viel näher liegt es, mit Th. Zahn, Acta Joannis, 1880, p. CXXXVII anzunehmen, daß Leucius in seinen Apostelgeschichten eine wenig erbauliche Darstellung vom Lebensende Mariens gegeben habe.

Trotz vieler Abweichungen vom griechischen Originaltext im einzelnen ist der außer in mehreren lateinischen Versionen auch in zahlreichen orientalischen Übersetzungen überlieferte Transitusbericht in allen Fällen auf den gleichen phantastisch legendären Ton gestimmt. Die Schrift will vom Evangelisten Johannes als Augenzeugen verfaßt sein und erzählt von den letzten Lebenstagen, dem Sterben, der Bestattung und der Aufnahme der hl. Jungfrau in den Himmel. Unter Zugrundelegung des besonders weit verbreiteten lateinischen Textes des Pseudo-Melito erfahren wir folgendes. Maria lebt in Bethlehem. Der Erzengel Gabriel verkündet ihr das nahe Ende. Auf ihre Bitten werden alle Apostel aus den verschiedensten Ländern der Erde in wunderbarer Wolkenfahrt nach Bethlehem gebracht. Zahlreiche Wunderheilungen geschehen am Krankenlager Mariens. Da Gefahr von seiten der Juden droht, trägt der Heilige Geist Maria und die Apostel in einer Wolke nach Jerusalem. Während dieser Reise und in Jerusalem geschehen wieder Wunder. Jesus erscheint, umgeben von vielen Engelscharen, auf einem Thron in Jerusalem und verkündet die Aufnahme in den Himmel. Reden und Gebete Mariens folgen. Von Christus und den Engeln wird ein Lobgesang angestimmt. Maria segnet jeden Apostel einzeln und stirbt. Christus nimmt ihre Seele in Empfang. Die Apostel tragen auf einer Bahre den heiligen Leib zu Grabe nach Gethsemane. Als unterwegs ein Jude den Leichnam frech antasten will, werden ihm von unsichtbarer Hand beide Hände abgehauen und alsbald wieder auf wunderbare Weise von Petrus angefügt. Der Jude wird christusgläubig. Während dreier Tage werden die Stimmen unsichtbarer Engel gehört. Als der Gesang nicht mehr zu hören ist, schließen daraus die Apostel, daß der Leib der hl. Jungfrau in den Himmel aufgenommen wurde. Darauf erscheinen Mariens Mutter Anna, ihre Base Elisabeth, Abraham und David, der Alleluja singt, und viele Engel, die alle das Grab verehren, in dem Maria beigesetzt war. Die Apostel preisen Gott und danken ihm für das wunderbare Geschehen, dessen Zeugen sie gewesen sind.

Wegen seiner massiven Wundersucht und der offenbar gar zu überraschenden Neuheit seiner Mitteilungen fand dieser Transitusbericht nicht einmal im ausgehenden Altertum und weithin auch nicht im Mittelalter allgemein Glauben, wurde als anstößig empfunden und verschiedentlich als unglaubwürdig abgelehnt. Diese Haltung hatte ihren Grund sicherlich nicht in einer methodisch wissenschaftlichen Kritik, sondern war aus dem sich aufdrängenden Empfinden hervorgegangen, daß solch wunderbare Berichte, mochten sie auch die hl. Jungfrau betreffen, nicht angenommen werden durften, da die bisherige Tradition der Kirche nichts davon wußte. So wurde der „Transitus" zu Anfang des 6. Jahrhunderts im sog. Decretum Gelasianum in die Liste der apokryphen, d. h. verbotenen, Bücher aufgenommen. Paschasius Radbertus warnte im 9. Jahrhundert in einer Epistel, die bald unter dem Namen des Hieronymus verbreitet wurde, vor diesem Machwerk (ML 30, 123; Ep. 9, 2; vgl. Lambot, Rev. Bénéd. 1934, 265—282). Dasselbe gilt vom pseudo-augustinischen Sermo 208, 2 (ML 39, 2130), und das im Decretum Gelasianum ausgesprochene Urteil wurde in das Decretum Gratiani, Can. 3, Dist. XV übernommen und damit weitesten kirchlichen Kreisen des Mittelalters vorgelegt. Wenn heute manche Gelehrte der Meinung sind [7], daß diesem an sich legendären Bericht doch eine echte historische Überlieferung zugrunde liege, so kann dafür kein ernst zu nehmendes Argument angeführt werden.

Um die apokryphe Schrift, die wohl nicht in Palästina oder Syrien entstanden ist (vgl. Oriens Christ. 1904, 390), richtig zu beurteilen, muß man sich vergegenwärtigen, daß sie in einer Zeit geschrieben wurde, in der die mit frei schaffender Phantasie komponierte, wild wuchernde Literatur der legendären Märtyrer- und Heiligengeschichten entstanden ist. Je schneller die Zahl der Anhänger des Christentums wuchs und der Einfluß der jungen Religion auf allen Gebieten des kulturellen Lebens zunahm, um so schmerzlicher empfand man die Tatsache, daß die Überlieferung über die Heldenzeit des Christentums, die ersten dreihundert Jahre, so spärlich und dürftig war. In der Zeit vom 4. bis zum 6. Jahrhundert wurden die so zahlreichen unechten martyria und passiones und ebenso die zum größten Teil unhistorischen Berichte über Entdeckungen von Märtyrergräbern und Reliquien verfaßt. Das Bedürfnis der nach Wunderberichten verlangenden breiten Masse der Christen wurde auf diese Weise befriedigt.

Wer sich nicht selbst in mühsamer Einzelforschung mit Problemen der unübersehbar reichen Legendenliteratur beschäftigt und sich nicht eine genaue Vorstellung über die geistesgeschichtlichen Voraussetzungen und die literarischen Kompositionsgesetze dieser Literaturgattung verschafft oder wer nicht zum mindesten eine sichere Kenntnis vom Ertrag der unter Führung der Bollandisten (Hippolyte Delehaye!) geleisteten Forschungsarbeit gewonnen hat, wird kaum in der Lage sein, ein zutreffendes Urteil über ein Literaturprodukt wie den „Transitus" zu fällen und die Schrift in die richtigen Zusammenhänge zu stellen. Gelehrte, die aus anderen Bezirken der theologischen Wissenschaft kommen, werden zumal heute unter dem Einfluß von hier sich einschleichenden Stimmungen und Wünschen nur zu leicht ein Fehlurteil fällen und dort eine geschichtliche Überlieferung anzunehmen geneigt sein, wo es sich tatsächlich nur um eine apokryphe Dichtung handelt. Niemand vermag auch nur vermutungsweise eine befriedigende Antwort auf die Frage zu geben, warum gerade dem unbekannten Verfasser einer solchen phantastisch ausgeschmückten Legende das angeblich bis dahin unterirdisch fließende Bächlein einer echten historischen Tradition zugeleitet worden sein sollte, während die nicht wenigen zeitgenössischen Großen, bei denen für die Aufnahme solcher Überlieferungen unendlich günstigere Voraussetzungen gegeben waren, nichts davon erfahren oder die angeblich vorhandene Tradition nicht ernst genommen hätten. Ebenso müßte derjenige, der mit der Annahme operiert, daß dem „Transitus" eine historische Überlieferung zugrunde liegt, irgendwie verständlich machen können, daß und warum z. B. ein anerkanntermaßen legendärer Vorgang wie die im

mort et l'assumption de Marie à partir de la moitié du 6e siècle: Échos d'Orient 1930, 265—295. A. Wilmart, Analecta Reginensia (Studi e Testi 59, 1933), 323—362, veröffentlichte die älteste lateinische Fassung, welche die Vorlage für den Bericht des Pseudo-Melito gewesen ist (5. Jahrhundert). J. Rivière, Le plus vieux „Transitus" latin et son derivé grec: RechThéolAncMéd 1936, 5—23 (Johannes L. von Thessalonich hat um 620 diesen „Transitus" in seiner von M. Jugie, Patrol. Or. 19, 1926, 344 ff., edierten Predigt benützt). B. Capelle, Les anciens récits de l'assomption et Jean de Thessalonique: RechThéolAncMéd 1940, 209—235. L. Carli, Le fonti del raconto della dormizione di Maria di Giovanni Tessalonicese: Marianum 1940, 307—313 und Giovanni Tessal. e l'assunzione di Maria: ebd. 1942, 1—9. A. Raes, Aux origines de la fête de l'assomption en Orient: Orient. Christ. Periodica 1946, 262—274. A. van Lantschoot, L'assomption de la S. Vierge chez les Coptes: Gregorianum 1946, 493—526. J. Bover, La asunción de Maria en el „Transitus Mariae" y Juan de Tessalonica: Estudios Ecles. 1946, 415—433. J. Rivière, Rôle du démon au jugement particulier. Contribution à l'histoire des „Transitus Mariae": Bull. de Litérature Ecclés. 1947, 49—56, 98—126. Über arabische Bearbeitungen des „Transitus" vgl. G. Graf, Geschichte der christlichen arabischen Literatur I, 1944, 249—251. Weitere Literatur ist in der Revue d'Hist. Ecclés. 1948, 291 und in der Bibliographie desselben Heftes u. Nr. 1643—1645 verzeichnet.

[7] Faller, S. 59 ff.; J. Bover, Estud. Ecles. 1946, 415 ff. nach Revue d'Hist. Ecclés. 1946, 596; früher auch J. Nirschl, Das Grab der hl. Jungfrau Maria, 1896, 87. Scheeben, Dogmatik III 573 urteilt dagegen, daß das Vorhandensein einer kürzer gefaßten Tradition nicht zu erweisen sei.

Protoevangelium Jacobi berichtete Praesentatio B. M. V. in templo bereits im 2. Jahrhundert literarisch fixiert worden ist, während eine angeblich vorhandene historische Tradition über die viel bedeutungsvollere Assumptio keine Beachtung gefunden und bis auf den Autor des „Transitus" unbeachtet geblieben ist.

Auch die bereits vorher erwähnte Tatsache, daß der „Transitus" während mehrerer Jahrhunderte teilweise mit Mißtrauen aufgenommen, teilweise gänzlich abgelehnt wurde und sich nur langsam gegen Widerstände Ansehen und Geltung verschafft hat, spricht dafür, daß die Menschen, die mit der Schrift bekannt wurden, durch keine irgendwie geartete historische Tradition auf die aus angeblich apostolischer Quelle stammende so außerordentlich wichtige und Aufsehen erregende Kunde seelisch vorbereitet und empfänglich waren.

Die hier geltend gemachten Bedenken und Einwendungen haben nichts mit einem glaubensfeindlichen Rationalismus zu tun und entspringen keiner grundsätzlichen Wunderscheu, sondern ergeben sich aus dem auch vom Theologen zu beobachtenden wissenschaftlichen Beweisverfahren. Das durch theologische Überlegungen hervorgerufene Desiderium nach dem Vorhandensein einer historischen Tradition darf nicht dazu verleiten, die Tatsächlichkeit einer solchen Überlieferung vorauszusetzen und anzunehmen. Der Wille des historisch denkenden Theologen darf nicht der Vater des Gedankens sein, daß eine geschichtliche Überlieferung vorhanden sei.

Im Anschluß an den versuchten Nachweis einer angeblich seit der Mitte des 4. Jahrhunderts laufenden Tradition sucht Faller S. 67—76 zu erklären, warum die Gedächtnistage von Märtyrern früher liturgisch begangen wurden als Marienfeste und speziell das Fest der Assumptio, und warum mariologische Fragen und speziell die Frage der Himmelfahrt so spät in die theologische Diskussion einbezogen wurden. Seine Antwort lautet: Liturgisch wurde die B. M. V. in den Festen des Herrn (Epiphanie und Weihnachten) mitgefeiert. Das Fehlen einer eigenen Mariologie erkläre sich einfach daraus, daß die trinitarischen und christologischen Dogmen noch nicht entwickelt und abschließend formuliert waren. Eine solche Deutung des Silentiums, das nach Faller ein silentium non otiosum nec iners sed necessarium war (S. 76), kann jedoch nicht befriedigen. Denn es handelt sich hier nicht darum zu erklären, warum sich die Theologen so spät spekulativ mit der aus den Gnadenvorzügen abzuleitenden Möglichkeit oder Tatsächlichkeit der Aufnahme Mariens in den Himmel beschäftigt haben — hierfür wäre allerdings eine vorausgehende spekulative Erörterung der vorher genannten Dogmen notwendig gewesen —, sondern um die Erklärung des Schweigens über ein großes historisches Wunder, das nicht in den Bereich der theologischen Metaphysik, sondern den der Kirchengeschichte gehört. Um die Tatsache des Sterbens, des Wiedererweckt- und in den Himmel Aufgenommenwerdens richtig aufzufassen und getreu weiter überliefern zu können, bedurfte es keiner entwickelten Mariologie, wie denn auch die Überlieferung der Wunder Jesu und speziell seiner Auferstehung möglich gewesen ist, ohne daß vorher die erst im 4. und 5. Jahrhundert formulierten christologischen Dogmen von der Kirche verkündet wurden. Um sich für historische Ereignisse, zumal wenn es sich um Wunder handelt, die heilsgeschichtlich wichtig sind, zu interessieren und die Erinnerung an sie festzuhalten und fortzupflanzen, ist es wahrlich nicht notwendig, daß erst Häresien auftreten, welche die theologische Diskussion in Fluß bringen und als Ergebnis begrifflich formulierte Dogmen heraufführen. Eine seit der apostolischen Zeit vorhandene historische Tradition bedurfte, um nicht sozusagen ins Unterbewußtsein abzusinken, keiner entwickelten Begriffstheologie. Daß der altchristliche Mensch in der Zeit vom 2. bis zum 6. Jahrhundert viel Sinn gerade auch für Wunder hatte, die Maria betrafen, zeigen sehr deutlich die neutestamentlichen Apokryphen, die die schmerzlich empfundenen Lücken im Wissen um die hl. Jungfrau ergänzen und ausfüllen wollten. Vgl. das Protoevangelium Jacobi, das Thomasevangelium, das arabische Kindheitsevangelium, das Evangelium des Pseudo-Matthaeus und die Schrift De nativitate Mariae.

Nachdem ich gezeigt habe, daß die von Faller als älteste Zeugen angerufenen Autoren wie Timotheus, Epiphanius und der Verfasser des „Transitus" für einen historisch-dogmatischen Beweis nicht herangezogen werden können, möchte ich noch kurz zu der weiteren Frage Stellung nehmen, wie es mit der Beweiskraft der Aussagen bestellt ist, die aus Kirchenvätern des 6. bis 8. Jahrhunderts genommen sind. Faller vertritt die Auffassung, daß für das 6. bis 8. Jahrhundert bereits eine allerseits anerkannte historisch-theologische Überlieferung vorliege (S. 9 ff.). Als sichere historisch wertvolle Zeugen werden von ihm Gregor von Tours († 594), Modestus von Jerusalem († 634), Germanus von Konstantinopel († 733), Andreas von Kreta († 740) und Johannes von Damaskus († 749) angesehen[8]. Niemand kann bestreiten, daß die genannten spätpatristischen Autoren ihren Glauben an die Aufnahme Mariens in den Himmel bekennen und in ihren Predigten für die Wahrheit dieses Wunders mit Begeisterung eintreten. Wenn wir jedoch einen wissenschaftlich brauchbaren Traditionsbeweis führen wollen, muß geprüft und festgestellt werden, woher diese Gewährsmänner ihr Wissen über die von ihnen geglaubte und verkündete Wahrheit bezogen haben. Schöpften sie ihre Kenntnis über das Faktum der Assumptio aus einer uns bis dahin noch unbekannten neuen, mündlichen oder schriftlichen, historisch jedoch zuverlässigen Quelle, oder handelt es sich um ein Wissen, das ihnen aus der bis jetzt ersten und einzigen Quelle, die offen und bestimmt von dem Wunder der Himmelfahrt spricht, d. h. aus dem „Transitus Mariae", übermittelt worden ist?

Vom Standpunkt der methodischen Quellenkritik ist es klar, daß alle Aussagen der angeführten Väter nur dann als echte und historisch ernst zu nehmende Zeugnisse angesehen werden dürfen, wenn sie nicht vom „Transitus" abhängen, sondern aus einer anderen historisch glaubwürdigen Quelle ihre Kenntnis beziehen. Für die Beantwortung dieser Frage erhalten wir, abgesehen und vor allen quellenkritischen Feststellungen, die gemacht werden müssen, durch Modestus einen höchst wertvollen Fingerzeig. Der Bischof von Jerusalem erklärt in der ältesten Predigt auf die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel[9], daß „merkwürdigerweise über das glorreiche Ende der Jungfrau von denen, die in der Kirche Christi, unseres Gottes, als Lehrer in früheren Zeiten berufen waren, nichts überliefert ist, und daß auch ihre Nachfolger darüber gar nichts hinterlassen haben" (MG 86, 2, 3280). Damit bezeugt der Autor, der als erster, dem Namen nach bekannter Vertreter des griechischen Ostens klar von der Assumptio spricht, daß kein anerkannter kirchlicher Schriftsteller von der Apostelzeit bis zur Gegenwart mit Namen bekannt ist, der für dieses Wunder Zeugnis abgelegt hätte.

In einer genauen quellenkritischen Analyse der für unsere Frage in Betracht kommenden Texte der oben genannten fünf Kirchenväter, die hier nicht durchgeführt werden kann, läßt sich der eindeutige Beweis dafür liefern, daß alle diese Autoren aus keiner uns unbekannten historisch-theologischen Überlieferung, sondern einzig und allein, direkt oder indirekt aus dem uns bekannten, absolut legendären „Transitus" geschöpft haben. Wenn z. B. Gregor von Tours in seinem kurzen zusammenfassenden Bericht in einem unwesentlichen Punkt von der lateinischen Fassung des Pseudo-Melito abweicht, so darf daraus selbstverständlich nicht der Schluß auf das Vorhandensein einer anderen historisch besser fundierten Überlieferung, die neben dem Transitusbericht umlief, gezogen werden, weil dieses Apokryphon bekanntermaßen in mannigfachen Variationen verbreitet wurde (gegen J. Nirschl, Das Grab der hl. Jungfrau, 1896, 91)[10]. Weder Faller noch irgendein anderer Forscher,

[8] Von anderer Seite werden gelegentlich noch weitere Autoren als Traditionszeugen genannt, z. B. Pseudo-Dionysius, De nom. div. II 3, 2, und der mit Pseudo-Dionysius nicht identische Verfasser eines nur armenisch überlieferten Briefes an Titus (ed. von Vetter, Theol. Quartalschr. 1887, 133—138); vgl. J. Nirschl, 1896, 80 f. und dazu die Abhandlung von M. Jugie: Echos d'Orient 39, 1941/42, 283—289 über zwei fälschlich dem hl. Athanasius und Modestus zugeeignete Homilien.

[9] L. Carli, L'encomium in Dormitionem SS. Deiparae di Modesto di Gerusaleme: Marianum 2, 1940, 386—400.

[10] Richtig beurteilt neuerdings das Verhältnis beider Texte H. Rahner in: Maria in der Offenbarung, hg. von P. Sträter 1947, 179.

der annimmt, daß bei den spätpatristischen Vätern eine echte historische Tradition vorliegt, hat daran gedacht, einen Beweis dafür zu erbringen, daß und welche andere vom „Transitus" unabhängige Quelle den hier in Frage kommenden Autoren vorgelegen hat.

Aus unserer Feststellung ergibt sich als Folgerung, daß das Zeugnis der genannten Kirchenväter, historisch geurteilt, ebenso viel oder so wenig wert ist wie der „Transitus", d. h. gar keine Beweiskraft besitzt. Ein legendärer Bericht wird dadurch, daß er von anderer Seite übernommen, wiederholt und als glaubwürdig beurteilt wird, niemals in ein historisch zuverlässiges Zeugnis umgewandelt, das eine echte Tradition begründen könnte. Dieser Sachverhalt muß vom historischen Theologen ebenso wie vom Profanhistoriker anerkannt werden und ist aus methodischen Gründen allgemein verbindlich, d. h. auch die spätpatristischen Kirchenväter sind keine historisch brauchbaren Zeugen und Garanten für einen Traditionsbeweis.

Das Neue und das Plus, das diese Männer gegenüber der vorausgehenden Zeit hinzugefügt haben, liegt auf dogmengeschichtlichem Gebiet und ist darin zu erblicken, daß diese Theologen, und speziell Andreas von Kreta und Johannes von Damaskus, durch den von ihnen als historische Quelle angenommenen „Transitus" angeregt, dazu übergegangen sind, das dort berichtete große Wunder rein theologisch zu begründen. Mit diesen Vätern sind die ersten Theologen auf den Plan getreten, die die im „Transitus" berichtete wunderbare Aufnahme Mariens in den Himmel durch theologische Spekulationen, d. h. durch Aufweisung von Kongruenzgründen, zu beleuchten und Sinn und Recht dieses Wunders verständlich zu machen und zu „beweisen" bemüht waren. Das, was diese Theologen, von den marianischen Grunddogmen der Gottesmutterwürde und Jungfräulichkeit ausgehend, zur Begründung der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel zu sagen hatten, ist wesentlich das gleiche, das nach ihnen ungezählte spätere Männer der theologischen Spekulation, unter Beiseitelassung der notwendigen Prüfung der historischen Tradition und ihrer Grundlagen, bis zum heutigen Tage mit unermüdlichem Eifer fortgesetzt haben. Die auf einen Schrift- und Traditionsbeweis im üblichen und gebräuchlichen Sinn verzichtende Dogmatik feiert bei den griechischen Vätern der Spätzeit ihren ersten Triumph und operiert bereits mit den gleichen Argumenten, die uns heute in der bekannten „Kongruenztheologie" vorgelegt werden.

Wenn ich zusammenfassend als Ergebnis meiner Darlegungen feststelle, daß auch nicht einmal im 8. Jahrhundert eine historische Tradition für die Lehre von der Assumptio vorhanden war, und daß darum auch kein Traditionsbeweis geführt werden kann, so ergibt sich daraus als weitere Konsequenz, daß auch in der Folgezeit keine historische Tradition im strengen Sinne mehr aufkommen und sich bilden konnte. Denn wenn sich auch im Laufe der Jahrhunderte bis zur Gegenwart die Zahl der Anhänger der von den spätgriechischen Vätern vertretenen Theologie und der von ihnen angenommenen Beurteilung des Transitusberichts langsam vergrößert und der Chor der diese Lehre bejahenden Stimmen verstärkt hat, so kommt all diesen Zeugen nicht die Kraft einer historischen Tradition im strengen Sinne zu, weil der Ausgangspunkt dieser „Tradition" entweder in der theologischen Spekulation oder in einem legendären Bericht, dem „Transitus", zu suchen ist. Wenn J. Pohle in dem eingangs gebrachten Zitat bemerkt, daß eine geschichtliche Tradition nicht existiert, weil die ersten fünf Jahrhunderte einen leeren Raum darstellen, über den keine historische Brücke zu dem von Augenzeugen wahrgenommenen Faktum der Aufnahme Mariens in den Himmel heranreicht, so ist diese Formulierung dahin zu ergänzen und zu korrigieren, daß nicht nur die ersten fünf Jahrhunderte „einen leeren Raum darstellen", sondern daß ebenso für die spätere Zeit bis zur Gegenwart keine historische Tradition nachzuweisen ist. Ein Traditionsbeweis läßt sich also, wenn man den Begriff „historisch-theologische Tradition" in dem ursprünglichen Sinne weiter gelten läßt und nicht umdeutet, überhaupt nicht führen.

Das ausführliche 3. und letzte Kapitel (S. 77—128) überschreibt Faller „Silentium segetis maturescentis". Hier wird zunächst dargelegt, daß Johannes von Damaskus in theologischer Argumentation aus den Gnadenvorzügen Mariens die Meinung von der Aufnahme Mariens in den Himmel abgeleitet hat (S. 79—93). Anschließend sucht er zu zeigen, daß die vom Damascener für Maria nachgewiesenen und ihr zugesprochenen auszeichnenden Gnadenvorzüge (Maria-Eva-Deipara-Virgo miraculosa; unio inter Matrem et Filium, eximius honor Matri praestandus) schon von den älteren Vätern, angefangen von Justinus Martyr, mehr oder weniger deutlich und ausdrücklich bezeugt werden. Da nun Johannes Damascenus, allerdings, wie ich betonen möchte, angeregt und beeinflußt durch den Glauben an die Geschichtlichkeit des „Transitus", aus den erwähnten Lehren über die Gnadenvorzüge Mariens die Meinung von der Himmelfahrt Mariens entwickelt habe, sei eben damit bewiesen, daß diese Ansicht keimhaft auch schon von den Vätern der älteren Zeit vertreten und geglaubt worden sei. Ich brauche nicht besonders zu betonen, daß mit dieser Methode theologischer Argumentation die Ebene des historisch-theologischen Beweises verlassen wird. Jedenfalls kann auf diese Weise kein historisch-theologischer Beweis geführt werden.

In einem zweiten Beitrag werde ich das mir inzwischen übersandte große Werk von M. Jugie (Città del Vaticana 1944) und die Schrift von J. Ternus, Der gegenwärtige Stand der Assumptafrage, Regensburg 1948, rezensieren.

Basilica discoperta

Kritischer Bericht über einen neuen Deutungsversuch

Von A. M. Schneider, Göttingen

Die Frage nach Entstehung und Herkunft der christlichen Basilika hat die Wissenschaft immer wieder beschäftigt, ohne jedoch ein allgemein anerkanntes Resultat zu zeitigen[1]. Nun hat neuerdings E. Dyggve die These aufgestellt, die altchristliche Märtyrerbasilika — und damit die Basilika überhaupt — sei nur das Endglied einer langen Reihe von Heroonbauten gewesen. Er gründet diese seine Behauptung auf das von ihm ausgegrabene Heroon von Kalydon (um 100 v. Chr.), das Grabheiligtum eines Clanhäuptlings Leon, der von seinen Nachkommen als neuer Herakles angesehen und gefeiert wurde[2]. Man betritt dieses Heiligtum (Abb. 1) durch eine kleine Pfeilervorhalle der Nordseite, von der aus ein Korridor zu einem Peristylhof führt. Um diesen Hof liegen nach Osten und Süden größere und kleinere Kammern. An der Nordseite öffnet sich das Peristyl auf einen zwei Stufen höher gelegenen Querraum, an dessen Wänden Bänke entlang

[1] Vgl. die Spezialabhandlungen von Zestermann 1847; K. Lange 1885; F. Witting 1902; Le Roux 1913; Bréhier 1927; R. Schulze 1928— um nur die wichtigsten Namen zu nennen.

[2] E. Dyggve — F. Poulsen — K. Rhomaios, Das Heroon von Kalydon. Kopenhagen 1934.

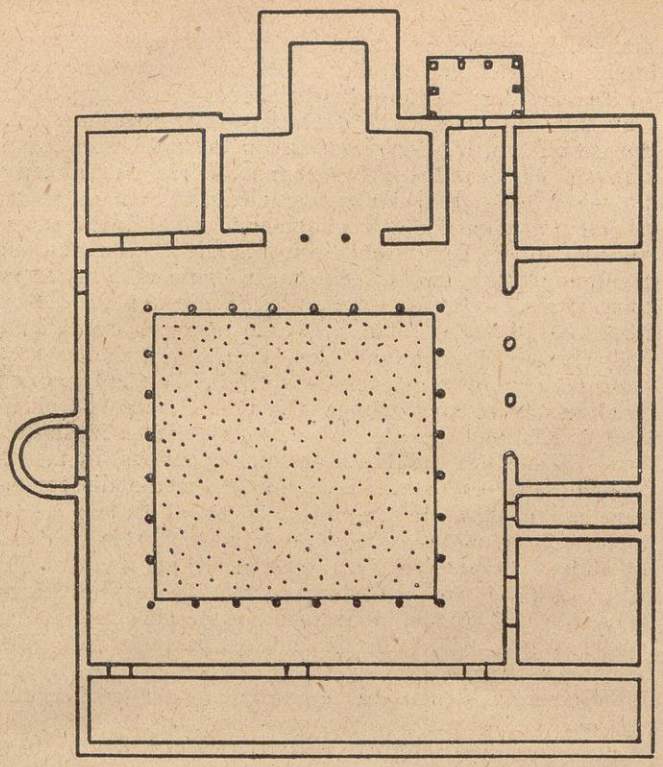


Abb. 1

laufen. Der Querraum öffnet sich nördlich auf einen fast quadratischen, wiederum erhöhten Kultraum mit Altar und Postament, das wohl für ein Kultbild bestimmt war. Der Kultraum war nach Süden durch Schranken abgegrenzt; genau unter dem Altar befindet sich eine gewölbte Grabkammer mit 2 steinernen Betten. Etwa zu gleicher Zeit kam auf dem Burgberg von Pergamon eine fast gleiche Anlage zutage[3]. Freilich fand man in ihrem Kultraum keinen Altar und an Stelle der Grabkammer einen bis auf den Felsen führenden Schacht, in dem sich Graburnen befunden haben könnten: also wiederum ein Heroon, das wohl für den Kult der pergamenischen Könige bestimmt war (Abb. 2). Eine dritte derartige Anlage ist aus Kalaureia bekannt, doch schloß sich an den Querraum kein Grab an; dieses lag wohl irgendwo in der Nähe[4]. Diese Funde beweisen, daß wir hier einen weiter verbreiteten Bautypus vor uns haben, und Dyggve sieht darin nun den Vorläufer der konstantinischen Martyrerbasiliken, die ja auch aus Säulenhalle, Querschiff und Kultraum mit Grab bestehen. Diese Ableitung scheint ein weiterer Fund aus Salona-Marusinac zu bestätigen[5]. Dort fand Dyggve nämlich ein einschiffiges apsidales Mausoleum mit einer Kammer unter dem Altar, die den Sarkophag des 304 seines Glaubens wegen hingerichteten Walkers Anastasius enthielt. Östlich des Mausoleums schloß sich in der Folge ein christlicher Friedhof an, der 395 bei einem Goteneinfall zerstört, zu Beginn des 5. Jahrhunderts jedoch mit neuen Kultanlagen überbaut wurde. Zunächst sieht man da eine Grabbasilika herkömmlicher Art, in die der Martyrerleib übertragen wurde. Nördlich davon befindet sich aber eine zweite Anlage, bestehend aus Kultapsis, davor zwei liwanartige, nach der Mitte zu offene Querräume, an die sich ein offener Peristylhof anschloß (Abb. 3). In der Apsis sowie in den Peristylhallen wie auch in der südlichen Basilika befanden sich Gräber von Bischöfen und vornehmen Standespersonen. Wir hätten hier also eine Anlage, die den vorhin beschriebenen Heroonbauten weithin gleicht. Dyggve glaubt auch den Namen dafür gefunden zu haben, nämlich basilica discoperta. Diesen Ausdruck gebraucht ein anonymer Pilger aus Piacenza[6], der um 570 das Hl. Land besuchte, bei der Beschreibung des großen herodianischen Temenos, der zu Hebron die Patriarchengräber umschließt.

Es fragt sich nun, ob man die Nordanlage von Salona mit basilica discoperta bezeichnen darf, ob diese Anlage ein Nachfahre der hellenistischen Heroonbauten ist und endlich, ob die christliche Basilika sich daraus entwickelt hat. Gegen den letzten Punkt hat schon Th. Klauser[7] eingewandt, daß Kultnischen nicht nur bei Heroonbauten vor-

[3] E. Boehringer — F. Krauß, Das Temenos für den Herrscherkult. Altertümer von Pergamon 9, 1937.

[4] G. Welter, Troizen und Kalaureia. Berlin 1941, 51 und Taf. 44.

[5] Forschungen in Salona Bd. III. Wien 1939 (Egger und Dyggve); ferner: Dyggve in Zeitschrift f. Kirchengeschichte 49, 108. Neuerdings will D. auch hypäthrale Basiliken in spätantiken Palastanlagen festgestellt haben: Ravennatum Palatium Sacrum. Kopenhagen 1941 (Kgl. Danske Videnskab, Archaeol.-kunsthist. Meddelesser 3, 2). Diese durch keinerlei Befund in situ bestätigte Vermutung wird von A. Boethius (Festkrift tillägnad Arvid Hedwall 1948, 71) übernommen und durch die Behauptung vermehrt, auch die Basilika S. Sebastiano an der Vita Appia sowie der vor Sta Costanza liegende basilikale Bau seien hypäthral gewesen. Für beides liegt keinerlei Beweis vor; die großen Fenster in der Außenwand der Anlage vor Sta Costanza sprechen eindeutig dagegen; vgl. F. W. Deichmann, Riv. di Archeol. Cristiana 22, 1946, 226 und Abb. 4.

[6] Text bei Geyer, Itinera Hierosolymitana, Wien 1898, 179.

[7] Th. Klauser, Vom Heroon zur Märtyrerbasilika. Bonn 1942 (Kriegsvorträge, Heft 62).

