

**Zeitschrift:** Divus Thomas  
**Band:** 19 (1941)  
**Rubrik:** Literarische Besprechungen

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 13.01.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

# Literarische Besprechungen.

---

## Philosophie.

**Z. Bucher O. S. B. : Das Problem der Materie in der modernen Atomphysik.** Versuch einer philosophischen Deutung. — St. Ottilien. 1939. VI-175 SS.

Jeder, der um die sich geradezu überstürzenden Umwälzungen und Umwandlungen des neuzeitlichen naturwissenschaftlichen Weltbildes weiß, wird Arbeiten wie die vorliegende, auch wenn sie nur ein Versuch sein wollen, mit Freude begrüßen.

Z. Bucher möchte den ganz aus der Denkweise der modernen Physik und Chemie herausgewachsenen Materiebegriff von jeder zeit- und systemgebundenen Umklammerung lösen und so wieder für unsere Gesamtweltansicht fruchtbar machen. Das ist sein besonderes *Ziel*. Dabei bringt er zunächst eine kurze, übersichtliche Darstellung der geschichtlichen Entwicklung des Materieproblems in der Atomphysik, dann eine Kritik des atomphysikalischen Weltbildes und schließlich als Wichtigstes den Versuch einer Synthese moderner Atomphysik mit aristotelisch-thomistischem Gedankengut, bzw. eben einer naturphilosophischen Durchdringung und Bearbeitung des durch exakt-naturwissenschaftliche Forschungsarbeit zutage geförderten Materials für ein letztes Verstehen der gesamten Naturwirklichkeit.

In klaren Formulierungen und durchsichtiger Gliederung bringt Bucher einem die oft recht schwierigen Probleme nahe und regt zu tieferem Eindringen in diese Welt an. Die Männer vom Fach, ein Bohr, Reichenbach, Planck, Heisenberg, Schrödinger, Born, Broglie, March, Jordan, Eddington u. a. kommen selbst zu Wort und geben dem Ganzen eine gewisse Objektivität. Trotzdem ist es aber kein bloßes Referat. Es geht dem Verf. um die *Wirklichkeit*, um die Stellung dieser Gelehrten zur Wirklichkeit. Wir lesen: « Die schon bald populär gewordene Ausdrucksweise, wonach das Atom ein Wellensystem ist, ist zum mindesten sehr unklar » (S. 49). « Der mehr als 3-dimensionale Konfigurationsraum, in dem die Materiewellen sich ausbreiten, ist nicht der reale Raum, sondern ein symbolischer, ein mathematischer Raum » (S. 49). « Matrizen- und auch Wellenmechanik sind nur eine Beschreibung, nicht eine Erklärung der zugrundeliegenden Wirklichkeit, sagen daher nichts aus über die wirkliche Welt » (S. 54). « Die Wellen bestimmen nur die Wahrscheinlichkeit gewisser Korpuskelereignisse » (S. 108). « Die Frage nach der Realität der Materiewellen ist, wie Ph. Frank bemerkt, etwas Sinnloses » (S. 110). Gestützt auf die Aussagen der angesehensten Fachgelehrten nimmt also der Verf. den

Befunden moderner Forschungsarbeit gegenüber eine kritischsichtende Haltung ein.

Dreierlei möchten wir dabei besonders hervorheben :

*Erstens* ist auch nach Bucher die *Wesenserforschung* nicht Aufgabe der modernen Naturwissenschaft. Nicht in das « Innen » der Dinge dringt letztere ein, sondern bleibt am « Außen » haften (S. 63, 93) ; kümmert sich überhaupt nicht um das Ding in seiner Totalität, sondern nur um dessen quantitativ faßbare Seite (S. 63). Die physikalische *Theorienbildung* aber ist zutiefst von der philosophischen bzw. erkenntnistheoretischen Einstellung des betreffenden Fachwissenschaftlers abhängig (S. 87). Ein Positivist wie z. B. Heisenberg wird leicht subjektive Nichtbestimmbarkeit mit objektiver Nichtbestimmtheit identifizieren (S. 98).

*Zweitens* drängen aber gerade die in den letzten Jahrzehnten gewonnenen Einsichten der Atomphysik zur *Ganzheitsauffassung* nicht bloß für den organischen, sondern nun mehr auch für den anorganischen Bereich. « Die anorganische Materie ist 'geformte' Materie » (S. 126). « Zu einer brauchbaren Darstellung der Gesetzmäßigkeit gelangt man nur, wenn man das physikalische Gebilde als ein Ganzes begreift (Planck) » (S. 143). Das Atom und ebenso auch das Molekül ist nicht ein bloßes Aggregat, eine Summe von Materialklötzchen, sondern, wie die Franck-Hertz'schen Stoßversuche und vor allem das Pauliprinzip es nahelegen, eine Naturganzheit ganz analog den organischen Ganzheiten (S. 148, 149).

*Drittens* veranlassen uns nun besonders die letzten Erwägungen, wie der Verf. meint, auch im eigentlich materiellen, im anorganischen Geschehen gewisse *Teleologien* zu behaupten (S. 130).

M. E. müßte aber gerade hier noch etwas genauer sondiert werden. Bucher will zwar für die leblose Natur nur einen analogen Zweckmäßigkeits- wie auch Ganzheitsbegriff. Eine exakte Festlegung aber gerade dieser Ratio dürfte vielleicht zu noch größerer Klarheit führen. — Im einzelnen sind wohl auch nicht immer alle Möglichkeiten abgetastet worden. — Freie Elektronen, wie andere aus dem Atomverband gelöste Teile, deren Unveränderlichkeit, wie mir scheint, nach den letzten Ergebnissen kaum mehr behauptet werden kann, besonders aber der « Äther » bleiben unerklärte und nicht in das System eingebaute Wirklichkeiten.

Alles in allem ist aber die Arbeit Zeno Buchers, die zudem nur ein Versuch sein will, unbedingt als sehr brauchbarer Ansatz für tieferes Verständnis des Materieproblems zu werten. Ganz evident zeigt sie, daß die Tatsachen der modernen Physik und Chemie jedenfalls in keiner Weise zu so kühnen und tiefgreifenden Folgerungen, wie *Mitterer* sie zu ziehen sich bemüßigt glaubte, zwingen (S. 163). Mitterers durch nichts gestützte Behauptungen, die Elektronen seien keine Körper weder im alten noch im neuen Sinne, wird zudem, wie Bucher betont, durch die jüngsten Beugungsversuche an Molekelstrahlen sehr erschüttert ; M's Atommodell, gleichwertig der hylomorphen Wesenskonstitution, darf nach Schrödinger nur als ein « Denkbehelf » angesehen werden (S. 91).

Die Arbeit Zeno Buchers ist also, zumal sie nicht so sehr von

Aristoteles-Thomas, sondern von der modernen Naturwissenschaft her eine Synthes anzubahnen versucht, überaus zeitgemäß, kommt zur rechten Zeit einem wirklich dringenden Zeitbedürfnis entgegen.

Wien.

*H. Braun* O. P.

G. Esser S. V. D. : *Cosmologia, in usum scholarum*. — Techny (Illinois). Typis Domus missionum ad S. Mariam. 1939. xix-357 pp.

Le R. P. Gérard Esser nous donne le quatrième volume de son cours de philosophie, qui rend des services signalés aux étudiants ecclésiastiques, surtout aux Etats-Unis d'Amérique. Cet ouvrage prendra place parmi les bons manuels de « cosmologie ». Sa langue latine est simple et ne manque pas d'une certaine élégance. Son érudition est solide et étendue, certainement suffisante pour le but qu'il se propose. La disposition des matières peut surprendre parfois ; mais l'examen soigneux de la table des matières montre qu'elle est suffisamment logique, et permet de situer rapidement les problèmes à examiner. Nous constatons avec plaisir qu'à la différence d'autres travaux similaires il achève la philosophie de la nature par une partie synthétique, explorant le monde comme un tout, dans son unité, dans son origine, son évolution et sa destinée.