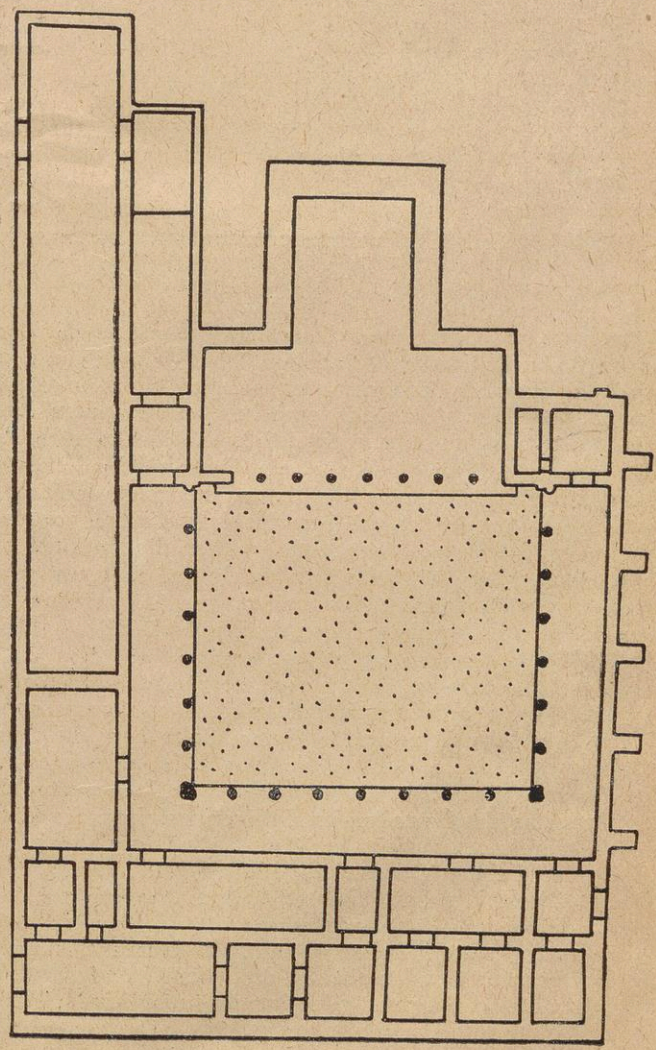


Abb. 2

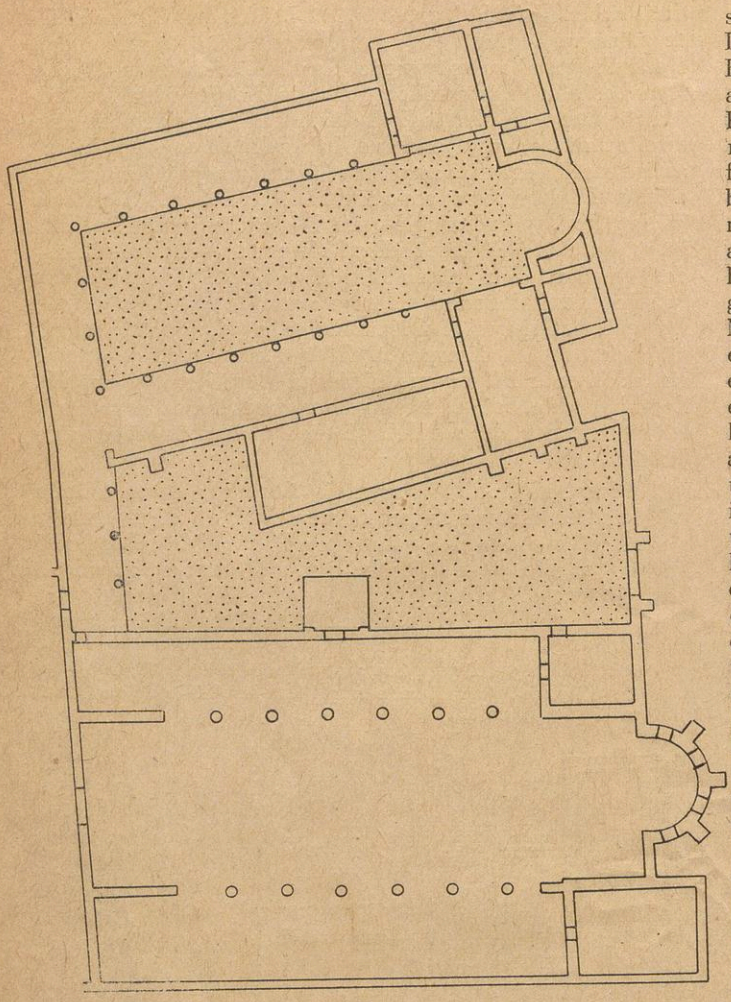


Abb. 3

kämen und daß das Peristyl doch nur ganz lose mit der eigentlichen Kultanlage zusammenhänge, da man von ihm aus nur schlecht in den Querraum und die Kultnische sehen könne. Gegen die Ableitung spräche aber besonders, daß die älteste uns bekannte konstantinische Basilika, nämlich die des Lateran (um 313 erbaut), eine Gemeindekirche ohne Martyrergrab war, und soweit man sehe, seien der Lateranbasilika auch keine größeren Martyrerkirchen vorausgegangen, die ihr etwa als Modell hätten dienen können. Diese Bemerkungen sind völlig richtig und noch um eine weitere zu vermehren: Die beiden vor 313 errichteten Kultanlagen in Aquileia zeigen drei (nicht basilikal überhöhte) Schiffe, denen ein Querraum mit Altar (ohne Martyrergrab!) vorgelegt ist. Die späteren Prachtbasiliken sind mithin in den Grundzügen schon in vorkonstantinischer Zeit da, und zwar für Gemeindekirchen, die dem täglichen Gebrauch dienen. In den Martyrermemorien wurde zudem die Liturgie nur einmal im Jahre, nämlich am Todestag des betreffenden Heiligen, gefeiert: Sie können mithin auch gar kein Vorbild für die Gemeindekirche abgegeben haben. Klauser will indessen gelten lassen, daß der Architekt der Lateranbasilika doch Anregungen für sein Schiffsystem aus Peristylbauten wie der basilica discoperta geschöpft haben könnte. Mir kommt das aber, ganz abgesehen von den eben angeführten Gründen, schon der Tatsache wegen unmöglich vor, weil nämlich der Peristylhof offen, die Basilika aber gedeckt ist. Offener Hof und gedeckte Halle sind nun aber zwei Bauelemente, die von allem Anfang an nebeneinander vorkommen. Es kann sich mithin nicht eine aus der andern entwickelt haben. Daran scheitert m. E. die Ableitung der (Martyrer-) Basilika aus dem eingangs beschriebenen Heroontyp. Aber auch die Nordanlage von Salona hat weder etwas mit dem Heroon zu tun, wie ich gleich zu zeigen hoffe, noch kann man sie basilica discoperta nennen. Diese Bezeichnung findet sich nämlich in der ganzen altchristlichen Literatur bis jetzt nur einmal, nämlich beim oben erwähnten Anonymus, der seinen Bericht ebenso treuherzig wie unbeholfen abgefaßt hat. Er sah in Hebron die heute noch ca. 12 m hohe, von Herodes I. erbaute Mauer, die den 60 × 33 m großen hl. Bezirk mit den Patriarchengräbern umschließt. Mit diesem Befund konnte der Mann aus Piacenza nun ebensowenig etwas anfangen wie der bei Petrus Diaconus erhaltene Anonymus (Geyer a. a. O. 110), der von einer ecclesia sine tecto spricht. Wir lesen nämlich c. 30: in quo loco . . . basilica aedificata in quadriporticus, in medio atrio discopertus (Variante: atrium in medio discoopertum), per medium discurrunt cancellos, et ex uno latere intrant Christiani, et ex alio latere Judaei, incensa facientes multa. Die gleichzeitige, etwas geglättete Rezension B bietet an dieser Stelle (Geyer a. a. O. 209): est basilica in quadriporticus, atrium in medio discoopertum et per medio cancellatum . . . (Variante: basilica est in medio atrio quadriporticus discooperta). Der Text der beiden Rezensionen und die verschiedenen Varianten zeigen ganz deutlich, daß sich niemand etwas Rechtes unter der Beschreibung des Pilgers vorstellen konnte: basilica discoperta kann mithin kein bekannter und gebräuchlicher Ausdruck gewesen sein. Was der Pilger in Wirklichkeit sah, ist nicht auszumachen: War es eine porticus, die den Temenosmauern entlang lief? oder, wie Rec. B. anzunehmen scheint, eine fünfschiffige, apsidenlose Basilika mit vorgelegtem Atrium, das in der Mitte durch eine Schranke abgeteilt war? Wenn nach der neuesten Beschreibung des Denkmals[8] wirklich in der zur Moschee umgewandelten Kreuzfahrerkirche noch Spuren einer altchristlichen Anlage festzustellen sind, dann müßte man die zweite Möglichkeit annehmen. Sicherheit wird jedoch ohne Grabung kaum zu erreichen sein. Da wir also nicht wissen, was der Pilger wirklich sah, weil seine Beschreibung zu unbeholfen und textlich auch zu wenig gesichert ist, so werden wir am besten tun, die basilica discoperta ganz aus dem Spiel zu lassen.

Wie ist aber nun die merkwürdige Hofkirche zu deuten? Nur von einer Mauer umschlossene, unter freiem Himmel liegende Gebetsplätze kannte schon das Judentum; man nimmt an, daß in älterer Zeit die Proseuchē in der Regel so aussah[9]. Dieser Hof-Proseuchē entspricht im Islam die schon seit Mohammed bekannte muṣallā (= Ort, wo man die ṣalāt verrichtet, um Regen betet, aber auch Totengebete spricht), ein freier Platz mit einer Kiblanische, die die Richtung nach Mekka anzeigt[10]. Solche muṣallā's sah ich in Iznik[11], Brussa und Konstantinopel. Der Islam führt also offenkundig einen älteren, orientalisch-jüdischen Typ des Gebetsplatzes fort, und es wäre gar nicht verwunderlich, wenn wir solche auch im christlichen Bereich vorfänden. Man denkt da unwillkürlich an die Nordanlage von Salona — und wie mir scheint, mit Recht, weil sich dieser Hofgebetsplatz im christlichen Osten auch sonst noch nachweisen läßt. Und nicht nur das: Er trägt sogar den gleichen Namen wie die Proseuchē-muṣallā, nämlich bēt selôtâ, also Anbetungsort[12]. Solche

[8] H. Vincent — Mackay — Abel, Hébron, le Haram el-Khalîl. Paris 1923.

[9] Vgl. Zarb, De Judaeorum προσευχή. Angelicum 5, 1928, 91 ff.

[10] Handwörterbuch des Islam. Leiden 1941, 549.

[11] K. Otto-Dorn, Das Islamische Iznik. Berlin 1941, 49 u. Abb. 20.

[12] Vgl. U. Monneret de Villard, Chiese della Mesopotamia. Rom 1940 (Orientalia Christ. Analecta 128), S. 48 und Fig. 37.

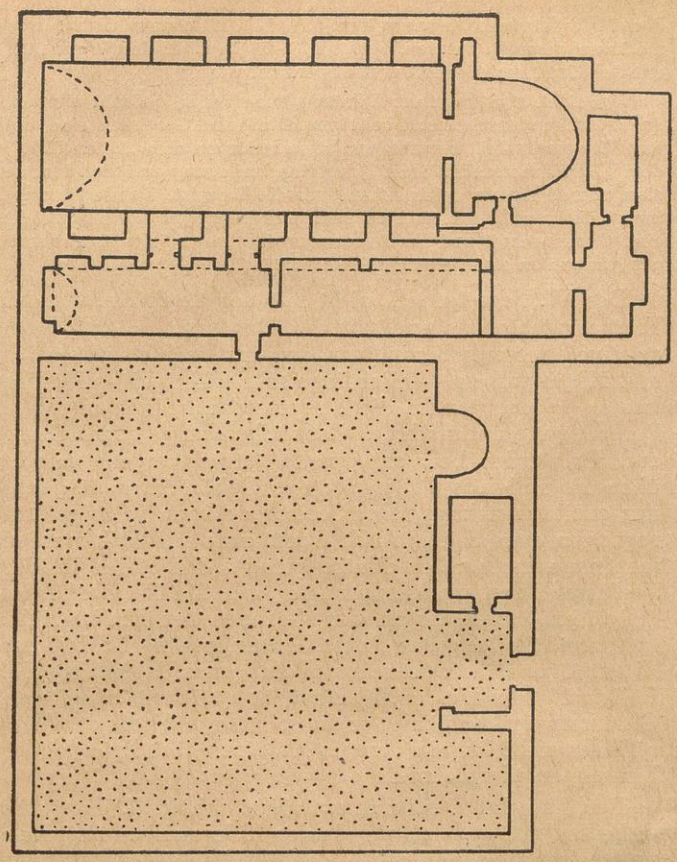


Abb. 4

finden sich auf dem Tûr'abdîn, so in Kefer Zeh (datiert auf 935), in Haschtarak (datiert vor 732) und Mar Sowo zu Hah (vor 1135)[13]. Es handelt sich da jeweils um einen neben der Kirche liegenden, offenen Hof, der nach Osten durch eine Apsis abgeschlossen ist (Abb. 4: Kefr Zeh, Mar Azizael). Freilich sind diese Apsiden, wie die Inschriften besagen, ziemlich spät, aber es sind doch wohl Erneuerungen älterer, gleichartiger Anlagen (Mar Azizael gehört dem frühen 7. Jahrhundert an, ebenso die Kirche in Arnas, deren [undatierte] bēt ṣelôtā den Profilen nach mit der Kirche gleichzeitig scheint). Man nimmt an, daß die gewölbte Kirche für den Gottesdienst während der Winter-, die Proseuchē aber während der Sommerzeit in Gebrauch war. Diese Vermutung dürfte stimmen, da uns aus dem Talmud Sommer- und Wintersynagogen[14] und aus Konstantinopel Sommer- und Wintermoscheen bekannt sind[15]. Solche Sommerkirchen finden sich jedoch nicht nur in Nordmesopotamien, sondern auch in Kilikien (Korykos

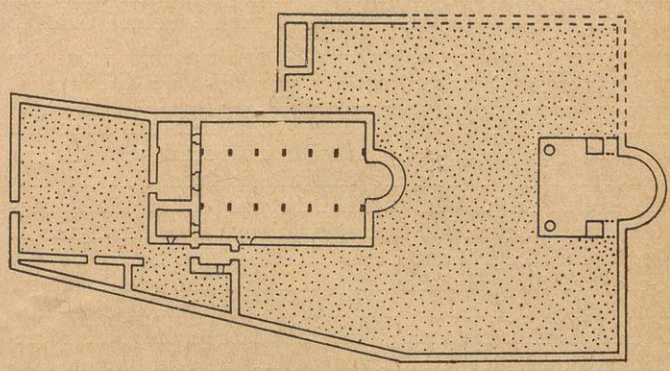


Abb. 5

und Olbia[16] und Lykaonien (Bin bir kilise; vgl. Abb. 5)[17]. Der Typus ist mithin weitverbreitet und im Orient ja auch ganz am Platze. Nach Salona wird er mit den Syrern gekommen sein, die in der dortigen Gemeinde ja zeitweise eine nicht geringe Rolle spielten.

Die sog. Basilica discoperta folgt mithin einem Bautyp, der nicht vom Heroon herkommt und auch nicht in den Stammbaum der Gemeindebasilika gehört.

[13] Über die Kirchen des Tûr'Abdîn vgl. G. Bell in: M. van Berchem — J. Strzygowski, Amida. Heidelberg 1910, 224 ff.; Abb. 175 (Mar Azizael) und Abb. 195 (Mar Sovo). Undatierte finden sich in Mar Augen (Abb. 146) und Arnas (Abb. 184).

[14] b. baba bathra, fol. 3 b. Die dabei genannten Gewährsmänner Rabbi Merēmar und Mar Zutera lebten beide zu Beginn des 5. Jahrhunderts.

[15] So die Moschee des Baumeisters Sinan zu Konstantinopel, die zwar heute in Ruinen liegt, aber die Sommer- und Winteranlage noch ganz deutlich zeigt; vgl. auch J. von Hammer, Gesch. d. Osman. Reiches Bd. 9, Pest 1833, 47 Nr. 422.

[16] G. Bell in Rev. Archéol. 1906 II 28 u. 34.

[17] Nach K. Liesenberg, Einfluß der Liturgie auf die frühchristl. Basilika. Diss. Freiburg 1928, 149 Abb. 58.

BUCHBESPRECHUNGEN

Ohm, Dr. theol. Thomas, oö. Professor für Missionswissenschaft an der Universität Münster (Westf.), **Die Gebetsgebärden der Völker und das Christentum.** Mit 34 Abbildungen auf 20 Tafeln. Leiden, E. J. Brill, 1948, XVI u. 471 S.

Ein gewaltiger Stoff ist zusammengetragen aus der Literatur, aus Kunstdenkmälern und nicht zuletzt aus den Erfahrungen eigener Reisen, von denen ausgezeichnete Bildtafeln wiedergegeben werden. Dem von gründlicher Schule her an die systematische Durchdringung der Wirklichkeit gewöhnten Vf. gelingt es, einen geistigen Durchblick durch das Chaos zu vermitteln, das Verstehen des Einzelnen wie des Ganzen zu fördern und wichtige Gesichtspunkte für Seelsorge und Mission zu erarbeiten.

Zu Beginn gibt das Werk an, in welchem Sinne es von „Gebetsgebärden" sprechen wird. „Unter Gebetsgebärden verstehen wir die dem inwendigen Gebete zugehörige leibliche Form" (S. 11). Ausgesprochene Zweckhandlungen, das gesprochene Wort und die „Zeremonie" erfüllen diese Begriffsbestimmung nicht. Vf. ist sich bewußt, daß solche Abgrenzung nicht mit voller Schärfe an die Wirklichkeit angelegt werden kann. Als Beispiel für eine „Zeremonie" wird das Anblasen bei der Taufe genannt. Ist nicht auch dies Verleiblichung eines inwendigen Gebetes? Auch dies muß gefragt werden, ob man den sprachlichen Ausdruck so vollkommen von der Gebärde scheiden kann. Auch der Gebrauch dinglicher Symbole, wie etwa Salbung mit Handauflegung bei der Firmung, müßte wohl noch unter den Begriff der Gebärde fallen.

Die geistige Durchdringung des Stoffes vollzieht sich so, daß in einem e r s t e n Kapitel die Gebetsgebärden der Völker im allgemeinen, in einem z w e i t e n die einzelnen Gebetsgebärden behandelt werden. Die im ersten Kapitel gebotenen allgemeinen Untersuchungen betreffen die Gebärde überhaupt und in Sonderheit die Gebärde beim Gebet oder die Gebärde als Gebet. Die Ausführungen über das Gebet der bloßen Gebärde sind höchst anziehend

verständlich gemacht. Für viele Leser wird es immer noch wichtig sein, die Berechtigung der Gebetsgebärde aus der Natur des Menschen verstehen zu lernen, obwohl die Gegnerschaft gegen Kult und kultischen Ausdruck nicht mehr zu den Grundforderungen des aufgeklärten Europäers gehört. Diese und andere allgemeine Betrachtungen bereiten auf die geistige Bewältigung des vielfach fremdartig anmutenden Materials vor.

Da es sich begrifflich um körperliche Vorgänge handelt, ergibt sich als einfaches Gliederungsprinzip die Darstellung nach den in der Gebärde tätigen Körperpartien. Man ist überrascht, zu welcher Mannigfaltigkeit des Ausdrucks der Körper und jedes einzelne seiner Glieder fähig ist. Vf. stellt den Befund jeweils in einem Überblick für die gesamte Menschheit dar und zeigt die vielen kleinen und kleinsten Abschattierungen. Dabei macht er deutlich, wie trotz aller Vielfalt doch auch im einzelnen gewisse gemeinsame Grundformen überall verwirklicht werden. Die schwierigste Aufgabe ist von Fall zu Fall die Deutung. Von vornherein war dabei Vieldeutigkeit zu erwarten, weil es so in der Natur des Symbols liegt. Dies begründet die Stärke und die Schwäche der Gebärde. Sie gewinnt eine größere Fülle gleichzeitiger Ausdrucksmöglichkeit um den Preis einer geringeren Präzision. Hier setzt das Wort ein, und hier liegt die Wortbedürftigkeit der Gebärdensprache. In sehr vielen Fällen muß der Vf. darauf verzichten, den Ursprung einer Gebärde oder ihre Deutung für die Gegenwart einwandfrei zu klären. Er reiht die vielen Versuche aneinander und überläßt es dem Leser, sich selbst ein Urteil zu bilden.

Vielleicht müßte man für die Erklärung der Gebärde noch folgendes beachten. Die Entsprechung von Außen und Innen braucht durchaus nicht vollständig zu sein. Die Gebärde gibt oft nur einen andeutenden Reflex eines reichen Innengehaltes. Sie hat dann die Art eines Akkordes oder einer kurzen Akkordfolge, die im Hörenden genügt, um die Fülle des Inhaltes zu erfassen. Damit aber ist man darauf aufmerksam gemacht, daß die Gebärde, wenn sie gewollte Ausdrucksform ist, ihre Ausdruckskraft nur im Hinblick auf den Partner besitzt. Diese Beziehung dürfte dann schon in den Begriff des Phänomens eingehen.

Mit Recht warnt der Vf. davor, die Gebetsgebärde leichthin mit dem Verdacht der Magie zu betrachten. Es ist nicht einzusehen, weshalb eine Gebärde eher als magisch denn als echt religiös angesehen werden sollte. Magie kann zur Religion gewandelt und Religion zur Magie verderbt werden. In der Sprache der Gebärde braucht man weithin die des Wortes, um die eindeutige religiöse Reinheit des Ausdrucks sicher zu stellen. Im christlichen Bereich geben oft gerade Bittgebete die Integrierung der Gebärde zu echter Religion.

Da die Gebetsgebärde aus der Natur des betenden Menschen fließt, teilt das Christentum diese Ausdrucksform mit den Religionen der Erde. Vieles ist in alter Zeit von der Kirche übernommen und vielfach mit neuem Geist erfüllt worden, wozu der Einfluß des Willens auf die Gebärdensprache alle Möglichkeit bot. Der Vf. bringt nahezu bei jedem Einzelstück auch christliche Belege. Hier ist das Werk eine Fundgrube für den Liturgiewissenschaftler, wenn es ihm darum geht, die Ausdrucksformen des christlichen Kultes in die richtigen Zusammenhänge hineinzustellen. Oft genug wird ihm die vergleichende Forschung den eigentlichen Sinn einer christlichen Gebärde erschließen.

Hie und da wird von der Liturgie her Ergänzung möglich sein, weil selbst in einem so stattlichen Band eine restlose Erfassung nicht möglich ist. So wäre S. 271 auf den Ritus des Gehorsamsgelöbnisses bei der Priesterweihe, S. 291 auf die Handauflegung bei der Firmung, bei derselben Gelegenheit auf die Besonderheit der Diakonatsweihe hinzuweisen. Zu S. 418 könnte darauf aufmerksam gemacht werden, daß im Ordo Rom. II der Weihrauch mit der Hand herbeigeholt und eingeatmet wird.

Vielleicht könnte in der Deutung auch daran gedacht werden, daß zwischen anscheinend sehr verschiedenen Gebärden eine tiefere Verwandtschaft besteht, wie etwa zwischen dem „Beten über", dem „Handausstrecken über", der Handauflegung und der Prozession, soweit sie ein Dahinziehen über die Erde ist. Das letztere erinnert übrigens daran, daß es auch Gebärden gibt, deren Subjekt eine Gemeinschaft und ihr Ausdruckswille ist. Solche Erscheinungen verdienten einen eigenen Abschnitt.

Der Vf. begnügt sich nicht mit der Registrierung des Tatsachenmaterials und mit der Deutung. Er geht auch an eine Wertung heran, von der das Problem: Religion und Magie nur ein — allerdings sehr wichtiger — Teil ist. Immer wieder taucht die Frage nach religiös-sittlicher Berechtigung und nach der Gesundheit im geistigen Sinne auf. Es werden bedeutungsvolle Ausführungen gemacht über die religiöse Tragweite der Gebärden, denen man nur zustimmen kann. Der Seelsorger kann wichtige Anregungen empfangen. Auch Worte ernster Kritik werden mehrmals am rechten Platze gesagt. Schließlich ist der Verfasser Missionswissenschaftler, der die Tragweite des religiösen Ausdrucks an den Grenzen der Kirche sieht. Er nimmt Stellung zur Frage der Anpassung heidnischer Riten. Überall erfreut sein unbefangenes Urteil über die Religiosität der Heiden. Man spürt etwas von der heiteren Glaubensgewißheit, mit der die so strenge Kirche der Martyrer es nicht für ein Wagnis hielt, religiöse Bräuche der Umwelt zu übernehmen.

Das Buch hatte ein merkwürdiges Schicksal. Es wurde in Leiden 1943 gesetzt, ging in den Kriegswirren zugrunde und erstand wieder durch das Verdienst des tüchtigen Verlags. Narben des Kriegsgeschehens sind die Druckfehler. Dem Autor lag die Korrektur nicht vor.

München. Josef Pascher.

Köhler, Ludwig, **Kleine Lichter.** 50 Bibelstellen erklärt. Zürich, Zwingli-Verlag, 1945, 12^0, 96 S. Schw. Frs 4,70.

Als Widmung zum 80. Geburtstag des Züricher Orientalisten J. J. Heß hat K. hier 24 meist schon früher in verschiedenen Zeitschriften veröffentlichte Untersuchungen hauptsächlich lexikalischen Inhalts zu einem schmucken Bändchen zusammengefaßt, in dem er nach seiner bekannten frischen Art zu fünfzig Stellen des Alten und Neuen Testaments auf Grund sprachlicher und sachlicher Beobachtungen teilweise neue und interessante Erklärungen bietet.

Aus Horniss Ex 23, 27 f. wird Fallsucht (F. Delitzsch: panischer Schrecken), Jesaja glaubt 6, 5, er müsse schweigen, statt: er sei vernichtet, auf den Tisch Salomos kommt gebratener Kuckuck (barbur) 1 Kön 5, 2 f., der vermeintliche Wildesel ist in Wirklichkeit ein Zebra (paerae'), das Reittier des Friedensfürsten (auch Christi) ist kein Füllen, sondern ein Eselshengst Sach 9, 9; Mt 21, 2 nebst Par., Ginsterwurzeln werden nicht gegessen, sondern dienen angezündet zum Wärmen Job 30, 4, die Schlangen sind nicht klug, sondern scheu, Mt 10, 16, Fisch und Honig werden auch sonst im Altertum zusammen gegessen, Lc 24, 42, usw.

Nicht alles ist in gleicher Weise überzeugend, und öfter wird man wünschen, daß die vorgeschlagene Wiedergabe der Worte vor der etwaigen Aufnahme in die vom Verfasser zu erwartende Neubearbeitung des Lexikons von Gesenius noch einmal überprüft wird. Warum soll z. B. ein junger Esel, auf dem noch kein Reiter gesessen ist, nicht Füllen heißen? Anderem wird man gern und ohne weiteres zustimmen; z. B. Mt 3, 15 scheint der Hebraismus „(alles) wie es sich gebührt", kemišpat, statt „alle Gerechtigkeit muß erfüllt werden", überraschend klar und einfach. Auch ge'ūlīm

als Plurale tantum „Blutrache" (besser noch „Erlösung") ist einleuchtend, Jes 63, 4.

Es ist nur schade, daß die in der Schweiz erscheinenden Bücher hierzulande auf normalem Wege so schwer zu erreichen sind.

Bonn. F. Nötscher.

Das Neue Testament übersetzt und kurz erklärt. Herausgegeben von Alfred **Wikenhauser** und Otto **Kuss.** Regensburg, Gregorius-Verlag, vorm. Friedrich Pustet.

9. Bd. **Offenbarung des Johannes** übersetzt und erklärt von Alfred **Wikenhauser.** 1947 (143 S., gr. 8°). Kart. M. 6; gbd. M. 7,50.

1. Bd. **Das Evangelium nach Matthaeus** übersetzt und erklärt von Josef **Schmid.** 1948 (277 S., gr. 8°). Kart. M. 10; gbd. M. 12.

Vom Regensburger Kommentar zum NT wurden im Jahrgang 1941 dieser Zeitschrift (194/7) vier Bände angezeigt und willkommen geheißen. Nach einer durch die Zeitverhältnisse erklärlichen Pause von reichlich sechs Jahren liegen nun zwei weitere Bände vor, die Offenbarung des Johannes und das Evangelium nach Matthäus, beide in einer Gestalt, die glücklicherweise nichts davon verrät, in welcher Notzeit sie das Licht der Welt erblickt haben; denn das Papier ist einwandfrei, der Druck sauber und vorbildlich korrekt. Für die nächste Zukunft wird uns als Bd. 4 der Johanneskommentar angekündigt; die Bde. 7 und 8 mit dem Rest der paulinischen Briefe und den katholischen Briefen sowie ein Registerband sollen in naher Zukunft das Unternehmen beschließen.

1. Ohne Einschränkung kann Wikenhausers Erklärung der Apokalypse empfohlen werden. Die nüchterne, gediegene, umsichtige Art, die der Freiburger Vertreter des NT in seinen früheren Veröffentlichungen bekundet, zeichnet auch diesen Band in besonderer Weise aus. Selbstredend betrachtet W. die welt- oder kirchengeschichtliche Deutung als einen großen und verhängnisvollen Irrweg. Von der Erwägung ausgehend, daß diese Offenbarung für Zeitgenossen, die mit dem gesamten Urchristentum den Abschluß der Weltgeschichte in naher Zukunft erwarteten, als ein Trost- und Mahnwort geschrieben ist, gewinnt er einen festen Standpunkt. „Die heutige wissenschaftliche Bibelerklärung kennt nur drei Formen der Deutung: die endgeschichtliche, die zeitgeschichtliche und die traditionsgeschichtliche. Von diesen wird jedoch keine für sich allein dem Buche gerecht, sondern erst die Verbindung dieser drei Methoden ermöglicht eine sachgemäße Erklärung, soweit wir überhaupt dazu imstande sind. Denn das muß festgehalten werden, daß es bisher der Forschung trotz ihrer langen und hingebenden Arbeit nicht gelungen ist und kaum je gelingen wird, alle Rätsel des Buches zu lösen. Selbst über die Frage, von der die Gesamtauffassung der Apokalypse wesentlich abhängt, wer unter den beiden Tieren von Kap. 13 und Babylon zu verstehen sei, gibt sie keine einheitliche Antwort" (S. 20).

Eine Einleitung von 25 Seiten unterrichtet uns über die Eigenart der apokalyptischen Literatur, den Verfasser, Zeit und Ort der Abfassung, die verschiedenen Möglichkeiten der Deutung und die kanonische Geltung des Buches. Dann folgt S. 26—142 die Übersetzung und Erklärung, durchwoben mit wertvollen Exkursen über Themata, die erhöhte Aufmerksamkeit beanspruchen dürfen: die Form der sieben Briefe, Zum Aufbau der Apokalypse, Hades, Feuersee, Abyssus, die Deutung von Kapitel 11, die 1260 Tage, 42 Monate, 3½ Jahre, die beiden Tiere und die Stadt Babylon, die Geheimzahl 666, die Nerosage, das Geheimnis der sieben Köpfe des Tieres, die Idee des messianischen Zwischenreiches, das tausendjährige Reich der Apokalypse.

Nur für wenige Wünsche läßt das Buch Raum. Vielleicht war es nicht angängig, die Einleitung etwas zu erweitern. Für die Verfasserfrage wird man auf Bd. 4 verwiesen, aber es sollte hier wenigstens die Stilverschiedenheit zwischen Apok. und Joh.-Ev., die einem Literaten wie Dionys v. Alexandrien so groß erschien, daß sie ihm die Identität der Verfasser ausschloß, behandelt sein. Auch die hochinteressante Geschichte der Auslegung ließe sich doch wenigstens kurz skizzieren. Die Ausführungen über die kanonische Geltung (S. 23 ff.) dürften dem geschichtlichen Tatbestand nicht ganz gerecht werden.

2. Dem Matthäuskommentar von Schmid wird es an aufmerksamen Lesern nicht fehlen. Man nimmt das Buch mit Spannung zur Hand. Denn, um nur das Wichtigste herauszustellen: die kirchliche Überlieferung sieht in dem ersten Evangelium das ursprünglich aramäisch geschriebene Werk eines Apostels, und die neuere Forschung behauptet demgegenüber mit steigender Gewißheit, es setze sich in der Hauptsache aus zwei griechischen Quellenschriften, unserem Markusevangelium und einem Spruchbuch, zusammen.

Der Kommentar ruht offenkundig auf der Annahme, daß die letztgenannte Auffassung richtig ist. Wir werden keinen Widerspruch anmelden. In der Tat braucht man nur etwa den Text Mt 27, 1—26 neben Mk 15, 1—15 zu halten, um sich schnell davon zu überzeugen, daß Mk unmöglich von Mt, dagegen Mt sicher von Mk abhängig ist Denn der Mt-Text hat hier drei Erweiterungen, eine größere (3—10) und zwei kleinere (19. 24—25), in denen Jesus von dem Verräter, von der Frau des Pilatus und vom Statthalter selbst als schuldlos bezeugt wird, drei Stücke, die von der gleichen Hand geformt und — beim ersten Stück ist das besonders offensichtlich — in den Mk-Text eingesetzt sind. Aber gehen diese Stücke auf die Hand des Apostels Matthäus zurück? Kann man sich einen Apostel vorstellen, der schriftlich überliefertes Spruchgut so in den Mk-Text einfügt, wie es nach den Ausführungen Sch.s anzunehmen ist, bei seiner Arbeit Zusammengehöriges voneinander trennt, nicht Zusammengehöriges aneinandersetzt, 1, 8 Asaph (Sch. entscheidet sich für diese Lesart) und Asa verwechselt (S. 30), Schriftzitate bringt, die im AT nicht stehen (2, 23; die Übersetzung: durch „den" Propheten ist freilich ein Versehen, vgl. S. 42), gelegentlich auch ein Schriftwort falsch deutet, da er den Parallelismus membrorum im Prophetenspruch Zach 9, 9 nicht erkennt und höchst überflüssigerweise ein Füllen neben der Eselin laufen läßt (21, 5; S. 208), den Zacharias von 2 Chron 24, 22 mit dem kleinen Propheten (Zach 1, 1. 7) vertauscht (S. 229), 27, 7 ff. der falschen Lesart folgt (S. 256) und was dergleichen „läßliche Sünden" mehr sind? Wüßte ich auch nicht, was uns ein Recht gäbe, uns den Apostel als in jeder Hinsicht irrtumslos zu denken, so möchte man ihn doch gern von derartigen Fehlern frei sehen.

Ein Urteil bei solcher Sachlage wird nicht gerade erleichtert durch den Umstand, daß bereits unsere älteste Überlieferung bezeugt, Matthäus habe in einer semitischen Sprache sein Evangelium verfaßt; denn von diesem ist uns bekanntlich auch nicht ein einziger Originalsatz erhalten. „Nach einer Entscheidung der Bibelkommission muß daran festgehalten werden, daß der griechische Matthäus der Substanz nach mit dem aramäischen Original identisch ist. Die katholischen Ausleger stimmen darin überein, daß durch diese Entscheidung der griechische Matthäus nicht als eine wortgetreue Übersetzung des Originals bezeichnet werden will, und weisen darauf hin, daß der Ausdruck ‚der Substanz nach' der wissenschaftlichen Erörterung der synoptischen Frage einen gewissen Spielraum lasse" (S. 16). Wir Kirchenrechtler wären geneigt, angesicht der Tatsache, daß jede Nachprüfung des Sachverhaltes ausgeschlossen ist, so lange nicht ein unerwarteter Fund uns das Original wiederbringt, den Ausdruck

„Substanz" so stark als möglich zu betonen, d. h. ganz weitherzig zu deuten, damit wir freies Feld gewinnen.