Il est fort difficile d'écrire à ce moment une cosmologie philosophique satisfaisante à tous les points de vue. Les idées actuelles des « scientifiques » semblent encore flottantes ; bien des théories sont nettement provisoires, et il nous semble que le R. P. Esser leur accorde parfois une importance philosophique qu'il serait difficile de justifier. D'autre part, il est impossible de les ignorer ; et l'étudiant qui se sert de ce manuel sera au moins bien renseigné sur la marche des théories et hypothèses que les recherches récentes ont suggérées aux savants.

Nous nous permettons de signaler quelques points qui peuvent arrêter le lecteur réfléchi. Une distinction plus nette entre la quantité pure, qui n'implique que la multiplicité des parties, et l'extension qui y ajoute leur extraposition spatiale, aurait permis d'écarter plusieurs difficultés. Nous croyons que la distinction réelle entre la quantité et la substance est absolument certaine. Le R. P. Esser estime (p. 38) que la continuité de « l'éther » ou du « dernier corps » n'est pas certaine. Il y aurait donc une quantité extensive de rien ! Les considérations sur le temps nous paraissent trop sommaires et discutables. Quand il s'agit des principes qui sont à la base de l'étude de la nature, il nous paraît opportun de distinguer les principes « doctrinaux » et objectifs des principes purement « méthodiques » ; tel par exemple le « principe du système clos ». Enfin, nous croyons que le livre de Louis Vialleton : « L'Origine des Etres vivants » mériterait une mention spéciale dans la bibliographie du problème de l'évolution.

Ce sont là des détails. Bien que nous ne puissions pas nous rallier à toutes les conclusions de l'auteur — le R. P. Esser sera le dernier à s'en étonner — nous pouvons recommander vivement cette « cosmologia », qui pour les professeurs et les étudiants est un véritable enrichissement.

Fribourg.

*M. de Munnynck* O. P.



### Textausgaben.

**Die Deutsche Thomas-Ausgabe.** Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Gesamtausgabe der Summa theologica des hl. Thomas von Aquin, übersetzt von Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs, herausgegeben vom Katholischen Akademikerverband. — Salzburg, Anton Pustet.

Band 2 : Gottes Leben, sein Erkennen und Wollen (I, 14-26). 1934. xvi-439 SS. — Bd. 5 : Das Werk der sechs Tage (I, 65-74). 1934. xix-264 SS. — Bd. 25 : Die Menschwerdung Christi (III, 1-15). 1934. xxi-519 SS. — Bd. 27 : Christi Leben (III, 35-45). 1935. xii-323 SS. — Bd. 29 : Die Sakramente. Taufe und Firmung (III, 60-72). 1935. xxiv-579 SS.

Als ein ganz hervorragendes Unternehmen zur Förderung des Thomasstudiums wurde in dieser Zeitschrift, Jahrg. 1931, S. 110, die unter dem Protektorat des Generals des Predigerordens P. M. Gillet in Angriff genommene und bereits weit fortgeschrittene neue französische Übersetzung und Erklärung der Summa theologica des hl. Thomas von Aquin<sup>1</sup>, die dieses klassische Werk des Fürsten der Scholastik einem weiteren Kreise von gebildeten Lesern zugänglich machen will, freudig begrüßt und der Wunsch ausgesprochen, es möchten auch andere Länder und Völker dem nachahmenswerten Beispiele, das hier Frankreich gegeben hat, alsbald folgen.

Wir sind nun in der glücklichen Lage eine Reihe von Bänden eines neuen Übersetzungswerkes dieser Art, nämlich der *Deutschen Thomas-Ausgabe*, wie sie sich selbst nennt, hier anzukündigen und kurz zu besprechen. Das großangelegte Werk soll eine vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe der Summa theologica des Aquinaten werden, an deren Herstellung Dominikaner und Benediktiner Deutschlands und Österreichs beteiligt sind; als Herausgeber zeichnet der Katholische Akademikerverband. Wenn auch mit diesem Unternehmen naturgemäß dem Theologen, besonders der theologischen Jugend, eine willkommene Hilfe beim Studium des klassischen Handbuches der thomistischen Gesamtheologie geboten wird, so erblickt es doch seine vornehmste Aufgabe darin, den gebildeten Laien mit dieser Theologie bekannt und vertraut zu machen und « überall dorthin Brücken zu schlagen, wo wir in der Tiefe noch auf den Felsen der alten Kirche stoßen » (Bd. 1, Vorrede S. viii).