In dem Spruchgut, das Mt und Lk über Mk hinaus gemeinsam haben, findet Sch. durchweg die ursprüngliche Form bei Lk, selbst in dem Fall Mt 3, 7 = Lk 3, 7, wo die nicht ganz liebevolle Anrede „Ihr (hochgelehrte) Otternbrut, wer hat euch gelehrt usw." sich an die Volksmassen wenden soll und nicht an die Adresse der Pharisäer und Sadduzäer, wie Mt sagt (S. 46). Meine Ausführungen über die Bergpredigt in der Bonner Zeitschr. für Theologie und Seelsorge 1, 123 ff., die erweisen wollten, daß dem dritten Evangelisten ein Text der Bergpredigt, wie man ihn in unserem griechischen Mt findet, vorgelegen hätte, haben Sch. nicht überzeugen können. Er findet es z. B. S. 39 beim Vergleich von Mt 5, 3 ff. und Lk 6, 20 ff. „von vornherein unwahrscheinlich, wenn nicht undenkbar, daß Lk von den acht bzw. neun Seligpreisungen, die Mt bietet, die meisten weggelassen und dafür die Wehe von sich aus hinzugefügt haben sollte". Aber wenn der Herr über die Form seines lebendigen Wortes ebenso streng wacht, wie der Knecht (Apok 22, 18 f.) über die Niederschrift seiner Enthüllung, so ist es ebenso schlimm hinzuzufügen als fortzunehmen. Und eines von beiden muß man doch wohl einräumen, denn die Ausflucht, Mt habe seine überschüssigen vier Seligpreisungen „aus anderen Zusammenhängen" eingefügt, ist zu billig und bequem, um ernst genommen zu werden.

Ein Vergleich der Parabel von den Talenten (Mt 25, 14 ff.) und den Minen (Lk 19, 12 ff.) dürfte lehrreich sein zur Erkenntnis des Ausmaßes von Veränderung, das gelegentlich wenigstens auch das Bestüberlieferte, das Herrenwort, erfahren hat. Kein Zweifel, daß es sich um das nämliche Gleichnis handelt. Aber wie verschieden ist sein Antlitz in den beiden Evangelien geworden. Geduldiges Studium ihrer Eigenart wird, glaube ich, in den weitaus meisten Fällen zu dem Ergebnis leiten, daß die ältere Fassung bei Mt zu finden ist. Ja ich sehe kaum etwas, was der Annahme im Wege steht, daß die fünf großen Redestücke dem Evangelisten in der gleichen griechischen Gestalt, wie sie auf uns gekommen sind, schriftlich vorlagen und von ihm unverändert übernommen wurden. Die feste Formel bei ihrem jeweiligen Schluß „Und es geschah, als Jesus diese Worte beendet hatte" (Mt 7, 28; 11, 1; 13, 53; 19, 1; dagegen 26, 1: „alle diese Worte") weist noch deutlich genug auf einen solchen Vorgang hin. Auch wüßte ich nichts, was uns hinderte, eine Bekanntschaft des Lk mit dieser Gestalt der Reden anzunehmen.

Die Exkurse des Bandes behandeln folgende Themata: Jesus der Nazoräer, die Eigenart und geschichtliche Glaubwürdigkeit der Kindheitsgeschichte des Matthäus, Jesus und das AT, die Ethik des Judentums und des Evangeliums, das theologische Problem der Bergpredigt, Evangelium und Welt, die Primatverheißung, der Lohngedanke im Judentum und in der Lehre Jesu, die Geschichtlichkeit der Auferstehung Jesu, der trinitarische Missions- und Taufbefehl. Im fünften Exkurs vertritt Sch. die Auffassung, schon der Wortlaut erweise die Forderungen der Bergpredigt „als wirklich ernst zu nehmende Gebote" (S. 113). Würde er uns etwa zu Mt 5, 40 nicht vorenthalten, daß Hemd und Mantel die beiden einzigen Kleidungsstücke waren, die der einfache Mann im Alltag trug, so könnte ein aufmerksamer Leser Klarheit darüber gewinnen, bis zu welchem Maße ein christliches Adamskind sich ausplündern zu lassen verpflichtet ist.

An Einzelheiten sei folgendes angemerkt: Sind nicht 2, 11 die Geschenke der Magier doch Opfergaben mit symbolischer Bedeutung? Ist Jesus „der von Anfang an von seinem eigenen Volke abgelehnte und verfolgte Messias" (S. 43)? Soll die Darstellung der Versuchungen Jesu 4, 1 ff. wirklich auf die Mitteilung Jesu zurückgehen? Von jüdischer „Predigt" in der Synagoge (S. 91) würde man besser nicht reden, da Predigt etwas ausgesprochen Christliches ist. Die Erklärung von Mt 10, 33 will nicht befriedigen. Ist die Weissagung des Isaias (Mt 11, 5) wörtlich zu verstehen oder vom Evangelisten so gedeutet worden, wie es bei Lk 7, 18 ff. offensichtlich geschieht? Die Tephillin wurden von den Juden nicht ständig getragen (S. 224). Zur Auffassung, der Zacharias von 23, 35 sei der im 9. Jahrh. ermordete (S. 229), will der Text „den ihr ermordet habt" nicht recht passen. S. 258 wird Mt 27, 25 richtig dahin gedeutet, daß die Menge sich bereit erklärt, die Verantwortung für die Hinrichtung Jesu zu übernehmen. Aber man erfährt nicht, was sie dann veranlaßt, selbst ihre Nachkommenschaft mit dieser Schuld zu belasten.

Auch dem Matthäuskommentar muß man das Zeugnis ausstellen, daß er die fleißige Arbeit eines kenntnisreichen Gelehrten ist. Man möchte ihm eine weniger befangene Haltung, etwas freimütigere Sprache wünschen. Auch das Los, vielleicht einige Unbill dafür zu erfahren, dürfte nicht schrecken. Nicht allein, weil ja (wie wir bei Sch. S. 137 lesen) das Martyrium zum Jüngerschicksal gehört, sondern schon deshalb, weil dem echten Gelehrten der Dienst an der Wissenschaft Gottesdienst ist und niemand so viel Grund und Recht zu solcher Auffassung hat wie der Theologe. Er kennt den herrlichen Spruch des alten Afrikaners, wonach die Wahrheit nur dann errötet, wenn man sie verhüllen will. Glauben wir nicht sagen zu dürfen, was wir denken, so haben wir die Pflicht zu schweigen, wenn anders wir uns nicht mitschuldig machen wollen, daß die christliche Religion mehr und mehr zum Feigenblatt und zu einer Angelegenheit der Kinder wird.

Bonn. Heinrich Vogels.

Klotzner, Dr. Hist. Eccl. Josef, **Kardinal Dominikus Jacobazzi und sein Konzilswerk.** Ein Beitrag zur Geschichte der konziliaren Idee. [Analecta Gregoriana. Vol. XLV. Series Facultatis Historiae Ecclesiasticae. Sectio B n. 6.] Romae, Apud aedes Universitatis Gregorianae 1948, 295 S.

In seinem Aufsatz über Giovanni Gozzedini, eines Konziliaristen am Hofe Julius II., (Römische Quartalschrift 47 [1939]) hat Hubert Jedin darauf hingewiesen, daß die Untersuchung der Konzilstheorie der Koryphäen der Papaltheorie um die Wende des 15. Jahrhunderts noch nicht in Angriff genommen worden ist. Es ist daher zu begrüßen, daß die vorliegende Arbeit in dieses von der Forschung bisher vernachlässigte Gebiet vorstößt und dankenswerte Aufschlüsse über die ebenso interessanten wie leidenschaftlichen Auseinandersetzungen zwischen den Anhängern der Papaltheorie und der konziliaren Idee in jener Zeit bietet.

Im Mittelpunkt der Arbeit steht die Persönlichkeit und das Werk des Dominikus Jacobazzi. Einer römischen, nur mäßig begüterten Adelsfamilie entstammend, war er durch Jahrzehnte als Uditore und Dekan der Rota, dann auch in andern kurialen Stellungen tätig; schließlich ist er bei der großen Kardinalspromotion, die Leo X. nach der Petrucci-Verschwörung vornahm (1. Juli 1517), ins Kardinalskollegium aufgenommen worden, dem er bis zu seinem Tode (1527 oder 1528) angehörte. Den Lebensdaten ist eine knappe Würdigung seiner Persönlichkeit angefügt: Ihm war eine streng kirchliche Gesinnung eigen; sie veranlaßte ihn gelegentlich zu scharfen Äußerungen über die kirchlichen Mißstände der Zeit, deren Beseitigung er nur durch ein Konzil für möglich hielt. Angesichts der damaligen Verhältnisse in Rom ist es nicht überflüssig hervorzuheben, daß ihm Politik gänzlich fern lag, er war lediglich Jurist als Gelehrter mit weit ausgebreitetem Wissen wie als in langjähriger kurialer Praxis bewährter Praktiker.

Der Hauptteil der Arbeit (S. 39—194) befaßt sich eingehend mit dem Hauptwerk Jacobazzis, dem Tractatus de concilio. Dieser war veranlaßt durch die Berufung eines Konzils nach Pisa zum 1. September 1511 seitens der mit Julius II. zerfallenen Kardinäle; nachdem Jacobazzi in den folgenden Jahren an dem Traktat noch weiter gearbeitet hatte, ist er erstmals 1538 in Rom gedruckt worden; weitere Ausgaben folgten dann in den großen Kon-

zilsausgaben. Die inhaltliche Wiedergabe der Darlegungen Jacobazzis erstreckt sich auf die Kapitel seines umfangreichen Werkes, in denen das Verhältnis von Papst und Konzil sehr einläßlich behandelt ist, sowie auf seine Ausführungen über das Pisanum, in dessen Beurteilung er seine theoretischen Anschauungen zu praktischer Anwendung bringen kann. In der kritischen Bewertung und der Würdigung der Bedeutung des Werkes des Kardinals vermag man dem Verfasser im allgemeinen zuzustimmen. Er ist bei aller berechtigten Anerkennung seines Wertes, der nicht zuletzt darin beruht, daß es dank der erstaunlich umfangreichen Heranziehung von kirchlichen und zivilen Rechtsquellen und von Schriften der Theologen und Kanonisten aus der Zeit der Reformkonzilien „einen sehr guten Einblick und Überblick über die gesamte Konzilsliteratur seiner Zeit und der Zeit vor ihm" (S. 184) gestattet, nicht blind für dessen erhebliche Schwächen wie etwa die mehr als einmal naiv anmutende Beweisführung und die Mängel, die sich bemerkbar machen, wenn geschichtliche Fragen zur Erörterung kommen; freilich sind diese Mängel nicht gerade sehr auffällig, wenn man die geschichtlichen Kenntnisse der damaligen Zeit in Betracht zieht und sich bewußt bleibt, daß Jacobazzi ganz ausgesprochen nur Jurist und Kanonist ist.

Daß die Frage, ob Jacobazzi Papalist war oder nicht (S. 187), glatt bejaht werden muß, ist eigentlich selbstverständlich, das ergibt sich aus seinem Werk ganz einwandfrei, vor allem aus seinen Darlegungen bezüglich der Superiorität des Papstes über das Konzil. Man kann aber auch zugeben, daß er nicht absoluter und extremer Papalist gewesen ist. Denn überzeugt von der Notwendigkeit der kirchlichen Reform, die man nur von einem Konzil erwarten dürfe, hat er immerhin dem Konziliarismus einige Zugeständnisse gemacht, die allerdings angesichts seiner Grundhaltung nicht sehr erheblich sind. — Der Hauptteil schließt mit einem Kapitel über das Verhältnis Jacobazzis zu den vorhergehenden und zeitgenössischen Kanonisten und anderen Autoren. Es sind mehr als zweihundert, die von ihm zitiert werden, sowohl alle bedeutenden Konzilaristen, mit denen er sich im allgemeinen polemisch auseinandersetzt, als auch Papalisten, von denen besonders der Dominikanerkardinal Johannes von Turrecremata für ihn eine große Autorität ist. Es ist berechtigt, wenn der Verfasser die Selbständigkeit und Unabhängigkeit Jacobazzis gegenüber all diesen Autoren betont; denn er schließt sich keinem völlig an und lehnt keinen in allem ab. Trotz der vorgebrachten Gründe (S. 194) hätte es sich aber doch empfohlen, in einem einleitenden selbständigen Kapitel einen zusammenfassenden Überblick über die papalistischen und die konziliaren Strömungen in der Zeit vor Jacobazzi zu geben. — Der Schlußteil (S. 195 ff.) bietet Notizen über das Leben und die Werke von drei Papalisten und sieben Konziliaristen aus der Zeit um das Pisanum und das Lateranense quintum; in kurzer Zusammenfassung wird der wesentliche Inhalt ihrer einschlägigen Schriften dargeboten. Von den beiden im Codex Barb. Lat. 843 der Vaticana überlieferten konziliaristischen Gutachten eines unbekannten Verfassers über die beiden Konzilien von 1511/12 wird das zweite S. 254/9 veröffentlicht. Beachtenswert ist die Feststellung, zu der die Gutachten des Barberini-Kodex, vor allem aber die Werke von Gozzedini und Ugoni, berechtigten, daß der Konziliarismus auch in Italien beträchtlichen Anhang hatte, wenn er auch nicht so verbreitet war wie in Deutschland und besonders in Frankreich. Und auch die im Schlußwort (S. 287) vorgetragene These, daß „die Theologen bei weitem mehr als die Kanonisten beigetragen haben, um dem Papalismus zum endgültigen Siege zu verhelfen", wird das Richtige treffen.

München. Franz Xaver Seppelt.

Herte, Adolf, **Das katholische Lutherbild im Bann der Lutherkommentare des Cochläus.** Münster (Westf.), Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung o. J. [1943]. I. Bd. XXV u. 332 S.; II. Bd. IX u. 369 S.; III. Bd. X u. 305 S. gr. 8°.

Im Jahre 1935 veröffentlichte H. seine ausgezeichnete Arbeit über die Quellen zum Lutherkommentar des Joh. Cochlaeus (Die Lutherkommentare des J. C. Kritische Studie zur Geschichtschreibung im Zeitalter der Glaubensspaltung = Ref.-gesch. Studien und Texte H. 33; von uns fernerhin mit LC angeführt); in der allerletzten Anmerkung dieses Buches, dessen wichtigster Teil in dieser Zschr. 36 (1937) Sp. 282 (v. Hub. Jedin) als „wahrhaftes Wunderwerk kritischer Arbeitsleistung" gerühmt wird, verheißt H. eine Studie, die den übermächtigen Einfluß der Commentaria auf das katholische Lutherbild erstmalig ans Licht rückt. Diese „Studie" hat sich im Lauf der Arbeit zu einem dreibändigen Werk ausgeweitet, in dem nun tatsächlich „die ganze Tragweite des polemischen Lutherbildes" (ThR a. a. O. 283) sichtbar wird, wie es am frühesten „die grandioseinseitige, aus der Leidenschaft des Kampfes geborene Betrachtungsweise" (LC S. 328) des „zwar glaubenswarmen, ernsten, wahrheitsliebenden, opferbereiten" (A. Herte in LThK II, 999), aber auch „von maßloser Erbitterung erfüllten", „für die erschreckend einseitige Tendenz seines Tuns blinden" (LC 329), fanatischen Reformationsgegners (daß ihm „die Leidenschaftslosigkeit des echten Historikers fehlt, wenn er auch über vieles sehr gut unterrichtet war", bemerkt auch der ruhig abwägende Überblick von Th. Kolde in REprThK IV³ [1898] 199) umrissen und aufgebaut hat.

Der 1. dieser neuen Bände (fernerhin mit LB I, II, III zitiert) bespricht die deutsche und die ausländische katholische Literatur von der Mitte des 16. Jahrh. bis zur Mitte des 18. Jahrh., der 2. die deutsche Lutherliteratur von der Mitte des 18. Jahrh. bis in die neueste Zeit, der 3. endlich die Lutherliteratur des gleichen Zeitraums in den außerdeutschen Ländern, besonders in Frankreich und Italien. Der Begriff der kath. Lutherliteratur ist dabei ziemlich weit gefaßt: Er umschließt nicht nur das Schrifttum über M. L. oder über die Reformation und ihre Geschichte, sondern dehnt sich auf die großen Kirchengeschichtsdarstellungen, auf wissenschaftlich-kirchengeschichtliche Lehrbücher, auf die populäre Kirchengeschichte, auf die Werke zur Papstgeschichte, auf die theologischen, historischen und allgemeinen Enzyklopädien aus; er umfaßt ferner auch das ganze kontroversistische Schrifttum (wobei die Kontroversisten aus dem Jesuitenorden wieder besonders herausgehoben werden, LB I, 91 ff.) und die „Ketzerkataloge" (LB I, 152 ff.). Hätte die staunenerregende Fülle, die H. aus allen diesen Gebieten und Richtungen zusammenbringt, noch vermehrt werden können? Vielleicht durch die belletristische und pseudobelletristische Literatur (à la Bolanden!), wie sie besonders in der apologetisierenden Periode des späten 19. Jahrh. offiziell gefordert und gefördert wurde und das Gewissen, Wissen und Denken des kath. Volkes auch, wenn nicht sogar nachhaltiger beeinflußt hat als selbst populäre Geschichtsdarstellungen oder Traktätchen, soweit das volkstümliche oder vulgäre Lutherbild nicht allein schon von der mündlichen Tradition weitergegeben und aufrechterhalten wurde? H. hat mit Recht auf eine solche Erweiterung verzichtet: sie wäre ins Uferlose geraten und hätte nichts Neues und Wichtiges ans Licht gebracht; und auch diese Literatur hätte ihr Dasein und ihre Nahrung im wesentlichen nur dem verdankt, was mit wenig Unterbrechung von der reformatorischen und gegenreformatorischen Kampfzeit her in dem von H. gesammelten und gesichteten Schrifttum weiterlebt.

Es ist eine ungeheure Menge von Autorennamen und Titeln, die der Vf. aus allen Jahrhunderten und allen europäischen Ländern aufruft — zum Teil aus völliger Vergessenheit. Unmöglich ist es, auch nur alle einigermaßen charakteristischen Namensträger hier zu wiederholen, angefangen bei den gegenreformatorischen Fechtern Kaspar von Gennep (LB I, 11 ff.) oder (dem wichtigsten Mittler zwischen C. und den Späteren!) Laurentius Surius (LB I, 17 ff.) bis herauf zu Döllinger (LB II, 128 ff.), mit welchem freilich nach S. Merkle, Wiederum das Lutherproblem (Hochland IX, 2 [1912] S. 229), „die strenge wissenschaftliche Forschung über die Reformationsgeschichte einsetzt", der aber damals doch auf evangelischer Seite tiefe Entrüstung und helle Empörung auslöste (LB II, 128) und nach H. unbestreitbar „von leidenschaftlicher Parteilichkeit erfüllt" war; ferner bis zu Denifle (LB II, 328 ff.), dessen grobe, heftige Sprache (nach Merkle a. a. O.) „sich allzuweit von der Ruhe und Objektivität des Historikers entfernt" und der „durch seine ungeschlachten, garstigen Töne des Grobianismus" (LB II, 330) seinen guten wissenschaftlichen Ruf und die wertvolle (nach Merkle „unvergängliche") dogmengeschichtliche Seite seines Werkes aufs Spiel setzt; und schließlich bis herauf zu H. Grisar (LB II, 351/2), der zwar mit den Lutherlegenden und schmutzigen Fabeln der Vergangenheit aufräumt (354) und vom derben, polternden Gezeter Denifles höchst angenehm absticht (355), der aber doch auch noch in seinem großen Lutherwerk „die unwillkürliche Neigung hat, den Reformator mit einem feindseligen Affekt zu werten", nachdem er in früheren Arbeiten (LB II, 171 ff.) den Schauermären selbst „noch reichlich seinen Tribut entrichtet hatte". Innerhalb dieser Grenzen, die 4 Jahrhunderte auseinanderliegen, tauchen neben vielen unbedeutenden Namen auch solche auf, deren Träger als katholische Geistesmänner überhaupt oder besonders in der historischen (speziell antiprotestantischen) Literatur eine große Rolle spielten. Wir können nennen Stanislaus Hosius, Wilhelm van der Lindt, Joh. Pistorius, Rob. Bellarmin, Jakob Gretser, Adam Tanner, L. A. Delrio, A. Possevinus, Bossuet, den unseligen Weislinger, H. Sedulius, Fl. de Raemond, L. Maimbourg, A. Bzovius, C. Baronius, Anselm Desing, Martin von Cochem, Hergenröther, J. Annegarn, Jos. Edm. Jörg, P. Majunke, A. M. Weiß, Alfons M. de Liguori usw. Wir konnten aus der mächtigen Zahl wirklich nur ein paar Namen herausgreifen. Fast sie alle und fast alle kleineren und unbekannteren Namen einigt nach H.'s sorgfältig charakterisierenden Analysen die gemeinsame Tendenz der Ablehnung und des Kampfes, eines z. T. erbitterten und häßlichen Kampfes, dessen Waffen meist um so gröber und häßlicher sind, je schwächer die Geister und die Fähigkeiten der Anstürmenden sind; zu diesen Waffen gehört fast durchweg die Entstellung, Verzerrung, Verlästerung und Beschmutzung der Persönlichkeit Luthers. Nur wenige Lichtblicke kann H. in diesem großen Dunkel aufzeigen; Namen wie Franz von Sales (I, 138 ff.), Ulenberg (I, 196), du Pin (I, 253), Lorichius (I, 211), Feyoo (I. 331), Beeker (II, 13), Möhler (II, 245) oder der des unter Mazzinis Einfluß stehenden Amelii (III, 207) heben sich — natürlich vor der neuesten Zeit — vorteilhaft und leuchtend ab von der grauschwarzen Färbung, die im allgemeinen herrscht.

Vor allem sind es die Kreise der kath. Aufklärung und der (mit ihr vielfach verwandten!) Romantik, die in dieser Beziehung eine Besserung und einen Aufwärtszug bedeuten; H. kann Männer wie Hortig (II, 24), S. P. Widmann („in urbanem und versöhnlichem Tone" (II, 116), Stolberg (II, 23), Kl. M. Hofbauer (II, 290) oder J. v. Eichendorff (II, 292) herausheben. Den Namen von J. M. Sailer können wir hier ergänzen. Seine Toleranzidee, sein Bestreben, die bestehende Trennung unter den Konfessionen durch die christliche Liebe zu überbrücken und „der Marksteine unbeschadet einander brüderlich zu unterstützen in Bekämpfung des Antichristentums", lag der Streit um Luther völlig fern; ja, Savigny schreibt in einem Brief vom 4. II. 1810: „Ich habe nie den hohen herrlichen Sinn Luthers mit mehr Gefühl anerkennen sehen als von diesem Manne (Sailer), der von ganzem Herzen Katholik ist". H. nennt (II, 270 ff.) auch Görres mit Äußerungen von 1821 und 1825 unter diesen Lichtblicken, mit Recht. Freilich, die Hist.-pol. Blätter, die G. dann nach dem Kölner Ereignis von 1837 in München gründete, bedeuten von neuem den Kampf und verdunkeln, in engstem Zusammenhang damit, auch wieder das katholische Lutherbild: Es ist — um es mit bayerischen Verhältnissen zu charakterisieren — der Übergang von der Schule Sailers zur Schule Reisachs, und es wäre, gerade von hier aus gesehen, eine aus dem unendlichen, von H. erschlossenen Material erwachsende, reizvolle Aufgabe, nun den Wechsel in den Farben des Lutherbildes in Angriff und Abwehr aus den allgemeinen geistesgeschichtlichen Erscheinungen und Reaktionen heraus verstehen zu lernen. Bei Görres und seiner Zeit ist dieser Wechsel von der Irenik zur Polemik besonders deutlich. Neben der ausgehenden Sailerschule steht schon wieder eine Kämpfergeneration, und der feinsinnige Domdekan Diepenbrock läßt in seiner Trauerrede auf den verstorbenen Regensburger Bischof Schwäbl, dessen letzte Tage durch die „Münchener Ereignisse" um den fanatischen Prediger Eberhard und seinen Anhang sehr getrübt waren, den Toten an die Lebenden wie zum Vermächtnis die Mahnung richten, doch nicht mit den „vergifteten Waffen" des Hasses und der Verleumdung zu kämpfen. Die Zschr. f. Prot. u. Kirche, die N. F. II (1841) S. 332 diese im Sailergeist gesprochenen Worte wiedergibt, muß sich dann N. F. VII (1844) in mehreren Fortsetzungen „Apologetisches über Luther und Luthertum" gegen den Regensburger Domprediger A. Westermayr wehren, der anläßlich einer Schrift von Pfarrer Linde über die kirchliche Reformation zu Regensburg (1843) mit einer heftigen Gegenschrift geantwortet hatte; die Person Luthers war auch hier, wie damals öfter (vgl. E. Dorn, Zur Geschichte der Kniebeugungsfrage und der Prozeß des Pfarrers Volkert in Ingolstadt. Beitr. z. bayer. Kirchengesch. V [1899] S. 11) mit Hohn und Lästerung überschüttet worden.

Es ist das Hauptziel des Vf., das meist falsche, verzerrte und lieblose Lutherbild der Jahrhunderte, dessen Gestalter und Verbreiter er oft mit den verdammendsten Epitheta zu charakterisieren sich gezwungen fühlt, zu messen an dem ersten, das aus katholischer Feder in die Welt gegangen ist, eben dem Bild in den Kommentaren des Joh. Cochlaeus; und es ist in der Tat überraschend, wie stark und wie häufig sich das spätere Bild auf die von C. gezeichneten Züge und Umrisse zurückführen läßt. Freilich ist es nicht so, daß *jede* Entgleisung, *jede* entstellende Übertreibung, *jede* Beschimpfung und *jeder* „Wahnwitz" der Späteren unmittelbar aus C. geflossen ist; der Satz: „Fama crescit eundo" erfährt in der Geschichte des kath. Lutherbildes eine ausgezeichnete Illustration. An den bewußt ausladenden Heftigkeiten, an dem vielfach zu rüden und in maßlosen Haß gesteigerten Ton der späteren Polemik ist oft nicht C. schuld, den ja H. selbst (LC 338) mehrfach gegen den Vorwurf der bewußten „Lüge" in Schutz genommen hat. Es ist manchmal gerade, als ob die *gröbsten* Verzerrungen und Besudelungen des Lutherbildes *gegen* das Zeugnis des C. stünden, so besonders die häßlichen Mären, die von einzelnen Autoren über den Tod des Reformators verbreitet und die gelegentlich auch im kath. Volk, wie ein niederbayrischer Spottvers besagt, stark im Schwange waren; hier muß C. — z. B. von Nik. Paulus — sogar zum Kronzeugen gegen die Lügen, besonders die von Bzovius in die Welt gesetzte Lüge vom Selbstmord Luthers, angerufen werden. Wenn aber auch solche und ähnliche krasse Verstöße und Hyperbeln von der Bahn des C. abweichen, so liegt doch auf *dieser* Bahn schon das Material, das die Späteren zum allergrößten Teil — mitunter schamlos — benützen und ausnützen. C. liefert trotz seines „Willens der Wahrheit zu dienen" (LC 338), trotz seiner „wahrheitsliebenden Haltung" (LC 239), trotz der „glaubwürdigen Wiedergabe seiner Gewährsmänner" (LC 239) eben doch eine Kampfschrift, vielfach in „Eile und Oberflächlichkeit geschrieben" und vor allem mit der *einen* Tendenz, den Gegner herabzusetzen. Das Buch

„gehört in die Welt des ma. Haders" (so O. Scheel, M. L. Vom Katholizismus zur Reformation II [1917] S. 5), es war der typische Boden für leichtgläubige Rezeptionen, schiefe Urteile und bösartige Fehlschlüsse. Die wenigsten freilich schreiben ihn unmittelbar aus; die allermeisten leben von Zwischenhänden (etwa Surius oder Maimbourg u. a.); aber die erste literarische Fixierung der antilutherischen häßlichen Züge im kath. Lutherbild geschah doch in den meisten Fällen durch C. Aus LC haben wir die wichtigsten Punkte dieses „Kampfbildes" (so S. 272) gewonnen, die dann fast durch die ganze katholische Literatur wandern, etwa: die Namensänderung (Luther aus Luder), sein gutes Mönchsleben, aber doch sonderbares Wesen im Kloster (vgl. Scheel a. a. O.), der heimliche Verkehr mit dem Teufel (vgl. dazu schon die kritischen Bemerkungen Hist.-pol. Bl. 2 [1838] S. 251), die Promotion mit den unterschlagenen Geldern, der Neid der Augustiner auf die Dominikaner als Grund des Ablaßstreites (vgl. LC 151 ff.), eine sich besonderer Beliebtheit erfreuende „Greuellüge", das falsche Spiel mit Cajetan und Leo X., die Leipziger Disputation und L.'s Ausspruch: „Die Sache ist um Gottes Willen nicht angefangen . . ." (vgl. LC 160, jetzt die Deutung von Grisar I, 299 ff.), die Bannbulle, das Verhalten auf dem Wege zum und auf dem Wormser Reichstag, der Aufenthalt auf der Wartburg und die fehlerhafte Übersetzung des NT, die Stellung zum und der Stellungswechsel im Bauernkrieg (LC 286. 292), die Invektiven gegen Papst, Bischöfe, Priester und kath. Fürsten (Heinrich VIII., Georg von Sachsen), die „sakrilegische" Hochzeit während des Bauernkrieges (LC 292), die Beschimpfungen gegen Sakramente und Messe; L.s Hochmut und Heuchelei in seinem Schrifttum, seine Aufsässigkeit gegen Kaiser und andere Obrigkeit, sein Eintreten für die Türken, endlich sein Ableben und (häufig im Zusammenhang damit) seine Freude am guten Essen und Trinken. Wohl hat nicht jeder spätere kath. Historiker oder Schriftsteller alle diese Einzelzüge übernommen; aber wo einer oder einzelne auftauchen, tragen sie in den allermeisten Fällen die Tradition des C. weiter: Er legte den Samen zu den späteren Schößlingen, die freilich oft genug in argen Wildwuchs ausarteten und mit noch weiteren Giftkräutern mannigfach durchsetzt waren.

Es fragt sich allerdings, ob gewisse Urteile, in denen Spätere mit C. übereinstimmen, unter allen Umständen auch aus C. stammen müssen, ob also Übereinstimmung ohne weiteres auch Übernahme bedeutet; diese Frage ist wohl dort am meisten berechtigt, wo sich solche Urteile auch außerhalb des spezifisch katholischen Lutherbildes finden. So erscheint die Eßlust (ob historisch oder nicht, tut hier nichts zur Sache) nicht bloß bei den Gegnern, wie etwa Jakob Gretser SJ (vgl. LB I, 100; vgl. auch A. Dürrwächter, J. G. und seine Dramen [1912] S. 63 A. 4), sondern fast sprichwörtlich in Goethes Faust; ist sie hierher auch aus C. eingewandert? Oder wenn gewisse Autoren Luthers „Unfehlbarkeitsdünkel" (II, 347), sein „trotziges Selbstgefühl" (II, 366), seinen „Despotismus" (III, 44) gegen die eigene Umgebung, namentlich in theologicis, verdammen und hierbei mit C. in gleichem Schritt gehen (III, 237), ist dann auch der Engländer W. Roscoe ein C.-Nachbeter, der (Leben und Regierung Leos X. übers. v. Glaser III [1818] S. 241—43) ebenso von dem „steifsinnigen Beharren Luthers bei seinen einmal angenommenen Meinungen", seiner „eigensinnigen Beharrlichkeit" redet? Besonders problematisch ist diese Frage beim Bauernkrieg. Gewiß: C. hat Luther stets für den Ausbruch dieses Kampfes verantwortlich gemacht, omnia in Lutherum ipsum retorquens ex propriis eius scriptis (De act. et scr. Luth. [Mainz 1549] p. 113); für C. ist er es (p. 318), cuius rebelli ac seditiosa concitatione tam multa milia hominum et corpore et anima in aeternum perierunt; L. (p. 117) ist omnium eiusmodi malorum miseriarumque et calamitatum causa aut saltem origo et occasio gewesen.

Es ist aber doch zu erwägen, ob es immer und überall und nur der Einfluß des C. gewesen ist, der die späteren Autoren zu ihrem Urteil über das Verhältnis Luthers zum Ursprung des Bauernkriegs veranlaßt hat, ob es nicht auch andere Kanäle gab, ob C. allein diese Meinung geschaffen hat. Der Raum dieser Besprechung verbietet es, näher auf dieses Problem einzugehen, es kann demnächst vielleicht an anderer Stelle erörtert werden. Ähnlich ist es wohl bei der persönlichen Stellung L.'s zum Bauernkrieg selbst, vor allem bei seinem „Stellungwechsel"; auch hier kann nicht durchwegs C. für alle Späteren verantwortlich gemacht werden, die an der Schrift „Wider die mörderischen . . . Bauern" Anstoß nahmen, ihren Inhalt und ihre Bedeutung konnte jeder ohne C. kennen. Auch wenn C. die Hochzeit L.'s noch während des Kriegs zum Gegenstand einer heftigen Invektive macht, so ist er nicht der einzige, der diesen Tadel und Abscheu der Nachwelt übergeben hat; auch andere Zeitgenossen, z. B. Melanchthon, haben den Zeitpunkt verurteilt. Schließlich ist auch das für L.s Heirat angewandte Beiwort „sakrilegisch" nicht immer und unbedingt auf C. zurückzuführen (vgl. z. B. LB III, 185 ff.); das lag für jeden kath. Theologen nahe (vgl. E. Eichmann, Kath. Kirchenrecht I, 152); keiner brauchte zu diesem Urteil den C. — Daß viel spätere Autoren beim Bericht über den Tod Luthers über C. weit hinausgingen und zum Teil zu ganz häßlichen Übertreibungen und Lästerungen kamen, hat H. selbst an mehreren Stellen (z. B. I, 191; III, 260, 282) betont. Wir dürfen hier vielleicht auch auf die Zusammenstellung in Walchs Lutherausgabe XXIV, 842 und nach ihr auf Zschr. f. Prot. u. Kirche N. F. VII (1844) S. 290 verweisen, wo auch einige bei H. nicht erscheinende Namen auftreten. Zu anderen Übertreibungen gegenüber C. vgl. Herte LB III, 185 f. — Interessant ist auch Folgendes: LB III, 180 meint H., daß „grotesker Weise" sogar ein David Hume sich die Mär vom Neid der Augustiner gegen die Dominikaner als Anlaß zur Reformation (vgl. LC 151 ff.) angeeignet habe „unter dem Einfluß des C." Es mag wirklich sein, daß C. diese „Greuellüge" des Hier. Emser wie so manches andere literarisch fixierte und so die Weitergabe über verschiedene Vermittler hin verursachte, aber es ist nicht grotesk und nicht zu verwundern, daß gerade die Aufklärung sich solcher Nachrichten bediente. Ihrem Pragmatismus kam es darauf an, auch die Reformation aus rationalistischen oder materiellen Grundlagen zu erklären (vgl. schon Hist.-pol. Bl. 2 [1838] S. 251), und die wiedererstarkende ev. Kirche des 19. Jahrh. klagt ebenso bitter gegen die „Verunglimpfungen" durch den „rationalistischen Unglauben" der Aufklärung (vgl. Zschr. f. Prot. u. Kirche I [1838] S. 125) wie der Katholizismus. Das niedere, unreligiöse Motiv der Ordenszänkerei und damit die Ausschaltung des Religiös-Reformatorischen paßten ausgezeichnet in den aufklärerischen Rahmen, ähnlich wie später die marxistische Geschichtsauffassung zu gleicher Zeit die katholische Kirche lediglich als ökonomisches Phänomen und die Reformation als bloßen Wirtschaftskampf dargestellt hat: auch hier das Interesse, das religiöse Element aus der Entstehungsgeschichte der Reformation auszuschalten (vgl. F. X. Kiefl, Martin Luthers religiöse Psyche. Hochland XV, 1 [1917] S. 7).

Die inhaltsreichen und zahlreichen Anregungen, die uns das Werk H.'s gibt, sind allein schon ein Zeichen für seine Bedeutung. Freilich geht seine Wichtigkeit und sein Wert noch weit darüber hinaus. Wir können diesen Wert vielleicht nach drei Richtungen hin festlegen: 1. Die bibliographisch-literarhistorische Bedeutung. Wie schon erwähnt, macht uns H. mit einer staunenerregenden Fülle von Autoren und Werken bekannt; das große Register im 3. Bd. bringt 892 Namen (in den allermeisten Fällen Autoren)! Doch damit nicht genug: Die Werke sind nicht nur genannt und analysiert, sondern auch nach ihrer Herkunft und ihrer Höhe charakterisiert und in ihren Schicksalen (z. B. hinsichtlich der späteren Auflagen) verfolgt. Wir haben ohne Zweifel die bisher vollständigste Geschichte des kath. Schrifttums über Luther vor uns, die sich z. Z. denken läßt. Dabei verliert der Vf. seine eigentliche Aufgabe, die Nachwirkung des C.schen Lutherbildes — und man muß hervorheben, das dies seine Aufgabe ist — nirgends aus dem Auge; es hängt dies mit dem zweiten Vorzug aufs engste zusammen. 2. Die methodologische Bedeutung. Die eindringende Betrachtungs- und Forschungsweise H.'s ist ein Musterbeispiel für eine gediegene, sachkundige und historisch-feinfühlige Quellenuntersuchung; die Abhängigkeitsfeststellung bei den Quellen ist ja (vgl. W. Bauer, Einführung in das Studium der Geschichte [2] [1928] 210 ff.) einer der wichtigsten Bestandteile der Quellenkritik. Hier werden die von C. gelieferten Motive, ihr Gleichbleiben, ihre Wandlungen, ihre Übertreibungen

usw., durch vier Jahrhunderte hindurch in allen Ländern Europas verfolgt. Sowohl was den Umfang als was die Art dieser zum allergrößten Teil überzeugenden Darlegungen betrifft, wird man in Zukunft in jeder Einführungsvorlesung auf diese Bände hinweisen können als vorbildliche Abhängigkeitsforschung. 3. Die grundsätzlich-aktuelle Bedeutung. Wie schon Diepenbrock geklagt hat, waren die alten Waffen, mit denen die kath. Polemik gegen Luther und die Reformation anging, großenteils vergiftet; die Behauptung, daß bei der Reformation — und vor allem bei ihrem größten Vertreter — lauter niedrige, selbstsüchtige, unedle Beweggründe mitspielten, war weithin die Grundlage und Grundfarbe des kath. Lutherbildes und hat den konfessionellen Kampf oft maßlos verbittert (vgl. Kiefl a. a. O.). Nun zeigt die Entwicklung unter dem Einfluß der wissenschaftlichen Geschichtsforschung im 19. Jahrh. sicher einen Aufstieg: Ohne Zweifel ist es ein auch von evangelischer Seite (z. B. W. Koehler) anerkannter Fortschritt von Döllinger zu Denifle, von hier zu Grisar, zu Kiefl und endlich zum tiefdringenden Werk von J. Lortz, Gesch. d. Ref. in Deutschl. (1939). Auch die unbarmherzige Wahrheitsliebe des H.'schen Werkes wagt und vollzieht einen gewaltigen Schritt zur Entgiftung des Gegensatzes und damit zur Verständigung. Man denkt unwillkürlich an das Wort: „Die Wahrheit macht euch frei." Hier geschieht die kühne Tat einer Befreiung von jahrhundertaltem Ballast, der auf der einen Seite die Augen verdunkeln und auf der anderen Seite den Glauben an die Licht- und Lieblosigkeit des gegnerischen Lagers großzüchten und erhalten mußte. Wenn erst der letzte Ursprung des alten, trüben Schmutzes und die Art seiner gehässigen und doch so trägen Weiterwanderung aufgezeigt ist, dann ist es um so leichter, ihn zu meiden und abzulehnen. Und wenn dann auch, wie dies etwa schon von O. Scheel (a. a. O. II, 9 ff.) ganz meisterhaft geschehen ist und wie dies auch z. B. Koehler und Kalthoff verlangen (vgl. S. Merkle, Das Lutherbild in der Gegenwart. Hochland 20, 1 [1922/3] S. 544/549), von der reformierten Gegenseite her mit gewissen Legenden und Auffassungen ins Gericht gegangen wird und man „über die Umgangssprache" des 16./17. Jahrh. (Merkle a. a. O. S. 551) hinausgekommen ist, so wird das theologisch-historische Gespräch über die Kirchentrennung sich zweifellos in klaren und ruhigen Bahnen bewegen und damit dem Frieden dienen können. H.'s Werk, die rückhaltlose, schwere Anklage gegen die kath. Reformationsgeschichtsschreibung der letzten Jahrhunderte, erinnert in dem Ernst und in der Aufrichtigkeit von Ursprung und Ziel an das große Bekenntnis, das Papst Hadrian VI. 1522 auf dem Nürnberger Reichstag durch seinen Legaten Chieregati über die Verfehlungen und Mißbräuche der kirchlichen Vergangenheit vortragen ließ. Die Zeit ist inzwischen eine andere geworden, so daß vielleicht dieser neue Reinigungsversuch ein günstigeres Echo findet als jener.

Passau. Anton Mayer.

Konrad, Joachim, **Schicksal und Gott.** Untersuchungen zur Philosophie und Theologie der Schicksalserfahrung. Gütersloh, Bertelsmann 1947, 366 S., gbd. M. 16,—.

Hat man dieses Buch zur Hand genommen, wird man es bis zu Ende durcharbeiten. Der Gegenstand drängt dazu, aber auch die in sich geschlossene, ebenso tiefschürfende wie anregende Darstellung des Verfassers, der seine Gedankenführung durch schlagende Beispiele zu beleben weiß, sich mit wenigen Anmerkungen begnügt (die Literatur ist ja fast allen heutigen Autoren in Deutschland nur sehr beschränkt zugänglich) und mit Recht auf ein Register verzichtet. Denn man muß hier schon das Ganze lesen, um den Sinn des Ganzen zu treffen. Der Druck ist sorgfältig, kleine Versehen sind selten. Natürlich hat der aufmerksame Leser zu manchem Satz eine Einwendung oder Ergänzung, allein das fällt — zumal an dieser Stelle — nicht ins Gewicht bei einem Bekenntnisbuch, das, geschrieben 1945/6 in dem zerstörten und besetzten Breslau, so aktuell und so persönlich die Schicksalsfrage aufwirft.

Was ist Schicksal (= Sch.) oder richtiger im Sinne des Autors: Was ist Sch.erfahrung? Darauf gibt er eine formal-philosophische und material-theologische Antwort. Die erstere wird, um alle „Formelstarrheit" abzuwehren, vom Ich, vom Ereignis und von der Sch.macht her erarbeitet (97 f.). Die letztere lautet: „Sch. ist der uns von Gott zugewiesene Moment unserer persönlichen Raumzeitlichkeit als nunc aeternum, als Moment der Ewigkeit, verstanden" (336 f.). Die philosophische Analyse (13—204) erschien dem Verf. um der Sauberkeit der Erkenntnis willen notwendig, denn sie war ihm von keinem Vorgänger abgenommen, und eine schnell hingeworfene Definition des Sch. wollte ihn nicht befriedigen (207). Ohne Philosophie keine Theologie. Dem stimmen wir völlig zu. Aber es kommt darauf an, welche Theologie man vertritt. Und die Philosophie wird auch hier von der Theologie her gelenkt. Man könnte beide bei K. Existenzialismus nennen. Er ist der platonisch-aristotelisch-thomistischen Seinsphilosophie ebenso abgeneigt wie der „natürlichen Theologie". Der philosophische Teil ist weithin durch Kant bestimmt, der theologische durch Luther, Calvin und die dialektische Theologie, ohne daß sich der Verf. der Selbständigkeit des Urteils begäbe und ohne daß er die Einsichten, die andere, namentlich Leibniz und Pascal gewannen, für die Sch.frage gering anschlüge. Indes, es geht ihm nicht um das „Wesen" Gottes, der Gnade, der Sünde, der Freiheit, der Offenbarung und schließlich des Sch., nicht um jenes „Sein", auf das doch auch die Dialektik eines Leibniz und Pascal zielt, sondern um das Betroffensein, Geworfensein, Ergriffensein, Angesprochensein vom Worte und Geiste Gottes (ökonomische Trinität), um Erlebnis und Ereignis, um den „Willen Gottes". Dabei ist K. weit davon entfernt, einem philosophischen Subjektivismus und Psychologismus beizupflichten — die subjektiven Momente der Sch.erfahrung werden eher zu wenig als zu viel berücksichtigt — oder sich mit der Erlebnistheologie eines Rudolf Otto zu begnügen. Das erlaubt die Mächtigkeit des Sch., unter dem wir stehen, nicht; das ist einem Philosophen und Theologen nach Nic. Hartmann, Jaspers, Heidegger, Barth, die „die Wendung zum Objekt" so nachdrücklich vollzogen, unmöglich.

Am Säkularismus und Materialismus, an kurzschlüssigen Sch.bestimmungen landläufiger Art, an Fehlentwicklungen innerhalb der protestantischen Theologie und Frömmigkeit wird offen Kritik geübt, die Abweichung von der katholischen Sicht der Dinge, die dem Verf. so gut wie uns bewußt ist, wird nur ganz vereinzelt ausgesprochen („Fegfeuer" und Mystik werden im Gegenteil positiv gewürdigt und manche katholische Namen mit Hochachtung erwähnt). So wollen denn auch wir nicht in eine Auseinandersetzung mit den philosophisch-theologischen Grundlagen des Buches eintreten, die zudem im Rahmen einer Besprechung ungenügend und leicht mißverständlich ausfallen müßte, sondern wir wollen dem Verf. Dank sagen für diese reiche, tiefe, christliche Antwort auf die alle Menschen und alle Deutschen bedrängende Sch.frage und wollen seinen Aufruf zu gründlicher Selbstprüfung und gläubiger Überwindung der Sch.drohung nicht überhören.

Landsberg (Lech). A. Anwander.

Schmaus, Michael, Vom Wesen des Christentums. Westheim bei Augsburg, Wiborada-Verlag (Abteilung Gangolf Rost), 1947 (232 S.).

Schmaus legt hier die ein wenig erweiterte Wiedergabe der Vorlesungen, die er im W.-S. 1945/46 an der Universität München für Hörer aller Fakultäten gehalten hat, einer größeren Öffentlichkeit vor. Die Darlegungen sollen in erster Linie der Besinnung auf den geistigen Standort dienen, an welchem wir auch nach dem Zusammenbruch weiter zu existieren vermögen. In zwölf Vorträgen entwirft der Verfasser einen Überblick über das Christentum von fundamental-theologischen wie dogmatischen Aspekten her. Bereits im ersten Vortrag „Aufriß des Christentums" schlägt er das Grundthema an, das er dann in einer sprachmeisterlichen und stets fesselnden Form in den einzelnen Bezügen immer neu anklingen läßt: Das innerste Geheimnis des Christentums ist die in der Welt erschienene Person gewordene Liebe Gottes. Nicht etwa bloß Zusammenfassung von Heilslehren, auch nicht eine besondere Form von Sittlichkeit, nicht einmal „die nur als Bewegung von Herz zu Herz verstandene Liebe" macht das Wesen des Christentums aus. Die personhaft uns zugewandte Liebe Gottes ist Christus, und zwar — damit berühren wir den zweiten thematischen Grundgedanken der Schrift — der durch Tod zur Auferstehung gelangende Christus. Wie der Mensch an dieser Lebensbewegung Christi Anteil bekommt, zumal im Raum des Mysteriums und im Raum der geschichtlichen Wirklichkeit, zeigen die einzelnen Vorträge. Diese Heimholung der Welt in der Erlösung wird getragen von dem dreifaltigen Gott, von dem dreipersonalen Charakter der göttlichen Liebe. Damit ist ein weiteres Prinzip erwähnt, das die Darlegungen über das Wesen des Christentums lenkt.

Wenn Schmaus unter seinen Vorgängern Adam und Guardini anführt, die protestantischen Untersuchungen über das Wesen des Christentums und Arbeiten über die Theologie des Neuen Testamentes (das Wörterbuch von Kittel kommt an manchen Stellen dem Leser unwillkürlich in den Sinn) als Anregung in ihren positiven Ergebnissen dankbar vermerkt, so begegnet uns auch hier in einer für weitere Kreise gehaltenen Art, was für die mehr systematischen Arbeiten von Schmaus bezeichnend ist: Nach dem Grundsatz 1 Thess 5, 21 nimmt er mit wachem Geist und warmem Herzen auf, was einer wesentlicheren Erfassung des Dogmas und einer innigeren Nähe zum Leben dienen kann. Vortrag 9 über die Dreipersönlichkeit Gottes mag als Beispiel dienen für die Lebendigkeit, mit der Verf. auch dem nichttheologischen Leser den dreifaltigen Gott über das Stadium abstrakter Sätze hinaus zur Begegnung bringt. Wenn er dabei den Begriff „Person" durch die erlebnisgesättigte Vorstellung des „Ich" verdeutlicht, so tut er es doch in einer Weise, die der Verwechslung des ontologischen mit dem psychologischen Ich zu entgehen weiß. Karl Rahner hat gelegentlich der Besprechung des Buches „Die Magd des Herrn" von Heinrich Köster auf diese heutige Gefahr der Verwechslung dankenswert aufmerksam gemacht. Bei der Anwendung der Mysterien-Theorie geht Schmaus, der ihr freundlich gegenübersteht, um deren Ungesichertheiten wissend, doch vorsichtig zu Werke. Wie Schmaus aus der nichttheologischen Literatur Zitate, diesmal auch besonders Hölderlin-Worte, zu dem Zwecke herbeizuziehen pflegt, daß die Glaubenswahrheiten durch die mehr emotionalen Mittel den Weg nicht bloß zum Kopf, sondern mehr noch in das Herz des Lesers finden, so dient dem gleichen Ziel die amplifikatorische Sprache. Ob man zwar dabei soweit gehen soll, daß man Gott in Christus dem Menschen geradezu auf den Leib rücken läßt (S. 47 u. ö.), oder daß man von einem „Gebautsein" Christi (S. 51) spricht, darüber läßt sich streiten. Doch das ist jedenfalls gewiß: Schmaus wird mit seinem Buch in einer echten Art von Verkündigungstheologie seinen Lesern das Wesen des Christentums nicht bloß abstrakt erklären, sondern, den ganzen Menschen ergreifend, erschließen.

Bonn. A Kolping.

Bayerschmidt, Paul, Die Seins- und Formmetaphysik des Heinrich von Gent in ihrer Anwendung auf die Christologie. Eine philosophie- und dogmengeschichtliche Studie (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters XXXVI 3—4). Münster (Westf.), Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1941 (XVI, 347 S. gr. 8⁰).

Das Buch besteht aus 2 Teilen, deren jeder für sich bestehen könnte, zumal da die Berührungspunkte zwischen beiden wenig vermerkt sind. B. führt einleitend das Schriftum des Heinrich v. G. vor und behandelt im 1. Teil die Seinsmetaphysik unter dem theologischen Gesichtspunkt der Einheit des Seins bei Christus. Welch großes Interesse im 13. Jahrhundert für die Frage bestand, bezeugt eine stattliche Anzahl scholastischer Autoren. Albert der Gr. hat den Ruhm, das Problem zuerst deutlich gesehen zu haben. Thomas v. Aq. hat die Fragestellung weiter ausgebaut und zugleich so geantwortet, daß gerade seine Aufstellungen zum Brennpunkt der Meinungskämpfe wurden. Umstritten wurde und wird nicht nur die gegenständliche Seite der Frage. Auch die Meinungen der Historiker, ob Thomas in seiner dahingehenden Ansicht sich immer gleich geblieben ist, sind bis zur Gegenwart (Pelster, Synave) geteilt.

Heinrich v. G. steht im Schatten des Aquinaten. Er hat bei seinem ersten Auftreten (1276) ein esse subsistentiae, ein esse exsistentiae und ein esse (essentiae) unterschieden. Ab 1279 wandte er diese Unterscheidung auf die Christologie an und kam so zu seiner Sonderlehre, man dürfe das relative Sein der göttlichen Person für die Frage, wievielfach das absolute Sein in Christus sei, nicht berücksichtigen; das esse essentiae sei gemäß der Zweiheit der Naturen in Christus zweifach, während das esse exsistentiae dem esse subsistentiae tatsächlich gleichgesetzt wurde, indem Heinrich der menschlichen Natur Christi kein eigenes esse actualis exsistentiae zuerkannte. 1286 dagegen unterscheidet Heinrich ein Vierfaches in Christus: 1. das esse essentiae, 2. das esse exsistentiae, 3. die essentia, 4. die Washeit (id quod ipsa est). Das esse exsistentiae ist ihm entweder ein esse simpliciter dictum (Materie/Form) oder ein esse subsistentiae (Suppositum). Der menschlichen Natur Christi sei das esse essentiae und das esse simpliciter dictum zuzusprechen, ja sogar, wenn man bei ihr Materie, Körperform und Seele unterscheide, je ein dreifaches esse essentiae und esse exsistentiae simpliciter dictum. Das esse subsistentiae der menschlichen Natur Christi sei aber das der einen Person. H. läßt also das esse exsistentiae und das esse subsistentiae jetzt unterschieden sein, und zwar bei den Geschöpfen durch einen Modus, bei Christus dadurch, daß das esse subsistentiae das relative „esse ad" der zweiten göttlichen Person ist. So kommt Heinrich der Assumptustheorie wieder nahe und lehrt gegen Albert, Thomas und Bonaventura, Christus sei zwei (duo als neutrum). Er beruft sich auf die Frühscholastiker Hugo v. St. V., Bernhard von Cl. und Gilbertus Porr. Auch die Schrift de unitate et uno hat auf ihn eingewirkt.

Die eigenartigen Ansichten Heinrichs treten deutlicher hervor im Lichte der zeitgenössischen Theologie. Aegidius von Rom ging auf die Ansicht Heinrichs ein, daß der menschlichen Natur Christi ein esse actualis exsistentiae zukomme, teilte jedoch nicht die andere Meinung von dem nur relativen Sein der göttlichen Person. Selbst Gottfried von Fontaines folgte in der Seinsbestimmung der göttlichen Hypostase als eines „esse ad" seinem Landsmanne nicht.

In der Franziskanerschule gab Matthaeus ab Aquasparta zwar zu, daß die göttliche Person von der relativen Proprietät bestimmt werde, lehnte aber ein relatives Sein ab. Richard v. Mediavilla folgte Heinrich in der Unterscheidung eines esse exsistentiae und eines esse subsistentiae. Mehr unter Heinrichs Einfluß steht Wilhelm v. Ware. Von diesem hängt wiederum Duns Skotus ab, der freilich die Einheit des Seins bei aller begrifflichen Verschiedenheit nicht übersah. Vitalis v. Furno stützte sich auf Gottfried v. Fontaines.

Die gerade entstehende Thomistenschule bestritt ebenfalls die Richtigkeit der Meinung Heinrichs vom relativen Sein der göttlichen Person Christi, wobei Bernhard v. Trilia und Robert v. Colletorto die reale Unterscheidung von Dasein und Sosein als ursprünglich thomistisch bezeugen. Dagegen gab Bernhard v. Auvergne einen Unterschied zwischen dem esse exsistentiae simpliciter dictum und dem esse subsistentiae zu. Bei Remigio di Chiaro dei Girolami hat B. weitgehende Übereinstimmungen mit Robert v. Colletorto festgestellt und nimmt an, Remigio sei von Robert abhängig. Hervaeus Natalis schrieb dem „esse in" des Akzidens ein esse exsistentiae ohne Einschränkung zu und demnach der menschlichen Natur Christi ein eigenes esse exsistentiae. Durandus de S. Porciano suchte zu vermitteln: Ein einziges Sein sei zu behaupten, wenn man nur auf das esse subsistentiae achte, ein mehrfaches, wenn man auf das esse exsistentiae, das auch dem Akzidens zu eigen sei, schaue. Noch mehr wich Johannes v. Neapel von der thomistischen Meinung ab, indem er das Sein sowohl dem Suppositum als auch der Natur zukommen ließ und daher ein mehrfaches Sein in Christus annahm.

Der 2. Teil des Werkes befaßt sich mit der Frage nach der Einheit oder Mehrheit der substantialen Form im Menschen, insoweit dieses Problem auf die Christologie angewandt wird. Auch in dieser Frage waren die Scholastiker uneins. Avencebrol hatte eine übersteigerte Vielheit der Formen gelehrt, Averroes den Stagiriten im Sinne des Monopsychismus gedeutet. Augustinus bot durch seinen Gebrauch des Wortes forma Anlaß, daß mancher Scholastiker ihn aristotelisch deutete. Thomas hat gemäß seiner Theorie von der Einheit der substantialen Form gelehrt, der Leib Christi sei im Grabe nur in äquivokem Sinne ein menschlicher Leib gewesen. Dennoch hat er die numerische Identität des Leibes Christi vor und nach dem Tode auf Grund der Fortdauer der hypostatischen Union festgehalten.

Heinrich von Gent neigte 1276 der Meinung von der Einheit der substantiellen Form bei allen Wesen einschließlich des Menschen zu, lehnte jedoch die Äquivozität des Leibes Christi vor und nach dem Tode ab. Nach der Verurteilung averroistischer und thomistischer Lehrsätze durch Robert Kilwardby O. P. (1277) suchte Heinrich den Ausweg einzuschlagen, daß er für den Menschen (nicht für die andern Wesen) eine Zweizahl der substantialen Formen lehrte, Seele und Körperform; die letztgenannte habe im Leibe Christi nach dem Tode die numerische Identität gesichert. Weil aber die Körperform nach dem Tode zur Verwesung führt, mußte Heinrich für den Leib Christi ein besonderes Eingreifen Gottes fordern. 1278 verteidigte Heinrich gegen Thomas die Meinung von der Zweizahl der substantialen Formen im Menschen. Als aber Johannes Peckham OFM die Lehre von der Einheit der Form neben andern Sätzen als häretisch gebrandmarkt hatte, nahm noch im gleichen Jahre Heinrich gegen Peckham Stellung. Erneut angegriffen, weil seine Ansicht mit der Identität des Leibes Christi vor und nach dem Tode unvereinbar sei, wandte er sich schließlich in unserer Frage entschieden vom Aristotelismus thomistischer Prägung ab. Zugleich glitt er in die Spitzfindigkeiten einer schon entartenden Scholastik hinein.

Den Ansichten Heinrichs stellt B. wiederum die Meinungen anderer Theologen gegenüber. Aegidius v. Rom bekämpfte Heinrich und hielt steif an der Lehre von der einen substantiellen Form im Menschen fest. Gottfried v. Fontaines wechselte mehrfach seine Ansicht. Zuerst nannte er Heinrichs Meinung als nicht so unwahrscheinlich wie die seiner Gegner, dann wertete er beide umgekehrt, und zuletzt hielt er die Heinrichs für wahrscheinlich. Die Verurteilung durch Peckham sah er als einen sachlichen und iuridischen Mißgriff an.

Von den Franziskanertheologen stimmte Wilhelm v. Ware der Annahme zweier substantieller Formen im Menschen zu, verwarf aber die Meinung Heinrichs, daß die von der Seele verschiedene Körperform beim Tode Christi durch ein Wunder vor dem Übergang in die Verwesung bewahrt worden sei. Duns Skotus schloß sich auch hierin an Wilhelm an, verzichtete jedoch in seinen beiden Sentenzenkommentaren darauf, die numerische Identität des Leibes Christi vor und nach dem Tode zu erörtern.

Ein anderes Echo als bei den Franziskanertheologen fand Heinrich bei den Begründern der thomistischen Schule. Robert v. Colletorto lehnt Heinrichs Meinung von den zwei Wesensformen im Menschen ab. Er selbst hielt sich an den Unterschied von Wesenheit und Dasein und lehrte, es gebe neben der einen Wesensform untergeordnete Teilformen, die, sobald die Wesensform verschwinde, zu Wesensformen würden. Bernhard v. Auvergne schrieb gegen die Lehre von der Zweizahl der Wesensformen in ruhigen Worten im Sinne der heutigen thomistischen Lehre.

B. hat ein reichhaltiges und sehr sprödes Material zu seiner Darstellung verarbeiten müssen. Leider ist er etwas sorglos in den Angaben des Fundortes und in der Interpunktion der Quellentexte. Durch Lese- und Druckfehler wird die Nachprüfung erschwert. Zuweilen vermißt man die Belegstellen für wichtige Punkte, so daß B. nicht immer überzeugt.

Manche Hinweise seiner Quellen hat B. unbeachtet gelassen; z. B. bemüht sich Gottfried v. Fontaines, theologische Irtümer abgestuft zu qualifizieren (277); Heinrich zitiert aus der Schrift de duabus voluntatibus des Johannes v. Damaskus (240); der Magister Valens (274) ist Richard Knapwell, wie Glorieux 1940 nachgewiesen hat (Rech. théol. anc. méd. 12, 143—145). Robert v. Colletorto verweist auf einen Traktat de unitate formae (289). Heinrich erhielt den Vorwurf, als lehre er eine Art Aphthartodoketismus (170), wozu seine eigene Behauptung, Christus hätte kraft eines persönlichen Privilegs nicht zu sterben brauchen, in etwa paßt (248).

Fehldeutungen der Texte durch Scholastiker werden von B. nicht immer vermerkt. Seine eigenen Deutungen weisen manche glückliche Formulierung auf, andere sind infolge des Zwanges, eine gedrängte Darstellung zu geben, ungenau, einige mißverständlich; z. B. wird connotare (114) als „zuschreiben" aufgefaßt. Hie und da zeigen sich Mängel im Gebrauch der Fachsprache: Integrale Teile werden als Wesensteile (50. 77. 78.) bezeichnet; Vorbild- und Formalursache werden einmal nicht auseinander gehalten (87); das Verhältnis von Wesenheit, Person und Relation wird nicht klar gedeutet (152), Person statt Natur eingesetzt (191), B. spricht vom Stand der reinen Natur und meint den status naturae integrae (306). War damals von 3 Naturen die Rede statt von 3 Teilnaturen der menschlichen Wesenheit Christi (236)? Den Begriff „übernatürliche Form" übernimmt B. von Aegidius v. Rom, obwohl es sich um eine wesenhaft natürliche Form handelt, die freilich von einem übernatürlichen Agens hervorgebracht ist. Ulrich v. Straßburg wird unter die Theologen des 14. Jahrhunderts eingereiht (178).

Die Darstellung bringt manche ungelenke Ausdrücke und unebene Verbindungen von Wörtern und Sätzen. Auch die Anordnung des Stoffes und die Zuordnung der Teile befriedigen nicht immer. Entschädigt wird man aber durch die zahlreichen Zusammenfassungen, in denen kurz und klar das Wesentliche hervorgehoben ist.

Der Titel des Buches legt es nahe, theologische Fragen der Scholastik rein philosophisch zu werten. Dennoch kann man nicht an der Tatsache vorbeigehen, daß die z. T. entsetzlichen Spitzfindigkeiten und vor allem die Beschränkung der theologischen Erörterungen auf einige wenige Streitfragen bei Heinrich v. Gent den Beginn des Verfalls der scholastischen Theologie anzeigen. B. hat sich durch seine jahrelangen mühevollen Untersuchungen der Philosophie und Theologie des Mittelalters den Dank der Forscher verdient.

Trier. Ignaz Backes.

Horváth, Alexander M., OP, **Heiligkeit und Sünde im Lichte der thomistischen Theologie.** [Thomistische Studien, 1. Band.] Freiburg i. d. Schweiz, Paulusdruckerei, 1943 (XII, 384 S., gr. 8°). Kart. 9 frcs.

Das Werk hat einen reichen Inhalt. Seine Hauptstücke sind durch den Titel gekennzeichnet; dazu kommen zwei kleinere Abschnitte über Unsündigkeit und sakramentale Sündenvergebung. Horváths Absicht ist ausschließlich Thomasinterpretation, ein des Meisters sowohl wie des Schülers würdiger Gegenstand.

Das aktuellste Thema behandelt der erste Teil: die Heiligkeit. Nachdem die positive Theologie eine ganze Zahl von Monographien darüber veröffentlicht hat, ist man gespannt, was die spekulative dazu beitragen wird. Es ist, wie sich erwarten ließ, eine sorgfältige Analyse und Gliederung des reichen Begriffes, und deren Ergebnis wird zum Schluß in zehn Tabellen vorgelegt Die Hauptteile: Heiligkeit Gottes und Heiligkeit des Geschöpfes, sind durch die Natur der Sache gegeben. Sie sollen etwas ausführlicher behandelt werden.

Im 1. Kapitel beschreibt H. die allgemeine Seinsgrundlage der Heiligkeit Gottes und faßt das Ergebnis in den Sätzen zusammen: „In diesem Sinn ist auch die Heiligkeit Gottes identisch mit seiner absoluten Transzendenz: absolute Erhabenheit in sich, scheuerregend für die Kreatur" (S. 18) und weiter: „Seinsreinheit (munditia) und Seinsfestigkeit sind die zwei Teilsichten, unter denen das erhabene, verborgene Wesen Gottes uns nicht als Wesenheit, sondern als Heiligkeit entgegentritt" (S. 21). Tatsächlich dürfte sich das „ganz Andere" und das „Mysterium" der Heiligkeit sowohl negativ als Freiheit von jeder Potentialität und positiv als Seinsfestigkeit ausdrücken lassen.

Das 2. Kapitel bespricht die formale Heiligkeit Gottes. Sie besteht „in seiner Naturwürde, die durch unendliche Kraftfülle (firmitas, potentia, virtus) und durch die höchste Reinheit ausgezeichnet und von allen geschaffenen Dingen unterschieden wird" (S. 24). Heilig sind demnach nicht bloß die Tätigkeitsprinzipien, sondern auch die Tätigkeiten Gottes. Letztere sind zuerst die innertrinitarischen, nur durch die Offenbarung uns bekannten Productionen; dann sind es die nach außen hervortretenden Tätigkeiten in der Verwirklichung des geschöpflichen Seins, die die Züge der Weisheit, Liebe, Gerechtgikeit Gottes an sich tragen, aber deren führende Ideen uns verborgen und unbegreiflich sind. Sehr gut fügt hier (S. 27/8) H. bei: „Zur Rechtfertigung dieser Tätigkeit" — gegenüber der innertrinitarischen — „reicht für den menschlichen Verstand die Liebe allein nicht aus. Die Betrachtung der Unebenheiten im Universum, insbesondere aber im menschlichen Dasein, nötigen, neben der Liebe auch andere Kräfte heranzuziehen, die wir insgesamt unter dem Begriffe der Gerechtigkeit zusammenfassen . . . Alles, was durch die freie Tätigkeit Gottes gesetzt wird, ist ein Ausfluß seiner durch die Gerechtigkeit bestimmten Liebe. Gerade hierdurch erhält Gottes Tätigkeit den Charakter des Verborgenen, Unergründlichen."

Das 3. Kapitel erklärt die objektive Heiligkeit Gottes, d. h. die Heiligkeit auf Grund der Subsistenz. H. drückt sie an zwei Stellen kurz so aus: „In dieser Seinsmajestät Gottes" — dem esse per se subsistens und der unicitas — „besteht seine objektive Heiligkeit in umfassender, synthetischer Fassung" (S. 48) und: „Wir stehen auf einer theologisch festen Grundlage, wenn wir die objektive Heiligkeit Gottes als seine Selbstherrlichkeit in der Begründung des wirklichen geschöpflichen Seins beschreiben" (S. 53). Dann bietet H. eine Reihe von Teilsichten der Heiligkeit Gottes, die aber wegen ihrer großen Zahl den Begriff eher verdunkeln als aufhellen. Vorsehung, Herrlichkeit, Autorität Gottes sind zweifellos mit seiner Heiligkeit verwandt, aber nicht diese selbst, ja kaum Wesensteile von ihr; wohl ist der Hl. Geist als Gabe und Liebe die persönliche Heiligkeit, aber der Sohn als Abbild des Vaters ist seine Weisheit, nicht seine Heiligkeit. Die Festigkeit und Unverletzlichkeit Gottes als Norm möchte man lieber seiner formalen als seiner objektiven Heiligkeit zuteilen. Mit dieser Einschränkung wird man aber H.s Schlußergebnis gern anerkennen: „Reinheit der Natur Gottes und der nächsten Tätigkeitsprinzipien ist die Grundlage der formalen Heiligkeit Gottes. Festigkeit seiner Subsistenz und alles dessen, was aus ihr folgt, begründet seine objektive Heiligkeit. Beide zusammen, wie sie ja in Gott unzertrennlich sind, bieten dem theologisch denkenden Verstande die Grundlage, von jenem heiligen Gott zu sprechen, den der Glaube auf Grund der Offenbarung bekennt und das Gemüt in scheuer, ehrerbietiger Verehrung umfaßt" (S. 57).

Das 4. Kapitel analysiert ausführlich die mit der Heiligkeit verwandte Autorität Gottes, die am heiligen Gesetzgeber des Alten Bundes so stark hervortritt.

Im zweiten Teil wird entsprechend die Heiligkeit der Geschöpfe vorgelegt, und zwar zunächst in zwei Kapiteln die objektive in ihren verschiedenen Stufen: die der menschlichen Natur Christi, der Kirche, Mariens, der kirchlichen Autoritäten, die Sachweihe bis zu ihrer höchsten Verwirklichung in den konsekrierten Gestalten, die sich in den mannigfachen Arten der Gegenwart Gottes offenbarende Heiligkeit, die repräsentative und zugleich ursächliche Heiligkeit der Sakramente und Sakramentalien. H.s Haupteinteilung in consecratio und benedictio wird man weniger leicht annehmen, da liturgisch zwischen beiden nur ein unwesentlicher Unterschied besteht. Die formale Heiligkeit scheidet sich schließlich in die aus der Wurzel der Religion sprießende Haltung des Geschöpfes Gott gegenüber und die Wirkheiligkeit oder Kraft, Heiligkeit hervorzubringen als Instrumentalursache, wie es gradweise von Christus, der Kirche, den Sakramenten und Sakramentalien gilt.