Das gesamte Werk soll nach den Vorbemerkungen des 1. Bandes im ganzen 36 Bände (Pars I : Bd. 1-8 ; 1 II : Bd. 9-14 ; 2 II : Bd. 15-24 ; III : Bd. 25-31 ; Suppl. : Bd. 31-36) und dazu noch zwei Zusatzbände (Gesamtregister und Thomaslexikon) umfassen. Was Anlage und Einrichtung dieser Ausgabe betrifft, so legt sie den von P. G. Théry O. P. besorgten lateinischen Text der obgenannten französischen Übertragung zugrunde, der noch einmal mit der Editio Piana (P) vom Jahre 1570 und der Editio Leonina (L) von 1882 ff. verglichen wurde; alle bedeutsamen

<sup>1</sup> *Saint Thomas d'Aquin, Somme Théologique*. Editions de la Revue des Jeunes. Paris-Tournai-Rome, Société Saint-Jean l'Evangéliste, Desclée et Cie.

Varianten dieser beiden Ausgaben werden nötigenfalls in Fußnoten angemerkt. In einzelnen Partien aber, für die noch nicht die entsprechenden Bände der französischen Ausgabe vorliegen, hält man sich an den Text der Ausgabe von Bar-le-Duc. Den lateinischen Wortlaut der Summa begleitet fortlaufend Seite um Seite die Übersetzung, während die eigentlichen erklärenden Anmerkungen in einem eigenen Abschnitte, der auf Text und Übertragung folgt, zusammengestellt sind. Ein dritter Abschnitt enthält sodann den Kommentar, der des hl. Thomas Lehre in ihrem inneren Zusammenhange darlegt. Den Schluß bilden ein alphabetisches Sach- und Autorenverzeichnis sowie eine genaue Inhaltsübersicht. Wünschenswert wäre es, allen Bänden auch ein Verzeichnis der wichtigeren einschlägigen Literatur beizufügen; bisher ist es nur teilweise geschehen. Die Angabe der Fundstelle geschieht in der Übersetzung selbst nur bei Schriftzitaten, bei allen anderen Zitaten bietet der lateinische Text den Stellennachweis, für Vätertexte werden am Rande noch obendrein die Fundstellen bei Migne, Patrol. lat., bzw. graec. und gegebenenfalls im Corpus script. eccl. lat., für Aristoteles-texte aber Seite, Spalte und Zeile der von Bekker besorgten Ausgabe der Preuß. Akademie der Wissenschaft angeführt. Alles Lob verdient die gefällige Ausstattung, die der aufstrebende Verlag Anton Pustet, Salzburg, den Bänden (Kleinoktavformat 12,5 : 19,5 cm, holzfreies Dünndruckpapier) gegeben hat; der ansprechende Einbandentwurf stammt von Prof. Rudolf Koch, Offenbach, der Druck wurde durch die Universitätsbuchdruckerei « Styria » in Graz besorgt.

Um nun auf einige Einzelheiten einzugehen, so wäre zu bemerken:

*Band 2, S. xi:* Die Äußerung « Suspendit organa scriptionis » entstammt nicht einer der Lebensbeschreibungen des Heiligen, sondern einer Zeugenaussage beim Heiligsprechungsprozeß (vgl. Proc. Inquis. etc. a. 1319, cap. 9, n. 79 in Acta SS. Martii tom. 1, editio noviss., Parisiis et Romae 1865, pag. 711 C). — S. 8, Art. 2, 2 muß es heißen: « Auch ist Wissen eine Verähnlichung ... ». — S. 26, zu 1: Hier könnte man nach dem lateinischen Wortlaute einfacher übersetzen: « Das Auge erkennt einen Stein nicht nach dem Sein, das er im Auge besitzt, sondern er erkennt vermittels des in ihm befindlichen Erkenntnisbildes des Steines diesen nach dem Sein, das er außerhalb des Auges besitzt ». — S. 37 ist im deutschen Texte, 3. Zeile von unten, das Wort « war » zu streichen. — Im Kommentar wird eingehend vom allgemeinen Heilswillen Gottes und von der göttlichen Vorherbestimmung gehandelt zum Unterschied von der französischen Ausgabe der Summa, in der Sertillanges, abgesehen von einem Abschnitte über die Zahl der Auserwählten, in einer ungemein lichtvollen, kurzgefaßten Erklärung zu qq. 23 und 24 im Grunde nur den entscheidenden ontologischen oder überontologischen Gesichtspunkt hervorhebt, von dem aus Thomas an unsere Frage herantritt; der Gewinn für den Leser dürfte dabei größer sein. Überhaupt könnte — das sei ganz allgemein, nicht nur mit Bezug auf vorliegenden Band bemerkt — was Kürze und Beschränkung auf das Wesentliche und Notwendige anlangt, die französische Thomas-Ausgabe mit ihren erklärenden Beigaben als Muster und Vorbild dienen;