Der zweite und längere Teil des Buches erklärt den für die Moral so wichtigen Begriff der Sünde. Unter Gegenüberstellung der metaphysischen und ethischen Unfähigkeit Gottes zu sündigen zeigt H. als entferntere Grundlage der menschlichen Sündefähigkeit die Zusammensetzung aus Akt und Potenz, als nähere den nicht befestigten Willen und den nicht alles überschauenden Verstand. Ursache sowohl wie Wirkung charakterisieren die Sünde als Verlust der Gnade, als Verlust der Personwürde, als Besudelung des Seins. Als Handlung ist ihr das Überbordwerfen der Liebe wesentlich, woran aber auch der Verstand und bis zu einem gewissen Grad der Glaube beteiligt ist. Sehr gut zerlegt das 4. Kapitel den Gnadenverlust in die Teilsichten der Gottverlassenheit, der Knechtschaft, der Entweihung, des Schmerzes Gottes, der Zerstörung der Gottbeziehungen, des Todes und der Finsternis. Die beiden letzten Kapitel zergliedern die Sünde als malum Dei, d. h. als Entwertung des höchsten Gutes, Verletzung seiner Majestät und seiner Rechtsansprüche, Aufkündigung der Freundschaft mit ihm.

Zum Abschluß, mehr als Anhang erklärt H. sowohl die Unsündlichkeit wie die sakramentale Sündenvergebung.

An Gründlichkeit läßt das Werk nichts zu wünschen übrig, und es darf von einem Theologen in der behandelten Frage nicht übersehen werden. Nur möchte man wünschen, daß eine Erklärung des hl. Thomas, der so wunderbar klar schreibt, besonders in der meist zitierten Summa, nicht seine Texte durch schwierigen Stil verdunkele statt erhelle.

Auf etwas Grundsätzliches weist das Werk den Theologen hin, bei aller Anerkennung der Eigenart von H. und seiner Freiheit als Schriftsteller. Es ist das Verhältnis von positiver und spekulativer Theologie. Ideal wäre es, wenn beide Arten einander ergänzten. Bei der Zielsetzung des Werkes von H. war es klar, daß die zweite in den Vordergrund tritt. Aber daß die erste völlig beiseite geschoben wird, wird man kaum begrüßen können, zumal da auch im vorliegenden Thema die Forschung über die grundlegenden Erkenntnisse des hl. Thomas hinaus fortgeschritten ist und vor allem den Begriff der Heiligkeit viel lebendiger gestaltet hat. So hätte man wohl mit Recht vermutet, daß H. auf den kirchenrechtlich durch die Heiligsprechungsprozesse eindeutig festgelegten Begriff zurückgreift und nicht nur zwei recht dünne Stellen des hl. Thomas: S. th. 2, 2 q. 81 a. 8 und 3 q. 60 a. 1 als Ausgangspunkt wählt,. wo der Heilige mehr nebenbei über Heiligkeit handelt. Etwas wenigstens von der überaus reichen und wertvollen religionsgeschichtlichen Literatur hätte man auch gern gesehen. Aber es werden weder Kittel, noch Hastings, noch Dictionnaire de Théologie usw., noch die guten Monographien von Delehaye, Otto, Hänel, Villgier, Asting, Link u. a. erwähnt. Statt dessen heißt es S. 15 Anm. 4: „Die nähere Analyse der lateinischen Ausdrücke bringt nichts Neues zum Vorschein." Es ist ernstlich zu befürchten, daß der

Religionsgeschichtler von H.'s Werk dasselbe sagt. Demgegenüber wäre zweifellos das Richtige, daß beide Methoden Hand in Hand arbeiten und anerkennen, daß jede in ihrer Art den Begriff sowohl erweitert wie vertieft. Rudolf Otto z. B. hätte sicher keine 22 Auflagen erlebt, wenn ihm das, trotz mancher Mängel, nicht irgendwie gelungen wäre. — Dazu bringt H. etwas philologisches und historisches Material, aber leider nur die Artikel von Pape, Kalt und Vigouroux. Er hat auch eine philologische Ableitung: profanum von prophaino, statt der bekannten: pro fano = außerhalb des Heiligtums; er bringt auch für Sünde eine Reihe griechischer Ausdrücke. In beiden Fällen wartet man auf den Beweis des richtigen Gebrauchs. Schon der grundlegenden Behauptung (S. 6), daß es sich bei den zahllosen Anwendungen des Wortes ‚heilig' in der Religionsgeschichte um bloße Äquivokationen handelt, kann man nicht zustimmen. Das ist nur ganz selten der Fall, z. B. wenn einer sagt: dieses Bild ist mir heilig. In den meisten anderen Fällen ist die Beziehung auf Gott oder auf das letztlich auf Gott zurückgehende Gesetz ganz klar, und alle können ohne Schwierigkeit entweder der kultischen oder der ethischen Heiligkeit zugeordnet werden.

So gern man die subtile Einteilung der Heiligkeit Gottes als formale und objektive nach Natur bzw. Subsistenz anerkennt — sie kann sich auf den hl. Thomas stützen, wenngleich dieser sie nicht ausdrücklich macht —, möchte man doch die Frage stellen, ob die von der Religionsgeschichte, Hl. Schrift und positiven Theologie nahegelegte nicht wenigstens auch von der spekulativen hätte berücksichtigt werden, vielleicht sogar von ihr hätte bevorzugt werden müssen. Es ist die objektive Heiligkeit der Seins- und Personwürde, die sich zuerst bei Gott findet und die sich beim Menschen in die innere, gnadenhafte und die äußere, kultische teilt, und die formale oder subjektive, die man bei Gott sowohl als auch beim Menschen als ethische bezeichnen kann.

So möchte man dem Werk von Horváth wünschen — wie man es mit Recht der ganzen Theologie wünscht —, daß es auf der einen Seite Thomas als das geniale Zentrum verehre, auf der andern aber auch den Fortschritt über ihn hinaus anerkenne und die Ergebnisse der positiven Theologie und der Grenzwissenschaften in die spekulative Theologie hineinverarbeite.

Köln. E. Raitz v. Frentz.

Schöllgen, Werner, **Schuld und Verantwortung nach der Lehre der katholischen Moraltheologie.** Eine Anleitung zu eigenem Urteil und ein Weg zur Verständigung. Düsseldorf, Bastion-Verlag, 1947, 87 S.

Sch. will in dieser Schrift kein fertiges Urteil über die aktuelle politische Frage der Schuld geben, sondern eine Gruppe von begrifflichen Unterscheidungen darbieten, mit deren Hilfe man zu einem eigenen Urteil kommen kann. Zu diesem Zweck werden die dem Seelsorger geläufigen Begriffe und Unterscheidungen, wie actus humanus, actus hominis und Randzonen verminderter Zurechenbarkeit, unmittelbare Täterschaft und Mittäterschaft, unmittelbar angestrebtes Ziel, vorausgesehene Folgewirkung, nicht vorausgesehene Folgewirkung, komplexe Folgen, positive Schuld und Unzulänglichkeit, Schuld und Haftung, Recht und Pflicht zum aktiven Widerstand u. a. unter Abstimmung auf die gegenwärtigen Verhältnisse erklärt. Auf diese Weise wird sichtbar gemacht — was wirklich not tut —, wieviele Momente bei der Klärung der verschiedenen Schuldprobleme unserer Zeit zu beachten sind, und wie die Tatbestände, welche die Frage von Schuld und Verantwortung aufwerfen lassen, vielfältig verzweigt und abgestuft sein können, so daß man sie nicht jedesmal einfach mit einem einzigen eindeutigen Schuldurteil einfangen kann.

Als Modellfall zur Erläuterung der Grundbegriffe von Schuld und Verantwortung wählt Sch. vor allem ein Beispiel aus der privatrechtlichen Sphäre des Geschäftslebens. Er sieht dabei u. a. eine Parallele gegeben zwischen dem Verhalten des Geschäftsmannes, der in allzu großer Vertrauensseligkeit sich auf seinen abgefeimten Prokuristen verläßt usw., und dem Volk, das seiner politischen Führung zu sehr vertraute. Im Anschluß an diese Analogie sagt Sch., daß das Volk für die Ereignisse der Vergangenheit wenigstens die äußere objektive Möglichkeit geboten haben muß und darum die Forderung auf eine größere politische Reife ausreichend begründet ist. Die Logik sei unerbittlich: „Was geschehen ist, mußte möglich gewesen sein . . . Und wir sind eben so gewesen, daß es möglich war" (22). Man mag dabei trotz der Analogie darauf hinweisen, daß die Situation des deutschen Volkes viel komplizierter liegt als die des vertrauensseligen Unternehmers. Die Erinnerung an die Unzulänglichkeiten soll ruhig zu einer Metanoia aufrufen. Während aber der private Geschäftsmann wirklich allein durch seine Unzulänglichkeit die Möglichkeit zum Treiben seines Prokuristen bot, man ihm darum allein die Garantie für zukünftige Sicherheit abverlangen kann, kann die Unzulänglichkeit des Volkes nicht aus dem Geflechte der Geschichte gelöst werden, das insgesamt die Gelegenheitsursache zur Entwicklung der Vergangenheit bildete, ohne daß die Gefahr einer einseitigen Schau entsteht.

Bamberg. Josef Schneider.

Welty, OP, Dr. rer. pol. Eberhard, **Die Entscheidung in die Zukunft.** Grundsätze und Hinweise zur Neuordnung im deutschen Lebensraum. Heidelberg, F. H. Kerle-Verlag, 1946 (Kl. 8° 467 S.).

Der Titel zeigt schon die Zeitnähe des Buches an. Es ist aus einem Aussprachekreise in den Kriegsjahren herausgewachsen und im Frühjahre 1945 abgeschlossen. So erklärt sich auch Anordnung, Wiederholung und Rückgriff, Fortführung und Entwicklung entscheidender Gedanken, aber auch mancherlei Unausgeglichenheit bis zur Gegensätzlichkeit. — Die Entscheidung geht um die großen Fragen von heute: Gesamtlebensordnung, Würde der Person, Gesellschaft und Staat, Gerechtigkeit und Liebe, Sozialreform mit ihrer immer noch ungelösten Entproletarisierung, die in Sozialisierung, Lastenausgleich, Bodenreform eine unmittelbare Forderung geworden ist; dazu noch schon oft erörterte biologisch-naturrechtliche (Recht auf Leben) und religiös-pädagogische (Familie, Erziehung) Anliegen. Der Kern der Erörterungen liegt in der Sozialreform, hier erstlich als Neuordnung der gesellschaftlich-wirtschaftlichen Verhältnisse verstanden; genauer, Beseitigung der ungerechten Besitz- und Güterverteilung. Die grundsätzlichen Überlegungen über Person, Gesellschaft, Staat, Gemeinwohl, Naturgesetz, Menschengesetz, vor allem über Eigentum haben ihren unentbehrlichen Eigenwert, leisten aber zuletzt ebenso unentbehrliche Dienste, um die Hauptentscheidung in die Zukunft, eine durchgreifende Sozialreform herbeizuführen. Die Tatsache der Aufnahme von Millionen von Flüchtlingen kompliziert diese Neuordnung ungemein. Welche Lösungsversuche bietet das vorliegende Buch?

Als Ziel der Lösungsversuche steckt sich das Buch eine gerechtere Besitz- und Güterverteilung (S. 382, 408). Unter den Mitteln interessiert sozialphilosophisch vor allem die Forderung: Mehr Gemeineigentum (S. 408). Diese Forderung wirft die brennende Frage nach der Begründung des privaten Eigentumsrechts auf. Dahinter steht die Frage nach einem Eingriffsrecht des Staates und über allen Einzelfragen das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft, von Einzelwohl und Gemeinwohl. In dieser letzten großen Rahmenfrage bekennt sich der V. zu seinem führenden Ordensbruder, dem hl. Thomas, nämlich zu der gesellschaftlichen Ganzheitsauffassung. Danach ist der Mensch Teil, Glied (pars) des Gemeinschaftsganzen (S. 54, 299, 333, 339, 374). Der hl. Thomas bezeichnet diese Stellung des Individuums innerhalb des Ganzen als pars principalis. Damit wird ausgedrückt, daß der Einzelmensch trotz seinem Gliedschaftscharakter „um seiner selbst willen gewollt ist". Diese Ganzheitsauffassung des hl. Thomas „klingt sehr schwierig, ist aber im Grunde einfach" (S. 49), und wir fügen hinzu: Sie erklärt letztlich den anerkannten

Primat des Gemeinwohls wie die naturrechtliche Position des Sondereigentums.

Von der Ganzheitsauffassung des hl. Thomas her sucht der V. seine Lösung „Mehr Gemeineigentum" (S. 381 ff.) zu begründen. Es ist das sozial-philosophische Herzstück des Buches und unterrichtet uns, was der V. mit seinem ‚Sozialismus' in christlichem Sinne (S. 402) meint. Sein Gedankengang ist folgender: Ganz im Sinne der Ganzheitsauffassung des hl. Thomas gehören alle Erdengüter allen, und zwar von Natur her (S. 276, 298). Auf diesem Fundamentalsatze baut der V. zwei Gedankenreihen für die naturrechtliche Stellung des privaten Eigentumsrechts auf, die dem Leser bis zur Verwirrung schwierig sind. Einmal heißt es ganz in Ausfolge der eigenwertigen menschlichen Person (innerhalb der Ganzheit): „Das Recht auf Sondereigentum folgt dem menschlichen Wesen. Es ist von der Natur verliehen und darum ein allgemeinmenschliches, vorstaatliches Recht" (S. 306). Auch in der Unterscheidung von Besitz und Gebrauch heißt es klar und bestimmt: „Am Gebrauch seiner Habe muß einer den anderen ‚leicht' teilnehmen lassen . . . er bleibt indes Eigentümer der Sache, und zwar unter Ausschluß jedes anderen" (S. 373). Mit dem letzten wird die soziale Verpflichtung des privaten Eigentums (S. 318 ff., 374) und das Eingriffsrecht des Staates (S. 331 ff.) schon eingeleitet.

In einer zweiten Gedankenreihe aber heißt es zum privaten Eigentumsrecht: „Die tatsächliche Eigentumsordnung ist darum menschliche Einrichtung" (S. 350). Das „darum" weist auf das Naturrecht als Begründung hin. Danach habe die Einrichtung des privaten Eigentumsrechts bzw. -Ordnung ihre „unmittelbare Wurzel . . . auch in der menschlichen Natur"; jedoch „kommen diese Rechte . . . erst faßlich zur Geltung . . . im Rahmen menschlicher Übereinkunft und nach den Ordnungsnormen des gesetzten menschlichen Rechtes" (S. 349). Hierbei beruft sich der V. auf den hl. Thomas (S. 350). Kompliziert wird die Frage nach dem privaten Eigentumsrecht durch die Verbindung mit der gefallenen menschlichen Natur (S. 299, 303, 382). Hieraus hätten sich die Menschen „verpflichtet, ja . . . geradezu genötigt" gesehen, „das Sondereigentum zum tragenden Eckpfeiler ihres gemeinsamen Lebens . . . zu machen" (S. 300, 384). Also „Sondereigentum als gesellschaftstragende Einrichtung auf menschlichen Erlaß" hin — aber nicht bloß, sondern auch auf „die Natur" hin und zwar „bedingt durch die seelisch-sittliche Verwüstung und ichsüchtige Enge des gefallenen Menschen" (S. 384) Auch für diese Überlegungen zieht der V. den hl. Thomas heran. Von der Begründung der privatrechtlichen Besitzordnung aus der Erbsünde kommt der V. dann zu den Folgerungen: „Dem Sondereigentum wird keine unbedingte, sondern nur eine bedingte Rolle zuerkannt." Angewandt auf die Gesellschaftsordnung: „Eine Besitzordnung auf der Grundlage des Gemeineigentums ist nicht gegen die Natur, sondern an sich gemäß der Natur, allerdings nicht gemäß der gefallenen Natur" (S. 304). Angesichts dieser Interpretation ist es verständlich, daß das Sondereigentum vorzüglich als Funktion der Güteraufteilung angesehen wird (S. 302); daß sich der Schwerpunkt auf die rechte Güterverteilung verschiebt, und daß das Sondereigentum als das rechte Mittel erscheint, um Ruhe, Frieden und Wohlergehen zu garantieren. Genauer: der Mensch hat das Recht, die Erdengüter für seine Existenz in Dienst zu nehmen. Die Form des Sondereigentums „braucht nicht unbedingt zu sein". Sie „kann und muß aber sein", wenn „der ursprüngliche Wille der Natur, alle mit der genügenden Menge von Nutzgütern sicher versorgt zu sehen", ohne Sondereigentum nicht gesichert ist. Die Geschichte der Menschheit beweist nun: „Gemeinbesitz war und blieb die Ausnahme" (S. 384). An zahlreichen Stellen gibt der V. dieser Überzeugung Ausdruck, und er ist dabei der gleichen Überzeugung des hl. Thomas sicher, daß die Gesellschaftsordnung nur auf der Grundlage des Sondereigentums gesichert ist, bzw. daß eine Gesellschaftsordnung auf der Grundlage des Gemeineigentums nicht durchführbar ist.

Rechtlich kleidet der V. die Sozialfunktion des Sondereigentums in die Worte des hl. Thomas: „Aufteilung und Aneignung der Güter geht auf menschliches Recht zurück." Daraus wird dann die Folgerung gezogen: „Alles gesatzte Recht, jedes menschliche Gesetz hat aber seinen Sinn und seine Geltungskraft im bzw. vom Gemeingut" (S. 350).

So ist nun der Weg zu der Forderung „Mehr Gemeineigentum" frei. Drei Hauptmittel werden namhaft gemacht: Bedarfsdeckungswirtschaft, Sozialisierung gewisser Industriezweige und Abgabe des Überflusses.

Der V. bezieht sich wiederholt auf seinen Mitbruder A. Horváth, dessen bekanntes Buch in einem eigenen Schreiben von Pius XI. belobigt sei (S. 270). Der V. übernimmt den Satz: „Da also das Naturrecht das Subjekt des Eigentumsrechts unbestimmt läßt, kann das Ideal prinzipiell weder im Kollektiv- noch im Sondereigentum bestimmt werden, sondern in der Synthese der beiden, d. h. entweder im Kollektivbesitz mit vollem individuellen Benützungsrecht oder im Sondereigentum mit sozialer Belastung und mit vollem gesellschaftlichem Benützungsrecht. Beide Formen des Eigentums sind naturrechtlich zulässig, und es müssen außernaturrechtliche Überlegungen über den Vorrang des einen entscheiden." Der V. sichert sich mit der Zusatzbemerkung: Das gilt für den Zustand der gefallenen Natur; „man darf also nicht folgern, daß bei der jetzigen Situation auch Kollektiveigentum als Grundlage der Gemeinschaftsordnung in Frage kommt" (S. 403).

Damit sehen wir uns der entscheidenden sozialphilosophischen Frage gegenüber: Wie steht das Naturrecht zum Subjekt des Eigentumsrechtes? Ferner: Was ist es mit der tatsächlichen privatrechtlichen Eigentumsordnung ex peccato? Die Ganzheitsauffassung des hl. Thomas weist uns den Weg. Es entspricht und entspringt durchaus seiner Grundkonzeption, daß von Natur her alle Erdengüter allen Menschen gehören; aber ebenso daß der Einzelmensch kraft seines persönlichen Eigenwertes (pars principalis) ein Recht auf Sondereigentum von Natur her besitzt; daß die Ordnung, die er im Gemeinschaftsleben auf dem Sondereigentum aufbaut, ebenso „von Natur her" zu betrachten ist. Von diesem naturhaften Recht auf Sondereigentum ist der tatsächliche Gebrauch dieses Rechtes zu unterscheiden. Zweifellos konnte sich der Mensch im paradiesischen Zustand entschließen, mit seinen Mitmenschen in absolutem Kollektiveigentum zu leben. Im Zustande der gefallenen Natur läßt sich das nicht mehr ohne größte Schädigung realisieren. Diese Frage des Gebrauchs richtet sich nach ganz anderen Gesichtspunkten als die Frage des Rechts. Es trifft darum nicht zu, daß „das Naturrecht das Subjekt des Eigentumsrechts unbestimmt läßt". Nein. Gerade die Ganzheitsauffassung des hl. Thomas zeigt das Subjekt des Eigentumsrechts deutlich auf: Die Ganzheit (Menschheit, Gemeinschaft, Gesellschaft) und der Einzelmensch — aber in Stufung. Der Einzelmensch ist nicht unumschränkter Eigentumsherr. Grund? Weil er pars ist, wenn auch principalis. Daraus leitet sich ja die soziale Verpflichtung des Sondereigentums her, die sich in dem „Umschreibungsrecht" des Staates hinsichtlich des Sondereigentums am sichtbarsten offenbart. Anderseits ist auch die Gesellschaft nicht unumschränkter Herr, denn die Notwendigkeiten des Gemeinwohls ziehen dem Staate die natürliche Grenze in der Umschreibung des Sondereigentums.

Bedarf es einer Heranziehung der Erbsünde? Offenbar nicht für das Recht auf Sondereigentum, wohl aber für den Gebrauch dieses Rechts. In dem paradiesischen Zustande — der für eine Gesellschaftsordnung irreal blieb — hätte der Mensch von dem Gebrauch seines Eigentumsrechts ohne Schädigung des Gemeinwohls absehen können. In dem Zustande der gefallenen Natur geht das nicht mehr, wie denn die Geschichte der Menschheit auch nur wenige Beispiele von vollendetem Kollektiveigentum aufweist.

Darf man angesichts dieser naturrechtlichen Situation noch formulieren: „Die tatsächliche Eigentumsordnung ist menschliche Einrichtung?" Ebensowenig wie bei der Ehe als Natureinrichtung, von welcher der Mensch Gebrauch machen kann oder nicht; von der

viele um „des Heiles willen" Gebrauch machen müssen, eine kleine Zahl um „des ungeteilten Dienstes willen" keinen Gebrauch machen. Aber menschliche Einrichtung ist und wird die Ehe dadurch nicht. So ist es auch mit der privatrechtlichen Eigentumsordnung.

Wie steht es aber mit dem hl. Thomas? Tatsächlich heißt es bei ihm: Et ideo per rerum divisionem et appropriationem ex jure humano procedentem . . . (S. th. 2 II 66, 7). Was versteht aber Thomas hier unter jus humanum? Kurz vorher erklärt er sich dazu: Proprietas possessionum . . . juri naturali superadditur per adinventionem rationis humanae (2 II 66, 2). In dem unmittelbar vorhergehenden Satze gibt er die weitere Erklärung dafür mit dem Hinweis auf das jus gentinum, das mit dem Naturrecht in innere Verbindung gesetzt wird (2 II 57, 3). Hat der hl. Thomas Eigentumsrecht bzw. die privatrechtliche Eigentumsordnung mit der Erbsünde in Verbindung gesetzt? An den vom V. genannten Stellen nicht. In keiner Hauptstelle konnten wir diese Verbindung antreffen (vgl. auch Robert Linhardt, Die Sozialprinzipien des hl. Thomas v. A., Freiburg i. B. 1932, 207).

Damit scheint der sozialpolitischen Verwirrung, die aus der These des V.: Tatsächliche Eigentumsordnung als menschliche Einrichtung hat Sinn und Gestaltungskraft vom Gemeinwohl her — entstehen könnte, vorgebeugt zu sein.

Die Folgerungen des V. für Sozialisierung sind maßvoll und begründet. Bezüglich Bedarfsdeckungswirtschaft (S. 287 ff.) bleiben ernste Probleme. In der Abgabe des Überflusses (S. 321 ff.) ist die Grenze zwischen ex justitia und ex caritate nicht immer ersichtlich.

Zusammenfassend bietet das Buch eine Fülle von Anregungen und Unterweisungen für Arbeitskreise. Es gibt nicht viele Untersuchungen, die den sozialpolitischen Notwendigkeiten so energisch auf den Leib rücken. Das Ringen bleibt auch nach der Lektüre, ja steigert sich. Eine Neuauflage würde durch straffere Gedankenführung in den Hauptfragen gewinnen.

Fulda. D. Breitenstein OFM.

Pascher, Josef, **Theologie des Kreuzes.** Ein Versuch. Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster (Westf.), 1948 (302 S.). Kart. DM 8.—

Zum Titel seines Buches sagt Verf. S. 6: „Die Offenbarung geht um das Kreuz, und die Theologie, die dem Rechnung trägt, ist in diesem Sinne eine Theologie des Kreuzes." Aus der Erwägung heraus, daß das Herrenmahl als die sakramentale Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers „der entscheidende religiöse Akt ist" und im Mittelpunkt des Kultus und der Frömmigkeit steht, versucht P., das mysterium crucis als Zentralidee auch des gesamten Offenbarungsinhalts zu begreifen. Der Titel des Buches will also nicht im Sinne der reformatorischen Fragestellung verstanden werden, auch nicht als Antithese zur sog. Verklärungstheorie und endlich sich auch nicht beschränken auf die religiöse Problematik des Kreuzesgeschehens und seines soteriologischen Charakters. Es handelt sich vielmehr um eine Darstellung der Offenbarungslehre, die deswegen „Theologie des Kreuzes" genannt wird, weil sie im Opfer von Golgotha ihre zentrale Mitte habe.

Das eigentliche Corpus des Buches wird eingeleitet mit tiefen religiösen Erwägungen über das geschichtliche Kreuzesgeschehen. In Anbetracht dessen aber, daß es sich hier um die tragende Idee des Buches handelt, wäre doch ein gründlicheres Eingehen auf die „Theologie des Kreuzes" erwünscht gewesen, und zwar unter Berücksichtigung dessen, worin beim modernen Menschen das scandalum crucis besteht. — Der erste große Abschnitt lautet: „Das Opfer." Gemeint ist vom Verf. nicht Wesen und Bedeutung des Opfers an sich, sondern die Begegnung mit Gott, die das Opfer als „die Übergabe des Selbst" (S. 17) zur Voraussetzung hat. So erst versteht man, daß unter der Überschrift: „Das Opfer" eine Trinitätslehre in stark soteriologischer Sicht gegeben wird, „denn unser Opfer ist Opfer Christi an den Vater, steht also in der Begegnung des Sohnes und des Vaters" (S. 19; vgl. auch S. 73: „Der Glanz des Hochopfers Christi hat seinen letzten Urgrund in der Tatsache, daß es Mysterium der Dreifaligkeit ist"). — Der zweite und erheblich umfangreichere Abschnitt (S. 73—298) trägt die Überschrift: „Die Antwort." „Das Kreuz ist ein Ruf", der deswegen „sein Ziel erreicht", weil sich unter einem sichtbaren Zeichen in der vollendeten Hingabe des menschgewordenen Gottessohnes die Liebe des Sohnes zum Vater birgt, „die in Gott der Heilige Geist ist". Die Antwort des Vaters umgreift: Die Verherrlichung Christi (S. 73—79), die Mitverherrlichung der Gläubigen (S. 79—88; ein schönes Kapitel über das Wesen der subjektiven Erlösung, die Rechtfertigung), die Kirche (1. das Wort der Kirche S. 95—108, unterschieden als Wort der Verkündigung und des Gebetes; 2. die Kirche in den Sakramenten S. 108—231), die Durchdringung der Welt, verstanden als heiliges Leben auf Gott hin und auf die Welt hin (S. 231—281), und endlich: Das Ende und die Vollendung (S. 282—298; die Lehre von den letzten Dingen).

Die „Theologie des Kreuzes" steht im Dienste der Verkündigungstheologie und enthüllt die verantwortungsbewußte Überzeugung des Verfassers, daß uns eine neuartige Verkündigung nottut. Sie ist in der Tat eine unausweichbare Forderung des Reiches Gottes heute. Die großen Anliegen der Verkündigungstheologie treten mehr oder weniger deutlich in Erscheinung: Herausstellung des Mysteriencharakters der Offenbarungswahrheiten; Zuordnung dieser Wahrheiten auf die Fragen des Verstandes und die Sehnsüchte des menschlichen Herzens, denen der Mensch allein ratlos gegenübersteht; Berücksichtigung der Belastungen unserer Gläubigkeit und christlichen Lebensentfaltung; psychologische Einfühlung in das religiöse Empfinden des heutigen Menschen, seine Geistigkeit und Sprache. Vor allem eignet dem Verf. eine pädagogisch inspirierte spekulative Gabe, den alten Offenbarungswahrheiten neue Lichter aufzustecken, dadurch die Aufmerksamkeit zu fesseln und zu neuartiger geistiger Durchdringung des Traditionellen anzuregen. Diese grundsätzlich begrüßenswerte Eigenwilligkeit hat allerdings — was nicht sein müßte — zur Folge gehabt, daß sich an nicht wenigen Stellen des Buches theologische Unklarheiten finden, daß die Sprache vielfach schwer verständlich, die Diktion nicht flüssig ist.

Das wichtigste Anliegen der neueren Verkündigungstheologie besteht zweifellos darin, gegenüber der wissenschaftlichen Systematik und Methodik der traditionellen Schultheologie im Anschluß an die Theologie der Heiligen Schrift und der Väter die heilsgeschichtliche Sicht der Offenbarung wiederzugewinnen bzw. stärker herauszustellen. Damit drängt sich von selbst die Frage auf nach dem Grundgedanken, unter dem sich die einzelnen Wahrheiten des objektiven Logos der Verkündigung organisch zur Einheit zusammenfassen lassen. Nach Franz Lakner ist Christus der Mittelpunkt der Offenbarung; Christus sei deshalb auch das umfassende Thema aller Verkündigung (Theologie der Zeit, 1939). Arnold Rademacher bezeichnet die Lehre von der Gotteskindschaft als ihre Zentralidee (der Glaube als einheitliche Lebensform, Bonn 1937). Hugo Rahner will in der „Botschaft von der Vergöttlichung des Menschen durch die Menschwerdung Gottes" den soteriologischen ordo der Offenbarung sehen (Theologie der Verkündigung, Freiburg i. Br., 1939), und nach Th. Soiron ist die Lehre vom erhöhten Herrn die Grundtatsache des christlichen Lebens und demgemäß auch der christlichen Verkündigung (Die Verkündigung des Wortes Gottes, Freiburg i. Br., 1943). Für Pascher ist das Opfer des Herrn

„die lebendige Mitte christlicher Religion", „der Höhepunkt in der religiösen Geschichte der Menschheit" (S. 5) und deshalb auch das umfassende Thema aller christlichen Verkündigung. Einsichtsvoll und bescheiden nennt er selbst sein Buch „einen Versuch". In der Tat handelt es sich in all diesen Fällen nur um Versuche, die zweifellos ihre Verdienste haben, was besonders vom vorliegenden Werk gilt, die aber, soweit es sich um die organische Erfassung aller Darlegungen in der thematischen Ganzheit handelt, nicht befriedigen. In vielen Kapiteln spürt man deutlich die Not Paschers, seine häufig schönen Gedanken auf den Generalnenner seines Buches zu bringen.

Bekanntlich hat auch die mittelalterliche Theologie versucht, im Gegensatz zu Thomas, der Gott als das Subjekt der Theologie bezeichnet (Omnia in hac sacra doctrina pertractantur sub ratione Dei, S. th. I, q. 1, a. 7), andere „Zentralideen" für die wissenschaftliche Darstellung der Offenbarung zu finden. Mit Recht sagt J. Bilz: „Indes konnte keine dieser Auffassungen durchdringen, da die betreffenden Ideen nicht umfassend genug waren" (Einführung in die Theologie, Freiburg i. Br., S. 14). Trotzdem pflichte ich der Meinung der neueren Verkündigungstheologen bei, daß die herkömmliche Systematik der Schultheologie für eine Darstellung zum Zweck der Verkündigung unzureichend ist, weil hier die heilsgeschichtliche Sicht bestimmend sein muß. Von der Theologie des AT und NT und ihrer heilsökonomischen Schau her erweist sich der Begriff „Reich Gottes" als die zentrale „Idee" der gesamten Offenbarung. Dobmaier und Hirscher haben darauf bereits aufmerksam gemacht. Angefangen von der Schöpfungs- und Versuchungsgeschichte bis zur Parusie stellt die Bibel das ganze Heilsgeschehen unter den Begriff des Reiches Gottes. Ihm unterstellt vor allem der Herr selbst sein Leben und Wirken. Die Inkarnation des Gottessohnes, seine messianische Tätigkeit, sein Leiden und Sterben, seine Auferstehung und Himmelfahrt, sein Fortwirken in der Kirche kraft seines Pneumas und das Leben der Glieder des mystischen Leibes in der Wahrmachung der Nachfolge des Herrn zielen hin auf die Verwirklichung des Reiches Gottes und sein Kommen in Herrlichkeit. Das Kreuzesgeschehen gehört nur zum Leidenscharakter des Reiches Gottes. So wesentlich das mysterium crucis auch für die christliche Religion und Frömmigkeit ist, übergeordnet ist und bleibt ihm doch der Begriff der βασιλεία τῶν οὐρανῶν.

Noch eine zweite grundsätzliche Erwägung sei mir hier gestattet: Man wird der pädagogisch inspirierten spekulativen Gestaltung des Glaubensgutes durch den Verkündigungstheologen mehr — sit venia verbi — „Subjektivismus" gestatten als dem wissenschaftlichen Systematiker und dem Fachexegeten. Während diese nicht nur dem kirchlichen Glaubensbewußtsein verpflichtet sind, sondern auch dem Gesetz der Wissenschaftlichkeit, wird man es dem Verkündigungstheologen eher verzeihen, wenn er gelegentlich einen biblischen Text in einer Weise auslegt, die den Ansprüchen der wissenschaftlichen Exegese nicht genügt, oder wenn seine Behauptungen den gesicherten Erkenntnissen der Dogmen- und Liturgiegeschichte sowie den bewährten Formen der wissenschaftlichen Durchdringung des Glaubensgutes nicht gerecht werden. Aber dieses Verfahren kann man nicht grundsätzlich rechtfertigen. Es darf nicht zur Methode werden. Die Erbaulichkeit des subjektiven Logos der Verkündigung darf nicht auf Kosten der wissenschaftlichen Sachlichkeit des objektiven Logos geübt werden. Hier wird aber seit Jahren vielfach gefehlt. Erbaulichkeit, Zeitnähe und Neuartigkeit der Verkündigung dürfen nicht mit theologischer Unsachlichkeit verwechselt werden (vgl. übrigens dazu die Ausführungen von Leonhard Fendt in der Theologischen Literaturzeitung 1948, Nr. 5, S. 259 ff., wo der Subjektivismus in der heutigen Verkündigung der evangelischen Kirche gerügt wird). Es sei ausdrücklich betont, daß der Verfasser der „Theologie des Kreuzes" sich auch der sachlichen Strenge der theologischen Wissenschaft verpflichtet weiß und daß die nun folgenden kritischen Anmerkungen nicht den gegenteiligen Eindruck erwecken sollen.