der Deutsche neigt eben bei seiner Gründlichkeit leicht auch zur Weitschweifigkeit.

*Band 5.* Treffend bemerkt die Einleitung dieses Bandes (S. xiv f.), der das Hexaemeron zum Gegenstande hat, daß die bis ins einzelne gehende Untersuchung über das Werden und den Aufbau der Welt für die Scholastiker eine religiöse Angelegenheit war: «Hinter ihren natürlichen Überlegungen steht immer der Glaube an den Schöpfer-Gott, der Glaube an das Wort, 'durch das alles gemacht, und ohne das nichts gemacht ist...'. So will auch die folgende Untersuchung des hl. Thomas über das Werk der sechs Tage verstanden sein. Mag sie in ihren Einzelheiten wie in ihrem Gesamtergebnis weit hinter der Erkenntnis, die wir von der sichtbaren Welt haben, zurückstehen, sie hat für uns trotzdem mehr als einen bloß geschichtlichen Wert. Sie zeigt uns die religiöse Haltung, mit der die Theologen des Mittelalters der Gesamtwirklichkeit der Schöpfung gegenüberstanden». — S. 24: «mit unter sich verschiedenen Formen ...» klingt wegen unmittelbarer Aneinanderreihung zweier Vorwörter nicht wohl! — Besonderen Dank verdient der Kommentator wegen der Zusammenfassung am Schlusse des Bandes, in der er darlegt: 1. die Grundsätze des hl. Thomas in der Schrifterklärung; 2. dessen Stellung zum biblischen Weltbilde und 3. zu den naturwissenschaftlichen Anschauungen seiner Zeit; 4. die Erklärung des biblischen Berichtes durch die Väter und 5. des hl. Thomas Stellung zu ihnen; 6. die heutige Schrifterklärung.

*Band 25:* Auf dem Titelblatte fehlt die Angabe von Pars und Quaestiones. — S. 37, viertletzte Zeile von unten, sagt der lateinische Text einfach: «cum ipsa (sc. natura divina) sit ingenerabilis»; warum wird da so umständlich übersetzt: «denn nichts kann neu zu ihr hinzugezeugt werden»? — S. 44, zu 2: Der Übersetzer hat hier nicht beachtet, daß es im Lateinischen heißt: «Sicut *etiam* (nicht enim) esse completivum speciei pertinet ...»; es handelt sich da nur um ein Beispiel, um das Vorhergesagte klar zu machen, nicht um eine Begründung. Den richtigen Sinn trifft hier wohl Ch. V. Hérís, *Le Verbe Incarné*, Paris 1927, S. 66: «Ainsi il appartient à la dignité de la forme de constituer l'espèce: pourtant l'élément sensitif qui, dans l'animal, représente une forme complète et capable de constituer une espèce, est moins noble que dans l'homme où il se trouve uni à une forme plus haute». — S. 55: «Eine Vereinigung mit einer vornehmeren, höheren *Person* mindert ...»; der lateinische Text aber hat im Hinblick auf das, was hier noch folgt, zutreffender: «Quia ipsa coniunctio ad *nobilius* non adimit ...». — S. 400, Anm. 55: «Sophismus», es soll wohl Sophisma heißen! — S. 409, Punkt 2, muß es richtig lauten: «Irgendwie ist sie (nämlich die Seele) daher immer vom Stoffe (nicht vom Sein!) abhängig». — S. 453, Anm. 162, ist in dem Satze über die Klugheit die Konstruktion richtigzustellen.

*Band 27*, S. 268, Anm. 34: Wenn der Aquinate jene Form des tätigen Lebens, die im Weiterschicken des aus der Betrachtung Geschöpften durch Predigt und Lehrtätigkeit besteht, über das nur beschauliche Leben stellt, meint der Erklärer, hier habe Thomas die Lehre seines Ordens zum

Ausdruck gebracht! ? — Im Verzeichnis der benutzten Literatur wird unter anderem angegeben : Mauer Otto, *Der Auferstandene*, Salzburg 1935 — es soll wohl richtig heißen : M. O., *Auferstandene. Christus und Mensch.* — Was würde übrigens St. Thomas zu so mancher in diesem Buche gebrauchten Wendung, worüber R. Grosche sogleich im *Literarischen Ratgeber*, 32. Jahrg. 1935/36 (S. 61), Bedenken geäußert hat, sagen ?

*Band 29.* Wirklich bedeutsam sind in diesem Bande die Ausführungen über die Wirkweise der Sakramente (S. 493-498); übrigens gibt auch schon die Einleitung hierüber wertvolle Aufschlüsse. Gelungen ist die Wiedergabe von « *character sacramentalis* » mit « *sakramentales Mal* ».

Mit den bisher vorliegenden Bänden der neuen Deutschen Thomas-Ausgabe, die wegen der formvollendeten Übertragung des lateinischen Textes sowie wegen der erklärenden Beigaben alles Lob verdienen, sind wirklich ganz hervorragende Behelfe geschaffen, die dem modernen Menschen das thomistische Gedankengut zugänglich machen und ihn zu einer erfolgreichen Beschäftigung mit einer Reihe bedeutsamer theologischer Fragen führen können. Man muß für diese ersten Bände den Bearbeitern, die mit ihren Namen in edler Bescheidenheit im Hintergrunde bleiben, aufrichtigen Dank wissen und kann nur den sehnlichen Wunsch aussprechen, es möchten sich die folgenden Bände auf der Höhe der bereits erschienenen halten, auf daß diese Deutsche Thomas-Ausgabe wahrhaft zu einem Lebensbuch für unser Volk im höchsten Sinn des Wortes werde. « *Leben zeugend soll sie von Hand zu Hand gehen : dem Leben, das aus Gott ist und das sich in vielen so weit von Gott verirrt hat, soll sie den Weg weisen zurück zur Heimat* » (Band 1, Vorrede, S. v.).

Wien.

*Dr. Carl Joh. Jellouschek* O. S. B.

*S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi : Opera omnia I.* Recensuit Fr. S. Schmitt O. S. B. — Seccovii. 1938. 290 SS.

Mit diesem ersten Band beginnt die lang erwartete kritische Neuausgabe der Werke des hl. Anselm. Der Herausgeber ist durch die Veröffentlichungen kritischer Einzelausgaben der Werke des hl. Kirchenlehrers bereits hinreichend bekannt und anerkannt, sodaß man es nur begrüßen kann, daß er sich auch der Herstellung einer neuen Gesamtausgabe widmet. Der vorliegende erste Band enthält *Monologion*, *Proslogion*, *De grammatico*, *De veritate*, *De libertate arbitrii*, *De casu diaboli* und die erste Rezension der *Epistola De incarnatione Verbi*. Die Ausgabe ist auf fünf Bände berechnet, deren letzter neben Fragmenten und unechten Schriften die *Indices* und « *Einleitung* » zur Neuausgabe enthalten soll.