Zu S. 19: Ist der Gott der ganzen vorchristlichen Offenbarung, insbesondere der Gott des AT, wirklich der Vater, den uns Christus geoffenbart hat? Da, wo dem Schöpfer- und Bundesgott der Titel Vater gegeben wird, ist das nicht der Ursprunglose im innertrinitarischen Lebensaustausch, sondern dieser Titel wird dem persönlichen Gott schlechthin zugesprochen. Da handelt es sich nicht um den Vater des Gottessohnes. Paulus und die älteste patristische Literatur unterscheiden hier deutlich.

Zu S. 56 ff. und S. 76: „Wenn die Heilige Schrift von dem Einfluß des Heiligen Geistes auf Christus spricht", so ist damit keineswegs immer der innertrinitarische Hl. Geist gemeint, wie Verf. anzunehmen scheint. Das πνεῦμα ἅγιον, das die Menschheit Jesu erfüllt — anders vor als nach der Auferstehung —, steht in der operatio Dei ad extra, ist also etwas Geschaffenes. Verf. beachtet auch nicht genügend, daß der λόγος ἄσαρκος nur der substantiale Träger der Menschheit Jesu ist, in dieser selbst aber wegen der Transzendenz nicht unmittelbar dynamisch tätig sein kann.

Zu S. 77 ff.: P. behauptet, daß nach der Theologie des Hebräerbriefes „nicht im Tode des Herrn allein das Opfer zu erblicken" sei, daß vielmehr die Himmelfahrt „noch in den Opfervorgang" hineingehöre, daß der ewige Kult vor dem Vater „nur die Verewigung des einen Geschehens von Golgotha ist", so daß Tod und Himmelfahrt nur „zwei Phasen des einen Kultaktes" seien. Unterscheidet man in sauberer Exegese zwischen der von alttestamentlichen Opfervorstellungen beeinflußten literarischen Einkleidung einerseits und der theologischen Aussage anderseits, so besteht diese darin, daß Christus nach der Vollendung seines Opfers ein für allemal in das Allerheiligste (Himmel) eingegangen ist, um uns seinen Geist zu senden und um immerfort unser Fürsprecher beim Vater zu sein. Das Kreuzesopfer ist eine geschichtliche Tatsache; ihm eignet die Einmaligkeit, das Vollendet- und Abgeschlossensein, das mit dem Perfektcharakter eines jeden geschichtlichen Ereignisses gegeben ist. So sagt es Paulus, Johannes (vgl. Apk 5, 6. 9 f.) und auch der Hebräerbrief 7, 27 und 9, 28. Wenn wir von der innertrinitarischen Hingabe des Sohnes an den Vater absehen, die aber doch nicht mit dem Kreuzesopfer identifiziert werden darf, so existiert in Gott das Kreuzesgeschehen nicht anders als alles geschichtliche Geschehen, nämlich als rein geistige Uridee, und außerdem so, wie Gott im ewigen Erkennen und Wollen alles gegenwärtig ist. Nach der Auffahrt zum Vater hält zwar die Opfergesinnung des Menschensohnes an. Aber auch das ist keine „Verewigung des einen Geschehens von Golgotha". Denn zum Wesen des Kreuzesopfers gehört nun einmal die Hingabe des Leibes als Opfergabe im Sterben. So gibt es denn im Himmel auch keinen Kult, der die Verewigung des einen Kreuzesgeschehens zum Gegenstand haben könnte. Auch in der Johannes-Apokalypse ist davon keine Rede. Die an alttestamentlichen und neutestamentlichen Kultvorstellungen inspirierte literarische Form der Vision ist nur der religiös-dichterische Ausdruck für die mittlerische Tätigkeit des Aufgefahrenen in dem erwähnten Sinne und für die Anbetung, die von den Engeln und Heiligen dem geschlachteten Lamme und dem erhöhten Kyrios „gesungen" wird. ((Deshalb sind auch die Heiligen des Meßkanons wohl Fürsprecher am Throne Gottes, aber keine Mitliturgen der himmlischen Liturgie, wie P. S. 104 sagt.)

Zu S. 89; vgl. auch S. 137: In der mystischen Gliedschaft des Leibes Christi ist es nicht „der eine und gleiche Gottesgeist, die eine und selbige Liebe des Vaters und des Sohnes, die uns umschließt". Jedenfalls ist diese Formulierung theologisch ungenau. Denn das eine Mal handelt es sich um eine innertrinitarische Lebensfunktion, das andere Mal um eine operatio Dei ad extra. Das πνεῦμα τοῦ Χριστοῦ, das nach Paulus die übernatürliche Seinsgrundlage in den Seelen der Gläubigen für die mystische Gliedschaft ist, ist etwas Geschaffenes, dessen „metaphysisches" Prinzip der innertrinitarische Geist ist.

Zu S. 114: Daß das eucharistische Opfermahl „das Leben der Auferstehung, der Mitauferstehung" mit Christus sei, ist wenigstens mißverständlich bzw. unklar. Es gibt eine doppelte Mitauferstehung mit dem Kyrios, die der sakramentalen Abbildlichkeit der Taufe

(Röm 6) und die am Ende der Tage. Im Opfermahl empfangen wir das geschlachtete Lamm, und während der sakramentalen Anwesenheit des Lammes in uns vermehrt der Herr, qui sedet ad dexteram Patris, sein in der Seele bereits vorhandenes Pneuma.

Zu S. 124ff.: Am meisten unklar und anfechtbar in der ganzen „Theologie des Kreuzes" ist das, was hier über die Eucharistie ausgeführt wird. Zur Exegese des Einsetzungsberichtes und zu der Frage, ob man einseitig in den getrennten Gestalten die sakramentale Todessymbolik sehen darf, wenn man ernstlich — wie Verf. es mehrfach ausspricht — nicht bloß an die Vergegenwärtigung des Christus passus, sondern auch seines Opfertodes glaubt, wäre manche kritische Bemerkung zu machen. Dasselbe gilt vom Verhältnis des Kreuzesopfers zur Auferstehung und vor allem von der Zuordnung des Mahles zum Opfer, sowie endlich von der Frage, in welcher Weise die Gläubigen Mitopfernde sind und Anteil am Opfer Christi haben. Es ist mir leider im Rahmen dieser Besprechung nicht möglich, auf diese wichtigen Dinge näher einzugehen.

Zu S. 134: Was hier zur Rechtfertigung der Expositio während der Messe gesagt wird, überzeugt nicht und wird auch der Liturgiegeschichte nicht gerecht.

Zu S. 135: Inwiefern die Eucharistie „auch schon die Verwirklichung der letzten Dinge in der Verhüllung des Symbols" sein soll, wird nicht deutlich gemacht und nicht bewiesen.

Zu S. 164: Der Pfarrer soll nach P. beim Herrenmahl Christus verkörpern, bei der Spendung der Taufe aber den Vater: „Die Eucharistie entnimmt dem Zentralgeheimnis des Todes Christi ebenso wie die Ehe das Mysterium ‚Christus — Kirche', die Taufe jedoch das Mysterium ‚Vater — Sohn', dies um so mehr, als sie ja auch Wiedergeburt aus Gott ist." — Im πνεῦμα τοῦ Χριστοῦ, das uns die Taufe vermittelt, werden wir in abbildlicher Seinsweise zum alter Christus. Diese assimilatio cum Christo macht uns zu Brüdern Christi und deshalb auch zu filii Dei per gratiam. Die assimilatio cum Christo hat — logisch betrachtet — die Priorität vor der Sohnschaft. — Außerdem ist der Priester beim sakramentalen Vollzug immer sacramentum permanens, Repräsentant des Hohenpriesters Christus und niemals des Vaters. (Nach Verf. soll auch der „firmende Bischof Repräsentant des Vaters" sein [S. 178], ebenso heißt es S. 198 mit Bezug auf das Weihesakrament: „Daher ist der Spender in der Rolle des Vaters und nicht in derjenigen Jesu Christi.") Das Pneuma, das in den höheren Stufen des ordo verliehen wird, ist kraft seiner formalen Prägung Anteilnahme am Hohenpriestertum Jesu Christi und Seinsgrundlage für seine Stellvertretung. Die vom Vater (als dem Ursprungslosen) ausgehende Berufung verwirklicht sich im Mittleramt des Hohenpriesters, des Kyrios.

Zu S. 171ff.: Wenig befriedigend sind auch die Ausführungen über die Firmung; es fehlt die hier unentbehrliche dogmen- und liturgiegeschichtliche Unterbauung, und deshalb überzeugt die theologische Argumentation des Verf. nicht. In einseitiger Weise wird die Firmung als Sakrament der christlichen Mündigkeit bezeichnet. In der Vätertheologie ist das nicht so. Dieser Mündigkeitscharakter wird im wesentlichen „erwiesen" mit dem sog. Backenstreich. Verf. setzt diesen in Beziehung zur Ritterweihe und glaubt schreiben zu dürfen: „Der Zusammenhang ist so deutlich, daß für die Deutung des Backenstreiches bei der Firmung ein sicherer Ausgangspunkt gewonnen ist" (S. 174). Bei der Ritterweihe ist aber der Friedenskuß nicht mit dem Backenstreich verbunden, vielmehr wird dieser erteilt unter den begleitenden Worten: „Wache auf vom Schlafe der Bosheit...". Das Merkwürdige bei der Firmung ist, daß die liturgische Umarmung fehlt, statt dessen der Backenstreich gegeben wird und dabei gesprochen wird: Pax tecum. Wahrscheinlich ist unter germanischem Einfluß die liturgische Umarmung, die vielleicht bei der „Massenspendung" der Firmung bis zur Unkenntlichkeit entstellt war, durch den Backenstreich ersetzt worden. Ob dieser etwas mit dem Erinnerungsschlag (dem „Denkzettel") zu tun hat, den z. B. Knaben bei Absteckung der Felder erhielten, oder ob der Backenstreich bei der Ritterweihe einfach symbolische Unterstützung des Wortes: „Wache auf vom Schlafe" sein soll, oder ob drittens der Backenstreich als Verdemütigungsakt angesehen werden will, ist unsicher. Und selbst wenn Klarheit darüber bestände, daß der Backenstreich im Sinne des Verfassers Erniedrigungszeichen des bislang Unmündigen ist, dürfte es methodisch falsch sein, den Eigencharakter der Firmung mit einer sehr spät aufgekommenen Zeremonie zu erweisen, die für den wesentlichen Vollzug des Sakraments belanglos ist. Die Patristik der Antike weiß darüber Gründlicheres zu sagen.

Zu S. 175: Nach Gal. 4 sind bereits die Getauften (weil Söhne Gottes) mündig.

Zu S. 179f.: Hinsichtlich der hier angeschnittenen Frage, was für den sakramentalen Vollzug der Firmung wesentlich sei, vgl. meine von der des Verfassers abweichende Antwort in meinem Buche: „Die Kirchenordnung Hippolyts von Rom" und zur Ergänzung meinen Aufsatz über die Firmungssalbung in Th. und Gl. 1942, S. 334 ff.

Zu S. 193: Der übrigens bis in die Kirchenordnung Hippolyts zurückgehende Satz: „Weil sie nicht zum Priestertum, sondern zum Dienste geweiht werden", den der Bischof bei Erteilung der Diakonatsweihe spricht, soll nicht die Tatsache begründen, daß der Ordinierende nur die eine Hand, die Rechte, auflegt, sondern nach dem eindeutigen Text der KO wie des Pont. Rom. erklären, weshalb der Bischof allein (solus) und nicht auch die Presbyter (et nullus alius) die Hand auflegen, wie bei Erteilung des Presbyterats. Der Diakon ist nur minister episcopi. — (Allerdings ist der Sachverhalt auch falsch erklärt bei Molitor, Vom Sakrament der Weihe II, S. 111.) — Zu der Behauptung des Verfassers, daß die Priesterweihe durch stille Handauflegung gespendet werde, ohne daß das Wort des sakramentalen Gebetes festgelegt sei, ist die neueste päpstliche Entscheidung über das Wesen der sakramentalen Form beim Weihesakrament zu vergleichen (Acta Apost. Sedis XL [1948] p. 1 ff.).

Zu S. 209: Auch im Bußsakrament vertritt der Spender den Kyrios und nicht den himmlischen Vater, wie P. behauptet; denn mit der Erhöhung zum Kyrios hat der Vater nach der Theologie des NT und der Väter dem Sohn auch das Gericht übergeben. Auch im Bußgericht richtet uns der Kyrios bzw. sein Stellvertreter. — Was hier und S. 206 (vgl. auch S. 222 f.) über den Mysteriencharakter der Buße gesagt wird, ist unklar. In welcher Form soll z. B. mit der priesterlichen Lossprechung die Auferstehung Christi gegenwärtig werden?

Es ist schade, daß die „Theologie des Kreuzes" mit zahlreichen theologischen Unklarheiten und Schiefheiten belastet ist. Besonders verhängnisvoll ist es, daß Verf. Fragen hineinverwoben hat, die noch in gründlichen fachwissenschaftlichen Einzeluntersuchungen geklärt werden müssen. Es soll zum Schluß aber noch einmal betont werden, daß das Buch viele tiefreligiöse Gedanken in neuartiger Sprache vorlegt. So wird z. B. das Kapitel über die Ehe (S. 136—154) unsern Braut- und Eheleuten viel Freude machen. Besonders gern folgt man P. überall da, wo er als Religionspädagoge seine erzieherische Begabung entfaltet, z. B. in den letzten Kapiteln, wo er von der Durchdringung der Welt handelt, vom Ende und der Vollendung.

Münster. H. Elfers.

KLEINERE BERICHTE

Leo der Große, Reden für die Armen. Herausgegeben von P. Rhabanus M. Haacke OSB. Münster i. W., Regensberg 1948, 8°, 53 S.

Es ist bewundernswert, wie eindringlich Leo der Große die Pflicht der Caritas in schwerer Notzeit seinen Gläubigen nahebringt, wie lebendig und zeitnahe er die Gründe entwickelt, Nächstenliebe zu üben. So hat P. Rhabanus Haacke OSB. recht daran getan, die „Reden für die Armen", d. h. die Predigten 6—10 nebst weiteren Stellen aus anderen Predigten, die die Pflicht der Nächstenliebe betonen, in der Übersetzung von M. Theresia Breme OSU. vorzulegen und mit Einleitung und Anmerkungen zu versehen. Die Übersetzung ist trefflich gelungen, sie versucht den feierlichen Klang des Originals nachzugestalten. In Nr. 16 ist der Schlußsatz unvollständig. Tertullians Schrift heißt doch wohl „Apologeticum" (S. 47).

Wilbrand.

Huhn, J. D. Dr., Ambrosius von Mailand. Fulda, Verlag Parzeller & Co., 1946, 8°, 52 S.

Es war ein glücklicher Gedanke des Verf., uns ein Charakterbild des hl. Ambrosius zu entwerfen, in dem die besondere Art des Heiligen zur Geltung kommt. Ambrosius ist, das müssen wir zugeben, von geringer spekulativer Begabung, er ist der praktische Römer, der in der Politik wie im persönlichen Leben die christlichen Grundsätze zu verwirklichen strebt. So feiert ihn der Verf. in der vorliegenden kleinen Schrift als sozialen Bischof und als Vorbild unserer Zeit. Die Darstellung ist gefällig und ansprechend. Die Schrift hätte noch gewonnen, wenn der Verf. die heute maßgebende

Biographie von Homes Dudden herangezogen hätte. So vermißt man eine Behandlung der Sklavenfrage; auch seine Stellung zum Privateigentum hätte wohl eine kurze Würdigung verdient. (Vgl. Homes Dudden, Life and Times of St. Ambrose S. 544/5; S. 549/50.)

Wilbrand.

MITTEILUNGEN

Geheimrat Goettsberger zum 80. Geburtstag

Wer vor 20 Jahren die würdige Gestalt des Herrn Geheimrat Goettsberger bedächtig und ernst, blaß und von rastloser Arbeit etwas müde, nie ohne Mantel und Stock die Treppen der Münchener Universität hinaufsteigen sah, hätte es kaum gewagt, ihm noch zwei gesunde Dezennien zu versprechen. Mit um so größerer Freude haben ihm seine vielen Freunde und Schüler am 31. 12. 48 zu seinem 80. Geburtstag einen Strauß dankbarer Erinnerung und innigster Glückwünsche entboten.

Genau anno 1900 wurde Dr. Johann Goettsberger Professor für Altes Testament und biblisch-orientalische Sprachen an der Philosophisch-theologischen Hochschule zu Freising. Schon nach drei Jahren bekam der Fünfunddreißigjährige die ehrende Berufung an die Universität München, wo er von 1903—1935 den alttestamentlichen Lehrstuhl zierte. Wie viele Hörer sind während dieser Zeit zu seinen Füßen gesessen, Schüler und Doktoranden aus allen Diözesen Bayerns und darüber hinaus! Sein Kolleg war keine Plauderstunde; kritisch, knapp und sachlich wurden die schweren Probleme der alttestamentlichen Exegese abgewogen, und jeder, ob Fachmann oder nicht, bewunderte den Reichtum des Wissens, der dem aufmerksamen Hörer geboten wurde. Namentlich aber war das biblisch-exegetische Seminar, dessen Bibliothek Herr Geheimrat Goettsberger zu einem großen Teil anschaffte und ausbaute, eine Palästra, in der man methodisches Arbeiten auf allen einschlägigen Teilgebieten lernen konnte. Sein Hauptinteresse galt dem Schrifttext selber und seiner Erklärung, sowie den Übersetzungen, speziell der griechischen und syrischen Bibel und ihrem Verhältnis zur Massora.

Im Jahre 1903 gründete Goettsberger zusammen mit Sickenberger die Biblische Zeitschrift, deren Leitung er bis 1929 selber in Händen hielt. Dadurch wurde die Münchener Schule zu einem literarischen Zentrum für die gesamte exegetische Forschung. Wie viel Sachkenntnis und Mühe organisatorischer und wissenschaftlicher Art hierzu erforderlich war, läßt sich aus den stattlichen Bänden und den zahlreichen Beiträgen aus seiner fachmännischen Hand erahnen. Sein Hauptwerk ist jedoch die Einleitung in das Alte Testament (1928). Als Schulbuch fast zu reichhaltig, bietet es eine allseitige, objektive Orientierung über das Alte Testament, wobei auch heikle Fragen, deren fortschrittliche Lösung damals manchen ängstlichen Naturen noch gefährlich schien, nicht umgangen werden. Sehr bekannt sind endlich seine wertvollen Bände in der Bonner Bibel: Daniel (1928) und Die Bücher der Chronik (1939), sowie seine älteren Monographien in den Biblischen Zeitfragen über „Adam und Eva" (1912) und „Die göttliche Weisheit als Persönlichkeit im Alten Testamente" (1919). Als Frucht seines immer noch regen Forschergeistes dürfen wir für die nächste Zeit einen Ezechielkommentar erwarten.

Die jüngste Vergangenheit hat allenthalben gezeigt, daß bloße Gelehrsamkeit ohne charakterliche Größe nicht den Erwartungen entspricht, die man an einen Universitäts- und speziell einen Theologieprofessor stellt. Bei der stillen Zurückgezogenheit und sorgfältigen Ausnützung seiner Arbeitszeit war es dem Fernerstehenden nicht ganz leicht, hinter dem gelehrten Geist das warme Herz und die fromme Priestergestalt zu entdecken. Im engeren Kreise jedoch strahlt sein Sinn für Humor und Geselligkeit auf, Liebe zum Wandern, zu den Bergen und den Bienen; da erfährt man von seiner pastorellen Klugheit als nebenamtlicher Seelsorger an der Pfarrkirche zu Neubiberg, von seiner apostolischen Schlichtheit und Innerlichkeit.

Voriges Jahr gedachte Geheimrat Goettsberger seiner vor fünfzig Jahren angetretenen Lehrtätigkeit als Dozent in Freising (1897) und machte Ende November eine Wallfahrt zum Grabe des Diözesanpatrons. Dabei wanderte er auch unter bedeutenden Hindernissen zum altehrwürdigen Korbiniansbrunnen am Weihenstephaner Berg. Möge das symbolhaft sein und so in Erfüllung gehen, daß er noch viele Jahre aus dem Jungbrunnen theologischer Forschung und priesterlicher Wirksamkeit schöpfen und reichlich austeilen kann!

Freising. Vinzenz Hamp.

PERSONENNACHRICHTEN

Dr. Raphael Molitor O. S. B., Abt der Abtei St. Joseph in Gerleve (Westfalen) und Abt-Präses der Beuroner Kongregation, ist am 14. 10. 1948 gestorben. — Dr. theol. et phil. Adolf Rücker, o. ö. Prof. für die Kunde des christlichen Orients, Alte Kirchengeschichte und Christliche Archäologie, Patrologie und Dogmengeschichte in Münster, ist am 13. 11. 1948 gestorben. — Am 30. 9. 1948 starb der em. Prof. der Moralphilosophie, Religionsphilosophie u. Geschichte der Philosophie an der Phil.-Theol. Hochschule in Eichstätt Prälat Dr. phil. Michael Wittmann. — Am 9. 1. 1949 starb der em. Prof. für Dogmatik an der Universität München Prälat Dr. theol. Martin Grabmann.

Der o. Prof. für Altes Testament, Dr. theol. Joseph Ziegler in Regensburg, hat einen Ruf an die Universität Würzburg angenommen. — Der o. ö. Prof. für Dogmatik, Dr. theol. Friedrich Stegmüller in Würzburg, hat einen Ruf an die Universität Freiburg angenommen. — Dr. theol. et phil. Walter Dürig, geb. am 17. 3. 13, habilitierte sich an der Kath.-Theol. Fakultät München für Liturgiewissenschaft und Pastoraltheologie mit der Arbeit „Imago. Ein Beitrag zur Terminologie und Theologie der römischen Liturgie". — Prof. Joseph Höfer an der Phil.-Theol. Akademie Paderborn vertritt die Fächer: Geschichte der Philosophie, der Dogmen und der Theologie. (Berichtigung zu ThR 1948 Sp. 113.)

BÜCHER- UND ZEITSCHRIFTENSCHAU

Auswahl aus den Neuerscheinungen der Jahre 1947/48

Bearb. von Robert Samulski, Münster

Christliche Philosophie

(Propädeutik, Metaphysik, Existenzphilosophie, Religionsphilosophie)

Philosophisches Wörterbuch. Unter Mitw. d. Professoren d. Berchmans-Kollegs in Pullach u. a. hrsg. v. Walter Brugger, SJ. Frb/Br: Herder 1947. XLI, 532 S. (Mensch, Welt, Gott. Erg. Bd.) 17.— Ersch. fernerhin: Wien: Herder (1948). Sch. 38.—

Metzke, Erw.: Handlexikon der Philosophie. Hdlb: Kerle 1948. 457 S. Hlw. 15.—

Gardet, Louis: Théologie et philosophie comparées: de quelques positions méthodologiques de base. — R Thom 47, 1947, 311—331.

Holzamer, Karl: Einführung in die Philosophie. Grundlegung d. Erkenntnis-Theorie als Fundament der übrigen Disziplinen. (2. Aufl.) Mz: Kupferberg (1948). 61 S. 2.—

Dyroff, Adolf: Einleitung in die Philosophie. Grundprobleme d. Erkenntnistheorie, Metaphysik, Ethik und Ästhetik. Aus d. hss. Nachlaß hrsg. v. Wlad. Szylkarski. [Bonn 1948.] 452 S. (Deus et anima. 1.) geb. 15.—

Müller, Aloys: Welt und Mensch in ihrem irrealen Aufbau. Eine Einf. in d. Philosophie. 3. Aufl. (d. Einl. in d. Philos.). Bonn: Dümmler 1947. 236 S. 8.—

Hessen, Joh.: Die philosophischen Strömungen der Gegenwart. 3. Aufl. 1948.

Gabriel, Leo: Die philosophische Situation der Gegenwart. — Geist. Strömungen d. Gegenw. i. Lichte d. Katholiz., 1947, 41—65.

Ermecke, Gust.: Der Philosophie Ende oder Wende? Zur philos. Besinnung heute. — PhJ 57, 1947, 125—144.

Bolkovac, Paul, SJ: Perspektiven. Weltanschauung und Gegenwart. Nbg: Sebaldus-Verl. (1948). 89 S. 3,20.

Benz, Ernst: Westlicher und östlicher Nihilismus in christlicher Sicht. Stu: Evang. Verlagswerk 1948. 48 S. 1,85.

Moock, Wilh.: Natur und Gottesgeist. Frkf/M: Knecht (1948). 322 S. 10,50.

Bavink, Bernh.: Das Weltbild d. heutigen Naturwissenschaften u. seine Beziehungen zu Philosophie u. Religion. Iserlohn: Silva-Verl. (1947). 150 S. geb. 7,80.

Bavink, Bernh.: Die Naturwissenschaft auf dem Wege zur Religion. Leben u. Seele, Gott u. Willensfreiheit im Lichte d. heutigen Physik. Oberursel: Kompass-Verl. 1947. 149 S. 4,50.

Engert, Jos.: Naturwissenschaft und Religion. Moderne Physik, Gottesgedanke u. Christentum. Eine grundsätzl. Erörterung. Bbg: Meisenbach 1947. 83 S. (Kleine allg. Schriften z. Philos., Theol. u. Gesch. Philos. R. 7/8.) 2,40.

Planck, Max: Religion und Naturwissenschaft. Vortr., geh. im Mai 1937. 10. unveränd. Aufl. Lpz: Barth 1947. 29 S. 1,50.

Jordan, Pascual: Die Stellung der Naturwissenschaft zur religiösen Frage. — Universitas 1, 1946, 513—518; 2, 1947, 1—9.

Jordan, Pascual: Die Wandlung unseres Naturbildes. Lü: Heliand-Verl. (1948). 20 S. —,80.

Huppert, Otto: Das Unfaßbare. Physikalisches Weltbild und christlicher Glaube. Fellbach: Christl. Allianz-Verl. 1948. 168 S. Hlw. 6,50.

Spülbeck, Otto: Der Christ und das Weltbild der modernen Naturwissenschaft. 6 Vortr. über Grenzfragen aus Physik und Biologie. B: Morus-Verl. 1948. 135 S. 5,50.

Wenzel, Aloys: Naturwissenschaft und Christentum. Mchn: Paul Müller 1948. 80 S.

Liénart, [Achilles], Card.: Le Chrétien devant les progrès de la science. Liège: La Pensée cath. 1947. 16 S. (Études rel. 624); Dt. Übers. in: StdZ 73, 1948, 81—90.

St(akemeier), E(duard): Theologie und Naturwissenschaft. Zu dem Aufsatz von Kardinal Liénart über „Der Christ und die Entwicklungslehre". — ThGl 3, 1948, 271—272.

Tournier, Paul: Technik und Glaube (Technique et foi. Deutsch v. H. Venedey.) Mit e. Vorw. v. A. Mäder. Tü: Furche-Verl. (1947). 356 S. Hlw. 7,80.

Das Zeitalter der Atomkraft. Bericht einer vom Britischen Kirchenrat ernannten Kommission. Hbg: Wegner 1948. 117 S.

Atti del II convegno di studi filosofici cristiani. Mil: Marzorati 1947. 112 S. (Aloisianum — Gallarate, 4—6 sett. 1946.)

Pieper, Jos.: Christliche Philosophie? — Hchl 40, 6, 1948, 501—512.

Fischl, Joh.: Christliche Weltanschauung und die Probleme der Zeit. (2. erw. Aufl.) Graz: Styria (1948). 442 S. 14,40 Sch.

Barth, Hch.: Die Philosophie der Erscheinung und der christliche Glaube. Vortr. — ThZBas 4, 1948, 271—291.

Rüsche, Franz: Das christliche Abendland in der Krisis unserer Tage. — ThGl 1947, 1, 13—27.

Haecker, Theod.: Christentum und Kultur. Mchn u. Kpt: Kösel 1947. 288 S.

Spranger, Eduard: Die christliche und die humanistische Persönlichkeit. — Credo 1, 1947, 39—54.

Gebsattel, V[iktor] E[mil] Frh. v.: Christentum und Humanismus. Wege des menschlichen Selbstverständnisses. Stu: Klett (1947). 186 S. Ppbd 5,50.

Hermans, Francis: Histoire doctrinale de l'humanisme chrétien. Vol. 1—4. P & Tourn: Casterman [1948]. 1. L'aube. 244 S.; 2. Le matin. 392 S.; 3. Le plein jour. 544 S.; 4. Esquisse d'une doctrine. 348 S. 1425 fr. fr.

Feckes, Carl: Das Verhältnis von Natur und Übernatur. Prolegomena zur Gestaltung eines christlichen Humanismus. Düs: Bastion-Verl. 1947. 60 S. 1,90.

Müller, Aloys: Die Philosophie im katholischen Kulturkreis. — ArchPhilos 1, 1947, 132—150.

Guitton, Jean: La Pensée moderne et le catholicisme. 1: Perspectives sur l'inquiétude religieuse. Aix-en-Provence: Impr. des édit. provençales 1947. 191 S.

Reatz, Aug.: Die Kulturkrisis der Gegenwart und Thomas von Aquin. — Beitr chr Ph 2, 1947, 3—11.

Thieme, Karl: Bemerkungen zu den 24 von der römischen Studien-Kongregation approbierten Thesen thomistischer Philosophie. — Thieme: Gott u. d. Geschichte, 1948, 66—75; Ebd. 76—80: Anh.: Die 24 von der Studien-Kongregation approbierten Thesen Thomas' ⟨27. 7. 1914⟩.

Silva-Tarouca, Amadeo: Thomas heute. 10 Vorträge zum Aufbau einer existentiellen Ordnungs-Metaphysik nach Thomas von Aquin. Wien: Herder 1947. 208 S. 18 Sch.

Chaix-Ruy, J.: Augustine et thomisme dans la pensée italienne contemporaine. — RThom 47, 1947, 605—616.

Saitta, H.: Il carattere della filosofia tomistica. Fir: Sansoni 1947.

Benignus, Broth.: Nature, knowledge and God. An introduction to Thomistic philosophy. Milw: Bruce 1947. XII, 662 S. $ 4,50.

Cantin, Stanisl.: Précis de psychologie thomiste. Quebec: Univ. Laval, 1948.

Gilson, Étienne: Le Thomisme. Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin. 5. éd. rev. et augm. Réimpr. P: Vrin 1948. 512 S. (Études de philosophie médiévale. 1.) 500 fr.

Calcagno, F. X., SJ: Philosophia scholastica secundum rationem, doctrinam et principia S. Thomae Aquinatis ad usum seminariorum. Vol. 2: Psychologia, Theologia naturalis. 2. ed. Napoli: D'Auria 1947. 503 S.

Gredt, Jos.: Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae Vol. 1. 2. Repr. NY: Herder 1948. XXII, 501 S.; XVI, 470 S. $ 10.

Dempf, Alois: Selbstkritik der Philosophie und vergleichende Philosophiegeschichte im Umriß. Wien: Herder 1947. X, 347 S.

Barth, Hch.: Philosophie der Erscheinung. Eine Problemgeschichte. T. 1: Altertum u. Mittelalter. Bas: Schwabe 1947. XIV, 390 S.

Fischl, Joh.: Geschichte der Philosophie. 1: Altertum u. Mittelalter. Wien: Pustet 1947. XV, 400 S.; (2., unveränd. Aufl.). Ebd. (1948). XVI, 400 S.

Russell: Bertrand: Geschichte der abendländischen Philosophie. Zü: Europa-Verl. 1947.

Gilson, Étienne: La Philosophie au moyen âge. Des origines patristiques à la fin du XIVe s. Réimpr. P: Payot 1947. 784 S.

Wulf, M. de: Histoire de la philosophie médiévale. 6. éd. P: Vrin 1947.

Garin, E.: La filosofia. Vol 1: Dal medio evo all'umanesimo. Mil: Vallardi 1947. 385 S.

Robbers, H.: Het natuur-genade-schema als religeus grondmotief der scholastieke wijsbegeerte. — StudCath 23, 1948, 69—86.

Pieper, Jos.: Wahrheit der Dinge. Eine Unters. zur Anthropologie des Hochmittelalters. Mchn: Kösel (1947). 145 S. (Hegner-Bücherei.)

Thomas von Aquin: Ordnung und Geheimnis. Brevier der Weltweisheit. Zsgest. u. verdeutscht. Mchn: Kösel [1947]. 134 S. (Hegner-Bücherei.) Hlw. 4,80.

Boehner, Philotheus, OFM: The Metaphysics of William Ockham. — RMetaph 1, 4, 1948, 59—86.

Maier, Anneliese: Diskussionen über das aktuelle Unendliche in der 1. Hälfte d. 14. Jh. — DThom, 1947, 317—337.

Day, Sebastian J., OFM: Intuitive Cognition: a key to the significance of the later scholastics. St. Bonaventure, NY: Franciscan Inst., St. Bonaventure College 1947. XIII, 216 S. (Franciscan Inst. Publ. Phil. S. 4.)

Amerio, Romano: Campanella. Bresc: La Scuola 1947. 233 S. (Maestri del Pensiero.) L. 250.

Napoli, Giov. di: Tommaso Campanella, filosofo della restaurazione cattolica. Pad: Cedam 1947. VII, 539 S. (Problemi d'Oggi. Sec. S. 10.) L. 2000.

Alberto de la Virgen del Carmen: Historia de la filosofía carmelitana. Avila: Man. del Col. filos. de La Santa 1947. 180 S.

Casimiro, Acácio: De Instituto de filosofia a Faculdade Pontifícia 1885—1947. — RPortFil 3, 1947, 345—355.

Grabmann, Mart.: Maurice de Wulf. Das Institut supérieur de Philosophie an der Universität Löwen u. d. Erforschung der mittelalterlichen Scholastik. Ein Gedenkw. zu s. 80. Geburtstage. — PhJ 57, 1947, 1—11.

Mansion, A.: In memoriam Prof. Dr. Maurice De Wulf. — TPh 10, 1948, 371—377.

Noël, L.: Maurice De Wulf. — RevGénBelge 1948, 99—106.

Szyłkarski, Wlad.: Adolf Dyroff. Ein Blick auf s. Leben u. s. Werk. Bonn: Scheur 1947. 56 S. 3,50. Aus: Deus et anima. Vorabdr. d. Nachw. zu Bd. 1.

Gabiati, Enrico: La filosofia di N. Berdjajev. — Scu Catt 76, 1948, 195—220.

Lieb, Fritz: Nikolaj A. Berdiajew und seine christlich-sozialistische Philosophie. — EvTh 1948, 1/3, 110—116.

Spinka, Matthew: Berdyaev and Origen: A comparison. — ChHist 16, 1947, 3—21.

The Absolute and the relative. Wash: The Cath. Univ. of America 1948. IV, 246 S. (Proc. of the American Cath. Philos. Assoc. 22.)