In den Anmerkungen hat Schmitt Paralleltex te aus anderen Schriftstellern, besonders aus Augustinus zusammengestellt, die auf Anselm wahrscheinlich eingewirkt haben. Der Herausgeber gibt im Vorwort gern zu, daß diese Sammlung weder vollständig noch verbesserungsunfähig sei, « *praesertim cum hac de re vix quis antea egerit* ». Nun scheint uns allerdings die Zusammenstellung, wenigstens wie sie für das *Proslogion* vorliegt, an



einem doppelten Fehler zu leiden, an dem wohl eine vorgefaßte Idee des Herausgebers bezüglich der Interpretation des Proslogion die Schuld trägt. Einmal werden die Paralleltexte aus Augustin nicht aufgeführt, die vielleicht aber als sicher vorbildlich für Anselm nachgewiesen, zu einer anderen Interpretation von Cap. 2 des Proslogion führen könnten, als die vom Herausgeber mehrmals vertretene, nämlich die augustinischen Texte vom « vere esse » (vgl. darüber: Scholastik, 1934, 400-409, wo auch auf Parallelen anderer neuplatonisch orientierter Schriftsteller aufmerksam gemacht wird). Während in anderen, mehr nebensächlichen Begriffen, die Parallelen gehäuft werden, sind diese für den Zentralbegriff des Kapitels nachgewiesenen einfach ausgelassen. Außerdem, und das ist wohl noch wichtiger, werden die ebenfalls bereits nachgewiesenen Parallelen aus Gregors des Großen Moralia nicht notiert, die doch für eine richtige Wertung des Proslogion von grundlegender Bedeutung sind. Es gilt dies vor allen Dingen von den im 1. Kap. gebrauchten mystischen Begriffen des *erigere mentem*, *tumultus cogitationum*, *vacare Deo*, *cubiculum mentis* etc. und für die, außer bei Gregor dem Großen, in der lateinischen Patristik bisher nicht nachgewiesene Anwendung von Job 3, 24 (*antequam comedam, suspiro*) auf die Contemplatio, die sich auch Anselm zu eigen macht (vgl. darüber: Revue bénédictine 1935, 331 ff.). Die Sammlung der Paralleltexte zum Proslogion ist also keineswegs, wie man aus der Bemerkung zum Vorwort schließen könnte, der Anfang einer kaum begonnenen Arbeit, sie bleibt vielmehr hinter dem bisher bereits Bekannten zurück.

Diese Ausstellungen mindern natürlich nicht den Wert der Textausgabe an sich, und wollen nur verhüten, daß in den — hoffentlich bald — folgenden Bänden ähnliche Einseitigkeiten vorkommen.

Rom / S. Anselmo.

Anselm Stolz O. S. B.

**L. Baudry : Breviloquium de Potestate Papae.** Edition critique. (Etudes de Philosophie médiévale 24.) — Paris, Vrin. 1937. xx-180 pp.

Das Breviloquium de Potestate Papae, das B. zum ersten Mal hier herausgibt, wurde von R. Scholz im Cod. lat. 6078-08. 3. D. 4 der Bibliothek von Ulm (Ende 14. Jahrh.) aufgefunden und nach seinem Ideengehalt bekannt gemacht. Da diese einzig bekannte Handschrift ein sehr korrekter Textzeuge ist, konnte nach ihr eine brauchbare Ausgabe gemacht werden; einige Stellen wurden sinngemäß verbessert.

Daß das Breviloquium ein echtes Werk Ockhams ist, ist aus einwandfreien inneren Gründen zu erschließen. Als Abfassungszeit gibt B. die Jahre 1339-1340 an. Der Wert der Schrift liegt nicht bloß darin, daß sie uns klarer die persönliche Stellung Ockhams in der kirchenpolitischen Frage über die Macht des Papstes angibt, als dies in seinem Dialog geschieht, sondern auch darin, daß sie uns Angaben gibt über Ockhams geistige Entwicklung während seines Aufenthaltes in Avignon, über seinen Charakter und über seine Methode. Diese unterscheidet sich von Grund auf von der Methode eines Marsilius von Padua, der auf aristotelischen Grundsätzen

eine völlig heidnische Politik ausarbeitet. Ockham dagegen ist Christ und will auf kein anderes Fundament bauen, als auf Christus und auf den christlichen Glauben.

Rom / S. Anselmo.

P. Johannes Müller O. S. B.

**L. Baudry: Le Tractatus de Principiis Theologiae attribué à Occam.** Edition critique. (Etudes de Philosophie médiévale 23.) — Paris, Vrin. 1936. 160 pp.