Gilson, Étienne: L'Être et l'essence. P: Vrin 1948.

Smith, Enid, Sister: The Goodness of being in Thomistic philosophy and its contemporary significance. Wash: Cath. Univ. of America Pr. 1947. XII, 210 S. $ 2.—

Balthasar, Hs. Urs. v.: Wahrheit. Ein Versuch. Buch 1: Wahrheit der Welt. Eins u. Zü: Benziger 1947, 312 S. 9 Fr.

Schöndorfer, Ulrich: Zum Stande des Leib-Seele-Problems. — Geistige Strömungen d. Gegenw. i. Lichte d. Kath., 1947, 87—95.

Robert, Jean Dominique, OP: L Métaphysique, science distincte de toute autre discipline philosophique, selon saint Thomas. — DThomPl 50, 1947, 206—222.

Rosenmöller, Bernh.: Metaphysik der Seele. Mstr: Aschendorff 1947. VII, 224 S. 7,50.

Sternegger, Bened.: Geheimnisse der menschlichen Seele. Versuch einer neuen Schau der Seele. Augsb: Manu-Verl. (1948). 207 S. geb. 4,90.

Donat, J.: Theodicea. Barc: Herder 1947. (Summa philosophiae christianae. 6.) 32. pes.

Rest, Walt.: Der dreifache Angriff auf Gott. Fragen der Theodizee in unserer Zeit. — SitEntsch 2, 1948, 105—139.

Nink, Casp., SJ: Philosophische Gotteslehre. Mchn u. Kpt: Kösel 1948. 268 S. 9.—

Steenberghen, Fern. van: Le Problème philosophique de l'existence de Dieu [Forts. u. Schl.] — RPh Louv 45, 1947, 141—168. 301—313.

Pontifex, Mark: The Existence of God; a thomistic essay. NY: Longmans, Green 1947. 196 S.

Taylor, Alfr. Edw.: Does God exist? NY: Macmillan 1947. 172 S.

Kirchner, Aloys: Ist das Dasein Gottes ein theologisches Rätsel? — PhJ 57, 1947, 145—170.

Robert, Jean-Dominique, OP: Existence de Dieu et conscience moderne. Liège: La Pensée cathol. (1947). 38 S. (Études rélig. 618.) 6 fr.

O'Connor, William R.: The eternel Quest. The teaching of St. Thomas Aquinas on the natural desire for God. NY: Longmans, Green 1947. IX, 290 S. $ 4.—

Cleobury, F. H.: God, man and absolute: a study of the bearing of philosophy on christian theism. Lo: Hutchinson 1947. 150 S. Sh. 15.—

Konrad, Joach.: Schicksal und Gott. Gü: Bertelsmann 1947. 366 S. 16.—

André, Hs.: Die Um- u. Neuorientierung unserer Anschauung vom Anorganen, vom Leben und vom Menschen. ⟨Ein Durchbl. durch d. neueste Schrifttum u. neueste Forschungsergebn. i. Lichte d. thomist. Potenz- u. Akt-Lehre.⟩ — NOrdn 2, 1948, 145—171.

Mitterer, Alb.: Die Zeugung der Organismen, insbes. des Menschen nach d. Weltbild d. hl. Thomas v. Aquin u. dem d. Gegenwart. Wien: Herder 1948. 240 S. Hlw. 44,60 Sch.

Brandenstein, Béla Frh. v.: Der Mensch und seine Stellung im All. Philos. Anthropologie. Eins u. Köln: Benziger 1947 605 S. 19 Fr.

Hengstenberg, Hans Eduard: Der Mensch auf dem Wege. Betrachtungen über Sterblichkeit u. Unsterblichkeit des Menschen. Mstr: Aschendorff 1947. 63 S. 1,50.

Atti del Congresso Internazionale di Filosofía. Roma 15—20 nov. 1946. 2: L'esistenzialismo. A cura di Enrico Castelli. Mil: Castellani 1948. 577 S. L. 1200.—

Esistenzialismo. Atti della settimana di studio dall' Accademia Romana di S. Tommaso, 8.—13. 4. 1947. To: Mariett 1947. 237 S.

Steffes, J[oh.] P[et.]: Existenzielles Denken. — ThR 44, 1948, 3—12.

Wust, Pet.: Der Mensch und die Philosophie. Einführung in die Hauptfragen der Existenzphilosophie. Mit e. Vorw. u. Nachw. d. Hrsg. Augustin Borgolte OFM. (2. Aufl.) Mstr: Regensberg 1947. 151 S. 4,80.

Hessen, Joh.: Existenzphilosophie. Grundlinien e. Philosophie d. menschl. Daseins. Essen u. Frb/Br: v. Chamier (1947). 106 S. Zeit u. Leben i. Geiste d. Ganzen.) 4,80.

Rintelen, Friedr. M.: Existenzphilosophie — Philosophie des Abendlandes oder Philosophie seines Unterganges? — ThGl 1947, 1, 1—13.

Lotz, Joh. B., SJ: Existenzphilosophie, Nihilismus und Christentum. — StdZ 73, 11, 1948, 332—345.

Castelli, Enrico: Existentialisme théologique. P: Herman 1948. 96 S. (Études philos. 1. — Actualités scientif. et industr. 1049.)

Ortegat, Paul, SJ: Intuition et religion. Le problème existentialiste. P: Vrin 1947. 248 S. (Bibliothèque philosophique de Louvain. Éditions de l'Inst. Supérieur de Philosophie a l'Univ. Cath. de Louvain.)

Ivańka, Andr. v.: Der Wahrheitsbegriff der Existenzialphilosophie verglichen mit dem platonisch-aristotelisch-thomistischen. — Geist. Strömungen d. Gegenw. im Lichte d Kath., 1947, 67—85.

Hasenfuss, Jos.: Christliche Existenz heute. — [Wü: Schöningh 1947]. 119 S. geb. 2,80.

Steffes, J[oh.] P[et.]: Christliche Existenz inmitten der Welt. Die Bildung zum christl. Menschen. Düs: Patmos-Verl. (1947). 271 S. geb. 7,50.

Schrey, Heinz-Horst: Existenz und Offenbarung. Ein Beitrag zum christlichen Verständnis der Existenz. Tü: Mohr 1947. XI, 170 S. 9,80.

Steinbüchel, Theod.: Existenzialismus und christliches Ethos. — ThQu 128, 1948, 1—27. 129—160; ersch. auch: Hdlb: Kerle 1948. 72 S. 2,50.

The Philosophy of being. Wash: The Cath. Univ. of America 1947. 207 S. (Proc. of the Cath. Philos. Assoc. 21.) $ 2.—

Ottaviano, Carmelo: Metafisica dell'essere parziale. 2. ed. rived. e accresc. Padova: CEDM 1947. XLII, 623 S. (Pensiero e Civiltà. Studi e ricerche. 3.)

Wunderle, Gg.: Der religiöse Akt als seelisches Problem. Wü: Augustinus-Verl. 1947. 31 S. 1,50.

Hessen, Joh.: Religionsphilosophie. Bd. 1, 2. Essen u. Frb/Br: v. Chamier (1948). 36.—; 1. Methoden u. Gestalten d. Religionsphilosophie. 362 S.; 2. System d. Religionsphilosophie. 398 S.

Pauli, Rich.: Das Wesen der Religion. Eine Einführung in die Religionsphilosophie. Mchn: Paul Müller (1947). 146 S. (Christentum u. Geistesleben. 1.) 3,50.

Spann, Othm.: Religions-Philosophie auf geschichtlicher Grundlage. Wien: Gallus-Verl. 1947. XII, 397 S. Hlw. 56 Sch.; ersch. fernerhin: Zü: Scientia-Verl. 1947. XVII, 382 S. 16 Fr.

Schlund, Erh., OFM: Religionsphilosophie. (Nbg:) Glock & Lutz 1948. 107 S. (Görres-Bibliothek. 20.) 2,50.

Dunham, James H.: The Religion of philosophers. Phil: Univ. of Pennsylvania Pr. 1947. 307 S. $ 4.— (Temple Univ. Publications.)

Spranger, Eduard: Die Magie der Seele. Religionsphilosophische Vorspiele. B: Evang. Verl.-Anst. (1947). 165 S. 4,80; ersch. zugl. Tü: Mohr 1947. VIII, 112 S. 3,20.

Alain [d. i. Emile-Auguste Chartier]: Gedanken über die Religion (Propos sur la religion, deutsch). Berecht. Übertr. aus d. Franz v. Berthold Krüger-Löffler. Frkf/M: Schulte Buhnke 1948. 247 S. 8,50.

Döblin, Alfr.: Der unsterbliche Mensch. Ein Religionsgespräch. Frb/Br: Alber-Verl. 1947. 280 S.

Künkel, Hs.: Der Mensch und die Mächte im Kampf um die Weltgestaltung. Ein entscheidender Beitr. in d. relig. Krise unserer Gegenwart. Braunschw: Vieweg 1948. 152 S. 5,80.

Müller, Alfr. Dedo: Prometheus oder Christus. Die Krisis im Menschenbild u. Kulturethos d. Abendlandes. Lpz: Meiner (1948). 71 S. 3,50.

Muñoz, Alonso Adolfo: La trascendencia de Dios en la filosofía griega. Murcia: Publ. de la Univ. de Murcia 1947. 154 S.

Pfister, Friedr.: Die Autorität der göttlichen Offenbarung, Glauben und Wissen bei Platon. — WüJbAlt 2, 1947, 176—188.

Kerber, Else: Die Religion im platonischen Gesetzesstaat. Wien 1947. 156 S. 4°. Phil. Diss. Wien v. 1. 4. 1947.

Leibniz, G[ottfr.] W[ilh.]: Plädoyer für Gottes Gottheit. Causa Dei: Neu übers., eingel. u. erl. v. Karl Kindt. B-Spandau: Wichern-Verlag 1947. 72, VII S. 3,20.

Loemker, Leroy E.: Note on the origin and problem of Leibniz's discourse of 1686. God's grace in relation to man's freedom; with a suppl.: On the controversy between M. Arnauld and the rev. father Malebranche about ideas. — JHId 8, 1947, 449—466.

McCloy, Shelby Thom.: Rationalists and religion in the eighteenth century. — South Atlantic Quarterly 46, 1947, 467—482.

Thielicke, Helm.: Vernunft und Offenbarung. Eine Studie über die Religionsphilosophie Lessings. 2. Aufl. Gü: Bertelsmann (1947). IX, 161 S. geb. 7,50.

Eklund, Harald: Die Würde der Menschheit. Über die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen der Religionsphilosophie bei Kant. Upps: Lundequist u. Lpz: Harrassowitz (1947). 144 S. (Uppsala Univ. Arsskrift. 1947, 8.) 5,50 kr.

Hunscheidt, Walt.: Sebastian Mutschelle, ein kantianischer Moraltheologe, Moralphilosoph und Moralpädagoge. Bonn: Scheur 1948. 176 S.

Flückiger, Fel.: Philosophie und Theologie bei Schleiermacher. Zo-Zü: Evang. Verl. 1947. 190 S. 12 Fr. Ersch. zugl. als Diss. Basel.

Hoenderdaal, Gerrit Jan: Religieuze existentie en aesthetische aanschouwing. Een studie over het misverstand het aesthetische element in Schleiermachers wezenbepaling der religie. Arnhem: Van Loghum Slaterus 1948. 188 S. (Proefschr. Univ. Leiden.) 4,90 fl.

Dulckeit, Gerh.: Die Idee Gottes im Geiste der Philosophie Hegels. Mchn: Rinn 1947. 179 S.

Ogiermann, Helmut Aloisius, SJ: Hegels Gottesbeweise. R. 1948: Univ. Gregoriana. XI, 230 S. (Analecta Gregoriana. 49. Ser. fac. philos. B. 6.) Rom-Vatikanstadt, Phil. Diss. v. 20. 6. 1947.

Müller, Gust. E.: Die Entwicklung der Religionsphilosophie in der Hegelschen Schule. — ThUmsch 1948, III.

Walbecq: Essai critique sur la religion d'Auguste Comte. 1: Les présupposés de la religion de l'humanité. P 1947. Diss. theol. de l'Inst. Cath.

Martin, Alfr. v.: Die Religion Jacob Burckhardts. Eine Studie zum Thema Humanismus u. Christentum. 2. verm. Aufl. Mchn: Erasmus-Verl. 1947. 352 S. (Ernst Reinhardt Bücherreihe.) 11.—

Haecker, Theod.: Der Buckel Kierkegaards. Geleitw. v. Rich. Seewald. Zü: Thomas-Verl. 1947. 103 S. geb. 6,80 Fr.

Hemlein, Jos.: Die Kritik der Offenbarung bei Franz Brentano. Frb/Br 1947: Mors & Singer. 101 S. 3.—

Hügel, Friedr. v.: Religion als Ganzheit. Aus s. Werken ausgew. u. übers. v. Maria Schlüter-Hermkes. Düs: Patmos-Verl. (1948). 480 S. Hlw. 16,50.

Schöllgen, Werner: Die Überwindung Nietzsches. — ThGl 1947, 1, 43—53.

Siegmund, Gg.: Nietzsche der „Antichrist". Pad: Erzb. Generalvik. 1948. 15 S.

Nystedt, Hans N.: Max Schelers religionsfilosofi med särskild hänsyn till dess utveckling och ders plats i hans totalåskådning. Sthlm u. Kbhvn: Munksgaard 1947. 285 S. 8 kr.

Romeyer, Blaise: Caractéristiques religieuses du spiritualisme de Bergson. — Bergson et le Bergsonisme, 1947, 22—55.

Sunden, H.: La Théorie bergsonienne de la religion. P: P. U. F. 1947. (Bibliothèque de philosophie contemporaine.) 360 fr.

Maritain, Jacques: Bergsons Metaphysik und Moral — PhJ 58, 1948, 179—210.

Hondius, J. M.: Religie en werkelijkheid in het licht der psychologie van C. J. Jung. Deventer: Kluwer 1948. 6 fl.

Kievits, A. P. M.: Ethiek en religie in de philosophie van Nicolai Hartmann. — Nijmegen u. Utr: Dekker & Van de Vegt 1947. 256 S. 6,75 fl.

Otto, Rudolf: Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. (26.—28. Aufl.) Mchn: Biederstein 1947. VII, 222 S. geb. 7,50.

Davidson, Robert Franklin: Rudolph Otto's Interpretation of religion. Princ, NJ: Princeton Univ. Pr. 1947. VII, 213 S. $ 2,50.

Jaspers, Karl: Der philosophische Glaube. Vorlesungen, Basel 1947; 6.—11. Taus. Mchn: Piper (1948). 136 S. Hlw. 7.—

Rintelen, Friedr.: Theologia ancilla philosophiae? Gedanken zu K. Jaspers Buch „Der philosophische Glaube". — ThGl 3, 1948, 265—271.

Ortegat, Paul, SJ: La Philosophie religieuse de K[arl] Jaspers. — NRTh 70, 1948, 257—273.

Möller, Jos.: Die Existentialphilosophie Martin Heideggers im Lichte der kath. Theologie. o. O. [1947.] 436 gez. Bl. [Maschinenschr. vervielf.] Theol. Diss. Freiburg i. Br. v. 13. 5. 1947.

Existentialisme chrétien: Gabriel Marcel. Présentation de Étienne Gilson. Textes de Jeanne Delhomme, Roger Troisfontaines, Pierre Colin, J. P. Dubois-Dumée, Gabriel Marcel. P: Plon 1947. 324 S. 180 fr.

Thibon, Gust.: Eine Metaphysik der Einung: Die Existenzialphilosophie Gabriel Marcels. — Dok 4, 1948, 279—294. [Deutsche Übers. aus L'Existentialisme. Sondernummer der Revue de Philosophie. P 1947.]

Bollnow, Otto Friedr.: Gabriel Marcel ⟨Christlicher Existentialismus⟩. — Samml 3, 1948, 400—408. 481—491. 549—562.

Jeanson, Francis: Le Problème moral et la pensée de Sartre. Lettre-préf. de Jean-Paul Sartre. P: Éd. du Myrte [1947]. 384 S. (Pensée et Civilisation.) 345 fr.

Bovet, Th[eod.]: Der Mensch und seine Ordnung. Bd 3: Der Glaube. Erstarrung und Erlösung. Eine Besinnung für Gläubige und Ungläubige; Bd. 4: Die Angst vor dem lebendigen Gott. Eine allgemeine Pathologie der Religion. Bern: Haupt 1947—48. IV, 266; 166 S. geb. 24 Fr.

Tromp, S. W.: The Religion of the modern scientist ⟨neo-materialism⟩. Leide: Sythoff 1947. XXIV, 480 S.

Jelke, Robert: Grundzüge der Religionspsychologie. Hdlb: Jedermann-Verl. 1948. 213 S. 3,50.

Fundamentaltheologie, Dogmatik, Apologetik

Miscellanea dogmatica in hon. ex. d. J. Bittremieux. Gembloux: Duculot; Brux: Beyaert; Lou: Nauwelaerts 1948. 236 S. (Bibl. Eph. theol. Lov. 1, 1.)

Denzinger, Henricus: Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Quod a Clemente Bannwart, denuo compos. iteratis curis ed. Johannes Bapt. Umberg, SJ. Ed. 26. augm. Frb/Br: Herder 1947. XXXI, 688, ⟨71⟩ S. 12.—

Neuner, Jos., SJ, u. Heinr. Roos, SJ: Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung. 2. verb. Aufl. hrsg. v. Karl Rahner, SJ. Rgb: Gregorius-Verl. 1948. 465 S. (Veröff. d. Kath. Bildungswerkes ⟨Dortmund⟩.) 10.—

Grabmann, Mart.: Die Berechtigung der spekulativen Theologie nach der Auffassung des heiligen Thomas von Aquin. — Aus der Theologie der Zeit (1), 1948, 39—55.

Bonnenberg, Clemens, SJ: Das Christentum. Ein Überblick. Hbg: Hansa Verl. Toth 1947. 48 S. 2.—

Schmaus, Mich.: Vom Wesen des Christentums. Westheim: Wiboradaverl. (1947). 232 S. geb. 8.—

Horváth, Alexander M., OP: Der wissenschaftliche Charakter der Apologetik. [Forts.] — DThom Fr 25, 1947, H. 4.

Lubac, Henri de, SJ: Le Problème du développement du dogme. — Rech Sc Rel 35, 1948, 130—160.

Thomas von Aquin: Lehre des Heils. Aus d. Werken übertr. u. hrsg. v. Eduard Stakemeier. 2. Aufl. Graz, Sa, Wien: Pustet 1947. 518 S.

Deferrari, Roy J., Mary Inviolata Barry, CDP, Jos. Ign. Mc Guiness, OP: A Lexicon of (the Summa theologica of) St. Thomas Aquinas. Fasc. 1. Wash: The Cath. Univ. of America Pr. 1948. $ 12,50.

Erni, Raym.: Die Theologische Summe des Thomas von Aquin in ihrem Grundbau. T. 1: Von Gott; T. 3: In Gott durch Christus. Lu: Räber (1948). 206; IV, 173 S. geb. Fr. 22,10.

Masnovo, Amato: Summa theologica sancti Thomae. Appunti delle lezioni di filosofia teoretica. Mil: Vita e pensiero 1947. 32 S. L. 300.—

Garrigou-Lagrange, Reginald, OP: La Synthèse thomiste. P & Brux: Desclée de Brouwer 1947. 740 S. (Bibliothèque franç. de philosophie.)

Horváth, Alexander M. OP: Synthesis theologiae fundamentalis ad usum studentium ad gradus academicos adspirantium. Budapestini 1948. 212 S.

Brinktrine, Joh.: Offenbarung und Kirche. Fundamental-Theologie. 2. Aufl. Bd 1: Theorie der Offenbarung. Pad: Schöningh 1947. VII, 314 S. 10.—

Calcagno, F. X., SJ: Theologia fundamentalis. Nap: D'Auria 1948. 323 S. (Cursus theologicus 1.)

Scheeben, Matth. Jos.: Handbuch der katholischen Dogmatik. Buch 1: Theologische Erkenntnislehre. 2. Aufl., hrsg. u. eingel. v. Mart. Grabmann. Mit e. Vorw. v. Jos. Höfer. Frb/Br: Herder 1948. LIX, 510 S. (Scheeben: Ges. Schriften. 3.) 20.—; Buch 2: Gotteslehre und die Theologie im engeren Sinne. 3. Aufl. hrsg. v. Mich. Schmaus. Mit e. Ber. v. Jos. Höfer. Ebd. 1948. XX, 479 S. (Scheeben: Ges. Schriften. 4.) 20.—

Schmaus, Mich.: Katholische Dogmatik. 3. u. 4. umgearb. Aufl. Bd. 1. H. 1. Einleitung. H. 2. Gott der Dreieinige. 648 S. Mchn: Hueber 1948. 17.—

Blic, J. de, SJ: Le Problème de la foi. — Mél Sc Rel 4, 1947, 331—364.

Colombo, Carlo: Il problema della fede. — Scu Catt 74, 1947, 292—314.

Decout, Alexis, SJ: L'Acte de foi. Ses éléments logiques. Ses éléments psychologiques. P: Beauchesne 1947. 259 S. 195 fr.

Brunner, Aug., SJ: Dogmenglaube und Freiheit. — StdZ 73, 12, 1948, 401—414.

Seiterich, Eugen: Die Glaubwürdigkeitserkenntnis. Eine theolog. Unters. z. Grundlegung d. Apologetik. Hdlb: Kerle 1948. 111 S.

Journet, Charl.: L'Infidélité. — NZM 4, 1948, 81—97.

Brunner, Aug., SJ: Wunder. — StdZ 73, 9, 1948, 161—173.

Radecki, Sigism. v.: Wort und Wunder. (3. Aufl.) Sa: Müller (1947). 161 S.

Rahner, Karl SJ: Über Visionen und verwandte Erscheinungen. — GL 21, 1948, 179—213.

Schleyer, Franz L.: Die Stigmatisation mit den Blutmalen. Biogr. Auszüge und medizinische Analyse. Hann: Schmorl & von Seefeld (1948). 154 S. 5.—

Tyciak, Jul.: Der dogmatische Schriftbeweis bei M. J. Scheeben. Bedeutung u. Methoden. Dülmen: Laumann (1948). 71 S.

Stricker, Simon, OSB: Die Tradition als Glaubensquelle in ihrem Wesen und in ihrer Bedeutung für die „Una sancta". — Liturgie u. Mönchtum 1, 1948, 45—51.

Przywara, Erich: Was ist Gott? Summula. Nbg, Bbg, Pas: Glock & Lutz [1947]. 79 S. (Görres-Bibliothek. Bd 11.) 2.—

Journet, Charles: Connaissance et inconnaissance de Dieu. Réimpr. P: Libr. Univers. de France 1947. 172 S. 180 fr.

Segovia, A., SJ: Enquivalencia de formulas en las sistematizaciones trinitarias griega y latina. Observaciones y sugerencias. — Est Eccl 21, 1947, 435—478.

Auer, Joh.: Der Heilige Geist, der Geist der Gotteskindschaft. Unser religiöses Bild vom Heiligen Geist. — GL 21, 1948, 277—294.

Daffara, Marcolinus, OP: De Deo creatore. To: Marietti 1947. XVII, 262 S. (Cursus manualis theol. dogm. sec. d. Thomae principia. 2.) L. 550.—

Bozzola, C., SJ: De Deo Uno et Trino. De Deo Creante et Elevante. Nap: D'Auria 1948. 308 S. (Cursus theol. 2.)

Santeler, Jos., SJ: Zur Lehre von der Schöpfung. — ZkTh 69, 1947, 209—227.

Kühn, Heinz: Das Reich des lebendigen Lichtes. Die Engel in Lehre und Leben der Christenheit. B: Arnold (1947). 337 S. Hlw. 13,80.

Leitz, Herm.: Die Engel. Ihr Wesen und Werk. (2. erw. Aufl.) Siegen & Lpz: Schneider (1948). 79 S. 2,50.

Collins, James: The Thomistic Philosophy of the angels. Wash: Cath. Univ. of Amer. Pr. 1947. XV, 383 S. (Cath. Univ. of America. Philos. studies. 89.)

Benoit d'Azy, Paul, OSB: Les Anges devant les mystère de l'Incarnation. — Bull Litt Eccl 69, 1948, 87—106. 129—147.

Frank-Duquesne, A.: Cosmos et gloire. Dans quelle mesure l'univers a-t-il part à la chute, à la rédemption et à la gloire finale. P: Vrin 1947. XLIV, 202 S.

Mayrhofer, Petrus, OSB: Grundfragen christlicher Anthropologie. Stift Kremsmünster: Selbstverl. 1947. 104 S.

Faulhaber, Ludw.: Das christliche Bild des Menschen. Bbg: Meisenbach 1947. 84 S. (Kleine allg. Schriften. Theol. R. 4/5.) 2.—

Tischleder, Pet.: Das rechte Bild vom Menschen, die Voraussetzung aller rechten Menschensorge, besonders aller rechten Seelsorge. Mz (: Kupferberg) 1947. 44 S. 2,80.

Galling, Kurt: Das Bild vom Menschen in biblischer Sicht. Mz: Kupferberg 1947. 28 S. (Mainzer Universitäts-Reden. 3.) 1,50.

Lotz, Joh., SJ: Das christliche Menschenbild im Ringen der Zeit. 3 Vortr. Hdlb: Kerle 1947. 128 S. Hlw. 4,50.

Malevez, Léopold, SJ: L'Esprit et le désire de Dieu. — NRTh 79, 1947, 3—31.

Spiazzi, Raimondo, OP: Il carattere perfettivo del soprannaturale secondo S. Tommaso d'Aquino. — Scu Catt 76, 1948, 131—142.

Lubac, H. de, SJ, & J. de Blic, SJ: Échange de vues. A propos de la conception médiévale de l'ordre surnaturel. — Mél Sc 4, 1947, 365—379.

Roy, Lucien, SJ: Désir naturel de voir Dieu: le R. P. de Lubac et saint Thomas. — Sc Eccl 1, 1948, 110—142.

Hengstenberg, H(ans-)Eduard: Der Bund zwischen Gott und Schöpfung. Rgb: Habbel 1948. 202 S. geb. 7.—

Barth, Timoth., OFM: Erbsünde und Gotteserkenntnis. Eine philos.-theolog. Grenzbetrachtung im Anschluß an Johann Duns Skotus. — PhJ 57, 1947, 70—103.

Termes, Ros., P.: La evolución y el origen del cuerpo humano. — Rev Esp Teol 7, 1947, 399—412.

Mager, Alois, OSB: Menschliche Schuld und Göttliche Gnade. — Universitas 2, 1947, 641—650. 769—775.

Neeser, Maurice: Liberté chrétienne et libertés humaines. — Eph Th Lov 22, 1947, 103—151.

Thieme, Karl: Göttliche Vorherbestimmung und menschliche Willensfreiheit. Ein Versuch zur Vermittlung von Molinismus und Thomismus in der Gnadenlehre. — Thieme, Gott und die Geschichte, 1948, 81—141; Ebd. S. 141—147: R. P. F. Marin-Sola, OP.: Zehn Thesen aus dem Aufs. „El Sistema Tomista sobre la mocion divine ⟨. . . 1925⟩.

Lumbreras, Petrus, OP: Praelectiones scholasticae in IIam partem D. Thomae. 6: De gratia. R: Arnodo 1947. XI, 191 S.

Hardman, Oscar: Christian doctrine of grace. NY: Macmillan 1948. 128 S. $ 2.—

Dockx, SJ: Fils de Dieu par grâce. P: Desclée, de Brouwer 1948. 147 S.

Rondet, Henri, SJ: Gratia Christi. Essai d'histoire du dogme et de théologie dogmatique. P: Beauchesne 1948. 396 S. (Verbum salutis.)

Pfleger, Karl: Die christozentrische Sehnsucht. [2. Aufl.] Kolmar: Alsatia- Verl. [1947]. 392 S. 450 fr.

Bopp, Linus: Erlösung nach Martin Deutingers Betrachtungen über das Reich Gottes nach Johannes. Ein Beitr. z. Geschichte

u. Bereicherung unserer Theologie der Verkündigung. Bonn: Schwippert 1947. 274 S. geb. 9.—

Spindeler, Alois: Erlösung in Christus. Celle: Giesel 1947. 204 S. 6.—

Galtier, P., SJ: De incarnatione ac redemptione. 2. ed. P: Beauchesne 1947. 506 S.

Guano, Emilio: La rivelazione di Dio. 3: Cristo Verbo Incarnato. R: Studium 1947. 225 S. L. 260.—

Mitzka, Franz, SJ: Das Wirken der Menschheit Christi zu unserem Heil nach dem hl. Thomas von Aquin. ZkTh 69, 1947, 189—208.

Rahner, Karl SJ: Probleme heutiger Mariologie. — Aus der Theologie der Zeit (1), 1948, 85—113.

Verslagboek der IXe mariale dagen 1946. Tongerloo 1947.

Bittremieux, J. M.: Algemeen overzicht der mariologie en mariale gebeurtenissen, 1938—1939. — Versl. d. IXe mar. dag., 1947, 51—33; — 1939—1946. Ebd. S. 34—100.

Bittremieux, J. M.: La Mariologie de 1942 à 1945. — Marianum 9, 1947, 3—36.

Plessis, Armand, de la Comp. de Marie: Manuel de mariologie dogmatique. (Adaptation de l'édit. française.) Monfort-sur-Meu, Ille-et-Vilaine: Séminaire des missions 1947. 360 S. 200 fr.

Katholische Marienkunde. Hrsg. v. Paul Sträter, SJ. Bd 1. 2. Pad: Schöningh 1947. 1: Maria in der Offenbarung. Mitarb.: Augustin Bea S. J. [u. a.] 383 S.; 2: Maria in der Glaubenswissenschaft. Mitarb.: Joh. Beumer, S. J. [u. a.] 359 S.

Goicoechea, J.: Proceso historico del dogma de la Immaculada Concepción. — Ver y Vida 5, 1947, 149—169.

Köster, Heinrich Maria: Die Magd des Herrn. Theologische Versuche und Überlegungen. Lmbg: Lahn-Verl. 1947. 588 S. Hlw. 11,25.

Fonseca, L. H. da: L'assunzione di Maria nella s. scrittura. — Bibl 28, 1947, 321—362.

Semmelroth, Otto, SJ: Mariens leibliche Himmelfahrt heilsgeschichtlich gesehen. — GL 21, 1948, 440—448.

Ternus, Jos., SJ: Der gegenwärtige Stand der Assumptiofrage. Rgsbg: Habbel 1948. 61 S. (Die Diskussion. 5.)

Colombo, Carlo: La definibilità dell'assunzione di Maria SS. nella teologia recente. — Scu Catt 75, 1947, 265—292; 76, 1948, 1—16.

Coppens, J.: La Définibilité de l'assomption. 2. ed. Brux: De Kinkhoren; Desclée De Brouwer 1947. 35 S. Aus Ephemerides theol. Lov. 23.

Bouëssé, Humb., OP: De la Maternité de Marie à sa glorieuse assomption. — NRTh 70, 1948, 823—834.

Koster, Mannes Dominikus: Die Opportunität der feierlichen Definition der Himmelfahrt Mariens. — NOrdn 2, 1948, 60—85.

Hentrich, W. & R. W. De Moos: Petitiones de assumptione corporali Beatae Virginis Marie in caelum definienda ad Sanctam Sedem delatae. T. 1. 2. R 1947: Typ. Polygl. Vatic. 1058, 1110 S.

Carol, J. B., OFM: Romanorum Pontificum doctrina de B. V. corredemptrice. — Marianum 9, 1947, 161—183.

Baumann, Alois: Maria mater nostra spiritualis. Eine theol. Unters. über die geistige Mutterschaft Mariens in den Äußerungen der Päpste vom Tridentinum bis heute. Brixen 1948: Weger. XII, 112 S. Rom-Vatikanstadt, Theol. Diss. v. 12. 7. 1947.

Dillersberger, Jos.: Das neue Wort über Maria. Die Stellung Marias in der Heilsordnung nach „Mystici corporis" Pius' XII. Sa: Müller 1947. 257 S. Sch. 17.—

Smith, Gge.: Die Stellung Mariens im Erlösungswerk Christi. Aus d. Engl. übertr. v. B. Erasmi. Pad: Schöningh 1947. 263 S.

Minon, A.: Beata Maria Virgo et corpus Christi mysticum. — Rev Eccl Liège 34, 1947, 396—399.

Seiler, H., SJ, Paul Sträter, SJ: De modalitate corredemptionis B. Mariae V. — Greg 28, 1947, 293—336.

Carol, J. B., OFM: Testimonia saeculi XVIII de Beata Virgine corredemptrice. — Marianum 9, 1947, 37—63.

Hermans, J. M., SMM: Maria's, middelaarschap volgens de leer van de Hl. Louis Marie Grignion de Montfort. Ingel. door J. M. Bittremieux. Eindhoven: N. V. Lecturis 1947. 267 S.

Abd-el-Jalil, J.-M.: Problêmes de Mariologie en Islam. — Bull Miss 22, 1948, 110—123.

Beumer, Joh., SJ: Die Heilsnotwendigkeit der Kirche nach den Akten des Vatikanischen Konzils. — ThGl 1947, 1, 76—86.

Broutin, Paul, SJ: Mysterium ecclesiae. P: A l'Orante (1947). 385 S.

Pius XII.: Litterae encyclicae De mystico Jesu Christi corpore deque nostra in eo cum Christo conjunctione ⟨die 29 Junii 1943 „Mystici corporis Christi"⟩. Rundschreiben über den mystischen Leib Jesu Christi und über unsere Verbindung mit Christus in ihm. Lat. u. dtsch. Text. Frb/Br: Herder (1947). 115 S. (Päpstl. Rundschreiben.)

— [deutsche Übers.] Hrsg. v. Bernhard Poschmann. Mstr: Regensberg 1947. 55 S. (Regensbergs Römische Reihe. 6.) 1.—

Mura, Ernest, frère de St-Vincent-de-Paul: Le Corps mystique du Christ, sa nature et sa vie divine, synthèse de théologie dogmatique, ascétique et mystique. 3. éd., rev. et augm. 1: Nature du Corps mystique. P: Blot 1947. XX, 384 S. 300 fr.

Rahner, Karl, SJ: Die Zugehörigkeit zur Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius' XII. „Mystici Corporis Christi". — ZkTh 69, 1947, 129—188.

Theologischer Kurs: Der Corpus-Christi-mysticum-Gedanke in der abendländischen und morgenländischen Theologie. — Kirche, Welt, Soz. Frage, 1948, 39—133; u. a.: S. 41—47: Lang, Hugo, OSB: Das Wesen der Kirche nach „Corp. Christi myst."; S. 47—60: Rahner, Hugo, SJ: Die Zugehörigkeit zur Kirche nach „Corp. Christi myst."; S. 60—67: Dillensberger, Jos.: Das „Corp. Christi myst." in der Hl. Schrift; S. 67—72: Vancourt, Rob.: L'Ecclésiologie d'après les orthodoxes.

Chavasse, A.: „Ordonnés au Corps mystique." — NRTh 80, 1948, 690—702.

Morel, Valent., OCap.: Le Corps mystique du Christ et l'Eglise catholique romaine. — Ebd. 80, 1948, 703—726.

Reichgauer, Eduard: Einigung mit Gott. Organisch-konstruktive Darstellung des Corpus Christi Mysticum. 3. Aufl. 1: Grundlegender Teil. Konstanz: Merk (1947).

Preising, Rud.: Erfüllung in Christus. Die Kirche als myst. Herrenleib. Pad: Schöningh 1947. 106 S. (Worte des Lebens.) 3,60.

Ziegler, Leop.: Menschwerdung. Bd 1. 2. Olsen: Summa-Verl. (1948). 380; 399 S. (Hegner-Bücherei.) geb. Fr. 42.—

Jugie, Mart.: Où se trouve le christianisme integral? Essai de démonstration catholique. P: Lethielleux 1947. XXVI, 276 S.

Beumer, Joh., SJ: Die kirchliche Gliedschaft in der Lehre des hl. Robert Bellarmin. — ThGl 3, 1948, 243—257.

Rahner, Karl: Die Kirche der Sünder. Frb/Br: Herder 1948. 31 S. Aus: StdZ 72, 9. 1947.

Congar, Yves, OP.: Saintété et péché dans l'église. — Vie Intell, 1947, nov. 6—41.; deutsche Übers.: Heiligkeit und Sünde in der Kirche. — Dok 4, 1948, 531—544.

Journet, Charl.: Définition synthétique de l'âme créce de l'église. — RThom 47, 1947, 197—243.

Nautin, P.: Je crois à l'Esprit Saint dans la sainte église pour la résurrection de la chair. P: Ed. du Cerf 1947. 69 S. (Unam sanctam. 17.)

Tyciak, Jul.: Der Kelch des Heiles. Gedanken über die Opferwirklichkeit der Kirche. Düs: Bastion-Verl. 1947. 87 S. geb. 4,60.

Denis, L., SJ: Elementa theologiae dogmaticae. Tractatus de sacramentis. Secunda pars, necnon de novissimis. Braine-le Comte: Zech 1947. 240, 232 S.

Bozzola, C., SJ: De sacramentis. Nap: D'Auria 1948. 338 S. (Cursus theol. a prof. facult. Cheriensis et Kurulitanae exar. 4.)

Abárzuza, Fr. Xav. ab, O.Cap.: Theologiae dogmaticae cursus completus. Tractatus de sacramentis in genere et in specie. Padre Las Casas ⟨Chile⟩: Imp. San Francisco 1947. 514 S. (Manuale theologiae dogmaticae. 3.)

Doronzo, E., OMJ: De sacramentis in genere. Milw: Bruce 1947. 595 S.

Barbel, Jos., CSSR: Quellen des Heils. Die Sakramente der katholischen Kirche. Remich, Luxemburg: Jungers 1947. 294 S.

Filthaut, Theod.: Die Kontroverse über die Mysterienlehre. Wardf: Schnell 1947. 129 S. 4,80.

Dondaine, H.-Fr., OP: La Définition des sacrements dans la Somme Théologique. — RScPhTh 31, 1947, No 2/3.

Koster, Mannes Dominik., OP: Symbol und Sakrament. — NOrdn 1, 5, 1947, 385—403; 2, 1948, 297—321.

Doronzo, E., OMJ: De baptismo et confirmatione. Milw: Bruce 1947. 453 S.

Diepen, H., OSB: De predestinatie de kinderen. — StudCath 22, 1947, 194—215; 23, 1947, 18—39.

Koster, Mannes Dominik.: Die Firmung im Glaubenssinn der Kirche. Mstr: Regensberg 1948. 215 S. (Veröff. d. Kath. Bildungswerkes ⟨Dortmund⟩.)

Rupprecht, Placidus, OSB: Die Firmung als Sakrament der Vollendung. — ThQu 127, 1947, 262—277.

Backes, Ign.: Der Spender der Firmung. — TrThZ 56, 1947, 37—42.

Zähringer, Damasus, OSB: Priester spenden die Firmung. — Ben M 23, 1947, 21—35. 125—137.

Puschmann, Bernh., SAC: Die Verpflichtung zur Spendung der Notfirmung. — TrThZ 56, 1947, 168—175.

Anichini, G.: Sacramentum redemptionis. L'eucaristia nel dramma della redenzione. Lucca: „Regnum Christi" 1947. 306 S.

Doronzo, Emanuel, OMJ: De eucharistia. T. 1: De sacramento. Milw: Bruce 1947. XIV, 780 S. $ 10.—

Koch, Wilh.: Zur Frage nach der Heilsnotwendigkeit der Kommunion. — ThQu 128, 1948, 301—323.

Schmitt, Steph., OSB: Päpstliche Entscheidung einer theolog. Streitfrage. Keine Dauergegenwart der Menschheit Christi im Christen. — Ben Mon 24, 1948, 190—201; 277—292.

Angelis, Seraphinus De: De Indulgentiis. Tractatus quoad earum naturam et usum. Colle D. Bosco ⟨Asti⟩: Libr. Dottrina Cristiana 1947. XX, 390 S.

Poschmann, Bernh.: Der Ablaß im Licht der Bußgeschichte. Bonn: Hanstein 1948. 122 S. (Theophaneia. 4.) 8,50.

Lennerz, H., SJ: De sacramento ordinis. R: Gregoriana 1947.

Brinktrine, Joh.: Die dogmatische Bedeutung der Apostolischen Konstitution De sacris Ordinibus Diaconatus, Presbyteratus et Episcopatus vom 30. November 1947. — ThGl 3, 1948, 257—265.

Durst, Bernh., OSB, Abt: Dreifaches Priestertum. 2. Aufl. Neresheim: Benediktinerabtei 1947. 95 S. 2,50.

Das allgemeine Priestertum. — TrThZ 56, 1947, 10—15; 43—51; 90—95; 143—147; 212—220. (1. Junker, Hub., D. allg. Priestert. d. Volkes Israel nach Ex. 19, 6; 2. Ketter, Pet.: D. allg. Priestert. d. Gläubigen nach d. ersten Petrusbrief; 3. Backes, Ign.: Die Lehre v. allg. Priestert. in d. Patristik u. Scholastik; 4. Backes, Ign.: Die Lehre v. allg. Priestert. in d. nachtridentinischen Theologie u. im Zeugnis d. amtl. Dokumente; 5. Spekulative Darlegung.)

Kirk, K. E.: The apostolic Ministry. Essays on the history and the doctrine of episcopacy. NY: Morehouse-Gorham 1947. XIV, 573 S. $ 10.—

Gigon, A. C. OP: De novissimis. Frb/S: Typogr. Canisiana 1947. 136 S.

Piolanti, A.: De novissimis. Ed. 2. To: Marietti 1947. XII, 142 S. (Collectio theologica Romana. 7.) L. 180.—

Schmaus, Mich.: Von den letzten Dingen Mstr: Regensberg 1948. 735 S. geb. 18.—

Schmaus, Mich.: Das Eschatologische im Christentum. — Aus der Theologie der Zeit (1), 1948, 56—84.

Muckermann, Herm.: Von der Wiederkehr des Welterlösers. Relig. Darlegungen über die letzten Dinge des Menschen. Essen: Verlagsges. Aug. Wibbelt (1947). 120 S. 4,50; B: Christophorus-Verl. 1948. 124 S. geb. 6,90.

Boon, M.: Met en door de zielen des vagevuurs. — Tijschr. Geest Lev 3, 2, 1947, 219—229.

Grant, Rob. M.: The Resurrection of the body. — JRel 28, 1948, 120—130. 188—208.

Brugger, Walter, SJ: Wiederverkörperung. — StdZ 73, 10, 1948, 252—264.

Ramírez, J[acob.] M[aria]: De hominis beatudine tractatus theol. ad primam sec. Summae theol. ⟨QQ 1—5⟩ S. Thomae Aquinatis concinnatus; 3: De essentia metaphysica beatudinis formalis ⟨C 3⟩. Matriti: Consejo superior de invest. cientif. 1947. XII, 563 S. pes. 70.

Hoffmann, Heinr.: Der Protestantismus. Wesen und Wandlungen. (2. Aufl.) Frb/Br: Bielefeld 1948. 47 S. Aus: Mensch und Gottheit in den Religionen.

Leese, Kurt: Die Religion des protestantischen Menschen. 2., neu bearb. u. erw. Aufl. Mchn: Jedermann 1948. 445 S. (Ernst-Reinhardt-Bücherreihe.) 13.—

Conference of Lutheran professors of theology: What Lutherans are thinking; a symposium on Lutheran faith and life, ed. by E. C. Fendt. Columbus: The Wartburg Pr: 1947. 592 S. $ 3,50.

Thielicke, Helm.: Der Glaube der Christenheit. T 1: Unsere Welt vor Jesus Christus. Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1947). 472 S. geb. 7,50.

Rehbach, A(ugust): Katholische und evangelische Glaubenswelt. Stu: Schwabenverl. 1948. 71 S. 2,50.

Luthardt, Chr. Ernst: Kompendium der Dogmatik. Gegenwartsgemäß gestaltet u. in 15. Aufl. hrsg. v. Rob. Jelke. Hdb: Jedermann-Verl 1948. 479, XIV S. geb. 20.—

Althaus, Paul: Die christliche Wahrheit. Lehrbuch der Dogmatik. Bd 1. 2. Gü: Bertelsmann (1947—48). X, 322; XI, 541 S. 40.—

Barth, Karl: Dogmatik im Grundriß, im Anschluß an das apostolische Glaubensbekenntnis. Zo-Zü: Evang. Verl. 1947. 183 S. Fr. 6,20; Stu: Kohlkammer 1947. 207 S. Hlw. 6,50; Mchn: Kaiser 1947. 181 S. 5,40; B: Evang. Verl.-Anst. 1948. 165 S. 6,60.

Steinbeck: Charakteristische Wandlungen des Gottesgedankens in der neueren systematischen Theologie. — ZKG 62, 1943/44 [ersch. 1947], 306—326.

Hermann, Rud.: Gegenwartsfragen um die Gottheit Christi. — Universitas 3, 1948, 257—274.

Barth, Karl: Das christliche Verständnis der Offenbarung. Eine Vorles. Mchn: Kaiser 1948. 34 S. (Theologische Existenz heute. N. F. 12.) 1,60.

Micklem, Nathanael: Die Lehre der Reformation von der Erlösung im Verständnis des englischen Protestantismus. — ThLZ 73, 1948, 525—530.

Malevez, L., SJ: La Pensée d'Émile Brunner sur l'homme et le péché. Son conflict avec la pensée de Karl Barth. — Rech Sc Rel 34, 1947, 407—453.

Til, Cornelius: New Modernism; an appraisal of the theology of Barth and Brunner. Phil 1947.

Moran, John W.: Catholic faith and modern theologies; the theology of Emil Brunner. Worcester: Hefferman 1948. 96 S.

Heim, Karl: Gottesglaube und Christusglaube. —Universitas 3, 1948, 769—778.

Barth, Karl: Christus und wir Christen. Mchn: Kaiser 1948. S. (Theologische Existenz heute. N. F. 11.)

L'Église parmi nous. 6 études sur l'église par P. Balmer [u. a.] Neuchâtel: Delachaux & Niestlé [1947]. 137 S. (L'Actualité protestante.) 3,50 Fr.

Ording, Hs: Symbol und Wirklichkeit. — ThLZ 73, 1948, 129—138.

Lieb, Fritz: Die aktuelle Bedeutung der symbolischen Darstellung der orientalisch-orthodoxen Kirche. — Ebd. 72, 1947, 257—266.

Moraltheologie

Tillmann, Fritz: Um eine katholische Sittenlehre. — Menschenkunde im Dienste d. Seels. u. Erz., 1948, 9—19.

Thils, G.: Naar een nieuwe voorstelling van de katholieke zedenleer. Brux & Amst: De Kinkhoren; Desclée, De Brouwer 1947. 109 S.

Brillenburg Wurth, G.: De christelijke zedeleer en haar bestrijders. 'sGravh: Voorhoeve 1947. 155 S. 3,90 fl.

Lupo, T.: I fondamenti della morale. P 1: L'atto umano soprannaturale. Colle D. Bosco (Asti) 1948. 311 S.

Ruyssen, Th.: Les Options fondamentales de la morale. — RMétaphys Mor 52, 1947, 97—140.

Nohl, Herm.: Die sittlichen Grunderfahrungen. Eine Einführung in die Ethik. 2. Aufl. Frkf/M: Schulte-Bulmke 1947. 151 S. 7.—

Leclerq, Jacqu.: Les grandes Lignes de la philosophie morale. Lou: Ed. de l'Inst. sup. de philos. 1947. 456 S.

Eberle, Adolf & Jos. Schneider: Die Grundlagen der Sittlichkeit in philosophischer u. theologischer Sicht. Bbg: Meisenbach 1947. 59 S. (Kleine allg. Schriften z. Philos., Theol. u. Gesch. Theol. R. 3.) 1.—

Steinbüchel, Theod.: Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre. (3., durchges. Aufl.) Halbbd 1. 2. Düs: Patmos-Verl. (1947). 410, 325 S. geb. 33.—

Leenhardt, Franç. J[ehan]: Morale naturelle et morale chrétienne. Genève: Roulet CEP (1946). 20 S. Aus: Alma mater. 1,80 Fr.

Thilger, A.: Scienza e morale. R: Bardi 1947. 280 S. 350 L.

Heinen, Wilh.: Die Bedeutung der Charakterkunde für Sittenlehre und Seelsorge. — Menschenkunde im Dienste d. Seels. u. Erz., 1948, 71—87.

Lendle, L.: Biologisches Denken und ärztliche Ethik. — ThLZ 72, 1947, 345—354.

Scremin, L.: Appunti di morale professionale per i medici. 3. ed. R: Ed. Studium 1947. 348 S. (Quaderni professionali. 1.)

Lindsay, Alexander Dunlop: Two Moralities, or duty to God and to society. 2. ed. Lo 1948. 94 S. 6 s; Deutsche Übers.: Zweierlei Ethik. Unsere Pflicht gegenüber Gott und die Gesellschaft. Mit e. Einf. v. William Ebor, [anglikan.] Erzb. v. York. (Übers. v. Helen Scherer.) B: de Gruyter 1947. 78 S. 3,50.

Oesterle, G., OSB: De relatione inter forum externum et internum. — Apollinaris 19, 1946, 67—87.

Godelieve, Marie: „Itinerarium" van de katholieke verpleegster. Heerlen: Winants 1947. 176 S. 4,90 fl.

Aertnys, J. & C. A. Damen, CSSR: Theologia moralis secundum doctrinam S. Alphonsi de Ligorio. Ed. 15. (7. post CJC). Vol. 1. 2. To: Marietti 1947. XLVIII, 900; 880 S.

Frassinetti, Gius.: Compendio della teologia morale di S. Alfonso M. de Liguori, con appos. e dissert. Rist. della 6. ed., adatt. al Cod. d. dir. can. Vol. 1. 2. To: Soc. Ed. Internaz. 1947. XXIII, 459; 445 S.

Garcia Figar, A., OP: Curso superior de moral católica. Madr: Ed. Espesa 1947. 394 S.

Lottin, Odon, OSB: Principes de morale. T. 1: Exposé systematique; T. 2: Compléments de doctrine et d'histoire. Lou: Abbaye du Mont César 1947. 341, 277 S. 400 fr.

Ross, J. Eliott: Ethics from the standpoint of scholastic philosophy. 10. pr. NY: Devin-Adair [1947]. 368 S. $ 3,50.

Tillmann, Fritz: Die katholische Sittenlehre. Die Verwirklichung der Nachfolge Christi. 3., verb. Aufl. (1:) Die Pflichten gegen Gott; (2.) Die Pflichten gegen sich selbst und gegen den Nächsten. Düs: Patmos-Verl. (1947). 316, 495 S. (Handbuch d. kathol. Sittenlehre. Bd 4, 1. 2.) 30.—

Bremer, Ferd.: Wandel im Lichte. Bd 2: Katholische Sittenlehre. 7. verb. Aufl. Bonn: Hanstein 1948. 120 S. 4.—

Brunner, Emil: Das Gebot und die Ordnungen. Entw. e. prot.-theol. Ethik. Nachgedr. NY [um 1947]. XII, 696 S.

Tranoft, R. A.: Ethics. NY: Harper 1947. XIV, 385 S. $ 3,50.

Schweitzer, Albert: Kultur und Ethik. (6. unveränd. Aufl.) Mchn: Biederstein (1947). 280 S. (Schweitzer: Kulturphilosophie. T. 2.)

Wiese, Leop. v.: Ethik. In der Schauweise der Wissenschaften vom Menschen und von der Gesellschaft. Bern: Franke 1947. 443 S. 35 Fr.

Zbinden, Hans: Die Moralkrise des Abendlandes. Ethische Grundfragen europäischer Zukunft. 4., durchges. Aufl. Bern: Lang 1947. 188 S. geb. 9,80 Fr.

Pike, E. R.: Ethics of the great religions. Lo: Watts 1948. VIII, 247 S., 16 Taf. 15 sh.

Banning, W.: Typen van zedeleer. Grepen uit de geschiedenis der (niet in gods gefundeerde) ethiek. Een eerste inleiding. 'sGravh: Boekencentrum 1948. 188 S.

Lottin, Odon, OSB: Psychologie et morale aux XII e et XIIIes. T. 2: Problèmes de morale. P. 1. Lou: Abbaye du Mont César; Gembloux: Duculot 1948. 597 S. 400 fr.

Sertillanges, A.-D.: La Philosophie morale de S. Thomas d'Aquin. Réimpr. P: Aubier [1947]. 436 S. 330 fr.

Grabmann, Mart.: Das Weiterleben und Weiterwirken des moral-theologischen Schrifttums des hl. Thomas von Aquin im Mittelalter. — DThomFr 25. 1947.

Bredow, Gerda v.: Sittlicher Wert und Realwert. Studie zur Problematik des Wertreichs. Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1947. 76 S. 4,80.

Reininger, Rob.: Wertphilosophie und Ethik. Die Frage nach dem Sinn des Lebens als Grundlage einer Wertordnung. 3. Aufl. Wien & Lpz: Braumüller 1947. VIII, 205 S. Hlw. 16.—

Berg, Ludw.: Die Gottebenbildlichkeit im Moralsubjekt. Nach Thomas von Aquin. Mz: Kirchheim (1948). 120 S. (Schriftenr. d. Kath.-theol. Fak. d. Johannes-Gutenberg-Univ. in Mainz. 1.) 2,65.

Broglie, Vitus de, SJ: De fine ultimo humanae vitae tractatus theologicus. P. 1. positiva. P: Beauchesne 1948. VII, 299 S.

Marcozzi, V., SJ: Il senso della vita umana. Mil: Bompiani 1947. 248 S.

Manser, Gallus M.: Angewandtes Naturrecht. Frb/S: Paulus-Verl. 1947. VIII, 176 S. (Thomistische Studien. 3.) 5 Fr.

Küchenhoff, Günther: Naturrecht und Christentum. Düs: Bastion-Verl. 1948. 137 S. 3,80.

Esser, P. H. u. P. Prins: Het geweten. Kampen: Kok 1947. 63 S. (Evangelie en wereld.) 0,95 fl.

Leclerq, G.: La Conscience du chrétien. Essai de théologie morale. P: Aubier 1947. 264 S.

Vangheluwe, V.: De valore praescriptionis liberativae in conscientia. — CollBrug 44, 1948, 146—156.

Coninck, L. de, SJ: La Formation et le redressement de la conscience. — NRTh 70, 1948, 673—689.

Schneider, Jos.: Die sittliche Unterempfindlichkeit des modernen Menschen. — TrThZ 57, 1948, 129—141.

Seelhammer, N[ik.]: Gewissen und Verantwortlichkeit. — Ebd. 56, 1947, 200—212; 288—301.

Steinbüchel, Theod.: Der Mensch in der Verantwortung. — Menschenkunde im Dienste d. Seels. u. Erz., 1948, 20—37.

Schöllgen, Werner: Schuld und Verantwortung. Nach der Lehre der katholischen Moraltheologie. E. Anl. z. eigenem Urteil u. e. Weg z. Verständigung. Düs: Bastion-Verl. 1947. 87 S.

Ermecke, Gust.: Besinnung — Verantwortung — Begegnung. Ein Kapitel zeitnaher „Allgemeiner Moraltheologie". — ThGl 1947, 1, 27—43.

Schilling, [Otto]: Über Kollektivschuld. Eine moral- u. rechtsphilos. Studie. — ThQu 127, 1947, 209—215.

Egenter, Rich.: Gemeinschuld oder Strafhaftung? — Aus d. Theol. d. Zeit (1), 1947, 114—136.

Trapp, Georg, SJ: Krankheit und Schuld. — StdZ 143, 2, 1948, 112—124.

Rolin, Jean: Le Pentothal, drogue de l'aveu. — Études 259, 1948, 3—21.

Adam, Aug.: Tugend der Freiheit. — Nbg: Sebaldus-Verl. 1947. 293 S.

Manya, Joh. B.: De ratione peccati poenam aeternam inducentis. Barc: Biblioteca Balmes 1947. 333 S. (Theologumena. 2.)

Zanconato, C.: L'essenza del peccato mortale. — ScuCatt 75, 1947, 187—197; 293—304.

Rambaldi, G., SJ: Santa comunione e peccati veniali. — Ebd. 76, 1948, 145—155.

Pieper, Jos.: Über die Klugheit. (3. Aufl.). Olten: Summa-Verl. (1947). 110 S. (Hegner-Bücherei.) 5,80 Fr.

Chrétien, P.: De justitia. Praelectiones quas in seminario Metensi habebat. Metz: Hocquart 1947. 328 S. 260 fr.

Pribilla, Max, SJ: Tapferkeit und Christentum. (2. erw. Aufl.) Hbg: Hansa-Verl. 1947. 79 S. 3,80.

Pieper, Jos: Zucht und Maß. Über die vierte Kardinaltugend. Olten: Summa-Verl. (1947). 140 S. (Hegner-Bücherei.) geb. 5,80 Fr.

Schöllgen, Werner: Der politische Eid. — Hchl 40, 3, 1948, 242—251.

Capello, F.-M., SJ: Tractatus canonico-moralis de sacramentis. Ed. 5. acc. rev. 1: De sacramentis in genere, de baptismo confirmatione et eucharistia. Acc. append. De iure ecclesiae orientalis. To: Marietti 1947. XII, 777 S.

Jorio, Thom. A., SJ: Theologia moralis. Ed. 3. recogn. et em. Vol. 3: De sacramentis in genere et de sacramentalibus. Nap: D'Auria 1947. 768 S.

Gräf, Rich., CSSp: Das Sakrament der göttlichen Barmherzigkeit. Rgb: Gregorius-Verl. 1948. 118 S. geb. 4,80.

Naab, Ingb., OCap: Die katholische Beicht (31.—35. Taus.) Mch: Schnell & Steiner [1947]. 84 S. 2.—

Goldbrunner, Jos.: Vertrauenskrise im Beichtstuhl. — Menschenkunde im Dienste d. Seels. u. Erz., 1948, 61—70.

Zörlein, Jos.: Die öftere Beicht. Pastoraltheologische Gedanken zur Verwaltung des Bußsakramentes. Stu: Schwabenverl. 1947. 152 S. 4,50.

Génicot, E., SJ, et J. Salsmans: Casus conscientiae. Ed. 8. Brux: L'Ed. Univ. 1948. 782 S.

Miller, Jos., SJ: Katholische Beichte und Psychotherapie. Innsbr u. Wien: Tyrolia-Verl. 1947. 31 S. (Sammlung Medizin, Philosophie, Theologie. 7.) 3,60 Sch.

Peterson, Erik: Die Theologie des Kleides. — StkWelt 1, 4, 1947, 311—321.

Hillig, Franz, SJ: Das Kleid, das wir tragen. — StdZ 141, 5, 1948, 334—344.

Fodor, L., OFM: Christiana cultura corporis cum speciali respectu ad modernum Sport natura et moralitas. Diss. Claudiopoli 1947. XVI, 142 S.

Baumeister, Walt.: Suchtgefährdung heute. — CaritasFr 48, 1947, 161—166.

Baumeister, Walt.: Ein neuer Anfang. Aufbaugedanken im Rahmen des Kampfes gegen Genußsucht u. Dekadenz. — HoheneckerJb 1, 1947, 69—105.

Meile, Jos.: Die Bekämpfung des Alkoholismus in christlicher Schau. (Büren: Hoheneck-Verl. 1948.) 18 S.

Weizsäcker, Vikt. v.: „Euthanasie" und Menschenversuche. Hdlb: Schneider 1947. 39 S. Aus Psyche. 1,25.

Hartmann, Alb., SJ: Die Ehrfurcht vor dem Leben. Zu den Fragen um § 218. — StdZ 140, 1946/47, 258—276.

Fecht, Karl Elmar: Das Recht der Ungeborenen. Karlsr: Badenia 1947. (Karlsruher Hefte. Soz. R. 4.) —,70.

Algermissen, Konr.: Das werdende Menschenleben im Schutze der christlichen Ethik. Zur Auseinandersetzung um den § 218 StGB. Celle: Giesel 1947. 40 S. 1,80.

Apfelthaller, Max: Medizinische Erwägungen zu dem Fragekreis der künstlichen Schwangerschafts-Unterbrechung. Wien: Herder 1948. 30 S. (Kleine Texte zu Theologie u. Seelsorge. 4.)

Landsberg, Paul Ludw.: Der Selbstmord als moralisches Problem. (Deutsche Übers. d. gleichnam. Aufs. in „Esprit", Paris). — Hchl 93, 5, 1947, 401—419.

Menninger-Lerchenthal, E[rich]: Das europäische Selbstmordproblem. Eine zeitgem. Betrachtung. Wien: Deuticke 1947. 60 S.

Adam, Aug.: Der Primat der Liebe. Eine Untersuchung über die Einordnung der Sexualmoral in das Sittengesetz. Köln u. Kref: Staufen-Verl. (1948). 224 S. Hlw. 4,80.

Arcy, Martin Cyril D', SJ: Mind and heart of love; lion and unicorn; a study in eros and agape. NY: Holt 1947, 333 S. $ 3,50.

Noldin, H[ieronymus], SJ: De castitate. Ed. 32, parav. Godefridus Heinzel, SJ. Oeniponte: Rauch 1948. 94 S. (Noldin: Summa theologiae moralis. Recogn. A[lbert] Schmitt. Compl.)

Pius XI.: Litterae encyclicae de matrimonio christiano spect. praesent. familiae et societ. condicionibus necessitatibus erroribus vitiis ⟨die 31 dec. 1930: „Casti connubii"⟩. Rundschreiben über die christliche Ehe in Hinsicht auf die gegenwärtigen Verhältnisse, Bedrängnisse, Irrtümer und Verfehlungen in Familie und Gesellschaft. Autoris. Ausg. (2. unveränd. Ausg.) Frb/Br: Herder (1947). 105 S. (Päpstliche Rundschreiben.)

Muckermann, Herm.: Der Sinn der Ehe. Biologisch, ethisch, übernatürlich. (2. Aufl.) Bonn: Buchgemeinde (1947). 230 S. (Religiöse Schriftenr. d. Buchgemeinde Bonn.) geb. 12.—

Brunner, Aug., SJ: Zum Sinn der Ehe. Frb/Br: Herder (1948). 36 S. Aus: StdZ 139, 6. 1947. —,80.

Gangi, C.: Il matrimonio. 2. ed. Mil: Giuffrè 1947. 460 S. L. 900.—

Leclerq, Jacqu.: Le Mariage chrétien. Tourn u. P: Casterman 1947. 213 S. (Cahiers de la „Revue Nouvelle"). 210 fr. fr.

Boschi, A., SJ: Nuove questioni matrimoniali. 2. ed. To: Marietti 1948. VI, 340 S. L. 600.—

Muckermann, Herm.: Die Ehekrise der Gegenwart und ihre grundsätzliche Überwindung. — StdZ 72, 5, 1947, 357—363.

Breitenstein, Desid., OFM: Una saro. Zur Theologie der Ehe. Mz: Matthias-Grünewald-Verl. 1947. 55 S. 2,50.

Fuchs, Jos., SJ: Die Ehezwecklehre des hl. Thomas von Aquin. — ThQu 128, 1948, 398—426.

Arnold, Franz: Das eheliche Geheimnis in Theologie und Seelsorge. — Ebd. 2, 1947, 1153—1165.

Höffner, Jos.: Anthropologische Wertung der Ehe als Anliegen heutiger Ehepastoral. — Menschenkunde im Dienste d. Seels. u. Erz., 1948, 130—141.

Scremin, L.: Matrimonio e divorzio e biologia umana. Mil: Ist. di Propaganda 1948. 135 S.

Yanguas, A.: De quibusdam Sti Officii normis super agendi ratione confessariorum circa VI decalogi praeceptum. — RevEspDerCan 2, 1947, 565—604.

Pistoni, J.: De agendi ratione confessariorum circa sextum decalogi praeceptum. Ed. 3. aucta et em. Mutinae: Typogr. Immac. Concept. 1948. XVII, 129 S. L. 2000.—

Puschmann, Bernh., SAM: Das Verhalten des Beichtvaters in Fragen des 6. Gebotes. Eine Instruktion des Heiligen Offiziums (v. 16. 5. 1943, mit Übers. d. „Vorschriften f. d. Verhalten d. Beichtv. in Fragen d. 6. Gebotes). — TrThZ 57, 1948, 101—106.

Stecher, Anton: Zeitwahl in der Ehe. Knaus. Ogino. Smulders. Stu: Hatje 1948. 135 S. 4,80; französ. Ausg.: La Continence périodique. 2. éd. Zü: Éd. Logos 1947; ital. Ausg.: Continenza periodica nel matrimonio. Fir: Editr. Fiorentina 1947. 141 S.

Gemelli, A.: La fecundazione artificiale secondo la teologia morale cattolica. — ScuCatt 74, 1946, 273—291; 75, 1947, 3—16.

Bernhard, Jean: La Fécondation artificielle et le contrat mariage. — NRTh 70, 1948, 846—853.

Bruch, Rich.: Sittliche Beurteilung der „künstlichen Befruchtung". — TrThZ 57, 1948, 141—148.

Aus unserem Verlagsschaffen

HANS-EDUARD HENGSTENBERG
Grundlegungen zu einer Metaphysik der Gesellschaft

FRANZ XAVER ARNOLD
Die Frau in der Kirche

DEUTSCHES CARDINAL-NEWMAN-KURATORIUM
Newman-Studien . Erste Folge

ERHARD SCHLUND
Religionsphilosophie

JOHANNES HESSEN
Wesen und Wert der Philosophie

ERICH PRZYWARA
Nuptiae Agni . Liturgie des Kirchenjahres

TERESIA RENATA DE SPIRITU SANCTO
Edith Stein

JOSEF FREUNDORFER
Gott der Herr der Geschichte

MATTHIAS LAROS
Die Wahrheit über die Kirche

WERNER LEIBBRANDT
Vinzenz von Paul

HERMANN PLATZ
Die Welt der Ahnen

CHRISTOPH FLASKAMP
Die deutsche Romantik

HEINRICH J. RECHTMANN
Abriß einer Geschichte der Pädagogik

RUDOLF HOFMANN
Das Menschliche im christlichen Ethos

Glock und Lutz Verlag . Nürnberg

CARMELO OTTAVIANO

METAFISICA DELL'ESSERE PARZIALE

Seconda edizione riveduta e accresciuta
Un volume in 8° di pp. XLIV-628, L. 1500

Una nuova concezione della filosofia cristiana

SOMMARIO

Libro I° - L'INDAGINE METODOLOGICA. Cap. I.: La definizione della filosofia. - Cap. II.: La necessità della filosofia. - Cap. III.: Il metodo della filosofia, ovvero il criterio della certezza.

Libro II° - L'INDAGINE LOGICA. Cap. I.: Nuova teoria del giudizio. - Cap. II.: Nuova teoria del ragionamento. - Cap. III.: Nuova teoria dei principî logici.

Libro III° - L'INDAGINE GNOSEOLOGICA. Cap. I.: Il realismo oggettivistico. - Cap. II.: L'idealismo immanentistico. - Cap. III.: Il nuovo realismo.

Libro IV° - L'INDAGINE METAFISICA. Cap. I.: Il problema del divenire. - Cap. II.: Il problema dell'uno e dei molti. - Cap. III.: Il problema della sostanza.

Libro V° - L'INDAGINE FISICA. Cap. I.: Il problema dello spazio. - Cap. II.: Il problema del tempo. - Cap. III.: Nuova teoria dello spazio e del tempo.

Libro VI° - L'INDAGINE RELIGIOSA. Cap. I.: Dio. - Cap. II.: La tragicità del reale. - Cap. III.: L'Infinito.

Libro VII° - L'INDAGINE ETICA. Cap. I.: Morale e metafisica. - Cap. II.: Le fondamenta metafisiche della morale. - Cap. III.: La dialettica della vita morale.

VERSO LA QUARTA ETÀ.

CEDAM-CASA EDITRICE DOTT. ANTONIO MILANI
Via Jappelli, 5 - PADOVA

In Kürze beginnt zu erscheinen die langerwartete Neuauflage von

FRANZ DIEKAMP

Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas

Band I: Einleitung in die Dogmatik · Die Lehre von Gott dem Einen · Die Lehre von Gott dem Dreieinigen
Liegt voraussichtlich bis Ende Januar 1949 vor

Band II: Die Lehre von der Schöpfung · Die Lehre von der Erlösung durch Jesus Christus · Die Lehre von der Gnade

Band III: Die Lehre von den Sakramenten · Die Lehre von den letzten Dingen

Mit dieser Neuauflage wird das seit Jahren häufig und viel verlangte klassische Lehrbuch wieder vorliegen. Zum Unterschied von anderen Werken seiner Art, die ihren Gegenstand mehr unter Bezugnahme auf die Tagesfragen oder in weit ausgreifender Spekulation behandeln, hat das Werk von Diekamp seine Eigenart in der klaren und objektiven Wiedergabe des Lehrgehaltes, die dennoch von eindringender Tiefe ist. *Ein unentbehrliches Handbuch für Universität und Seminar sowie für das persönliche Studium.*

Jede Buchhandlung liefert

VERLAG ASCHENDORFF · MÜNSTER

Schriftleitung: (21a) Münster, Zum Guten Hirten 77 / Druck: Aschendorffsche Buchdruckerei, Münster (Westf.)

1949 K 16 b