Das ockhamistische Opuskel, das B. entdeckte und in der Sammlung « Etudes de Philosophie médiévale » ediert, ist eine von anonymer Hand zwischen 1337 und 1350 geschriebene systematische Zusammenfassung der Hauptthesen Wilhelms von Ockham, die für die Kenntnis der ockhamistischen Philosophie von großer Bedeutung ist. Sie ist in zwei Handschriften enthalten: Paris, Bibliothèque Nationale Cod. lat. 16 130 (14. Jahrh.) bildet die Grundlage der vorliegenden Ausgabe; ihr fehlerhafter Text wurde durch die jüngere Handschrift, ebenfalls Paris, Bibl. Nat. Cod. lat. 15 888, an manchen Stellen korrigiert und vervollständigt. Aus inneren Gründen schließt B., daß der Autor des Traktates nicht Ockham selbst ist, trotzdem er ihm manchmal zugeteilt wurde; der Verfasser, der noch zu Lebzeiten Ockhams schrieb, legt jedenfalls eine ausgedehnte und genaue Kenntnis der Werke und Lehre Ockhams an den Tag. Der Titel lehnt sich an handschriftliche Angaben an und bezieht sich direkt auf den Inhalt der Schrift: sie enthält zwei Prinzipien, aus denen 246 Konklusionen abgeleitet werden, die die ockhamistische Lehre in ihrem ganzen Umfang umfassen. Beide Prinzipien sind echt ockhamistisch, oder besser gesagt, es sind die obersten Prinzipien des Ockhamismus. Das erste heißt: « Deus potest facere omne quod fieri non includit contradictionem ». Es ist das Prinzip der göttlichen Allmacht, das schon in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts der aristotelisch-thomistischen Seinsphilosophie entgegengesetzt wurde. Das zweite, « Pluralitas numquam ponenda est sine necessitate ponendi », bestimmt die Bedingungen des Beweises: Nichts darf angenommen werden, was nicht durch einen Notwendigkeitsbeweis sich aufdrängt.

In der Einleitung gibt B. einen Abriß der im Traktat enthaltenen Lehre. Er weist sodann nach, daß die ockhamistische Philosophie, entgegen der gewöhnlichen Annahme, eine christliche Philosophie ist, die vor allem als Reaktion gegen den averroistischen Aristotelismus zu verstehen ist. Die Veröffentlichung dieser Schrift ist umso mehr zu begrüßen, als die Werke Ockhams äußerst selten sind. Besonders praktischen Wert erhält sie durch die genauen Hinweise auf die Werke Ockhams, die bei den einzelnen Thesen angegeben wurden.

Rom / S. Anselmo.

P. Johannes Müller O. S. B.



**Johannis Dominici: Lucula noctis.** By *Ed. Hunt* (Publications in Mediaeval Studies The University of Notre Dame, IV). — Notre Dame (Indiana), University. 1940. xxxi-432 pp.

Der sel. Johannes Dominici O. P. († als Kardinal 1419), ein gewaltiger Prediger und Ordensreformer, verfaßte eine der ersten und bedeutendsten Schriften gegen den aufkommenden Humanismus, die « *Lucula noctis* » (etwa 1403). Dominici hat die Schrift dem berühmten Florentiner Staatskanzler Coluccio Salutati gewidmet, er sollte sich nicht von den Reizen des klassischen Altertums bestrecken lassen. Dominici vertritt nämlich vom pädagogisch-asketischen Standpunkt aus eine zu extreme Richtung. Vgl. dazu etwa L. Pastor, *Geschichte der Päpste* I<sup>5-7</sup> (1925), 56/58. Auf Grund einer Hs der Laurenziana in Florenz und einer etwas später auftauchenden Berliner Hs (ebenfalls aus Florenz), die « an Mangelhaftigkeit mit der Laurenziana wetteifert, bearbeitete R. Coulon (Paris 1908) eine womöglich noch mangelhaftere Ausgabe » (S. Merkle, *Historisches Jahrbuch* 49 [1929], 477). Eine dritte Hs, die Coulon nicht einsehen konnte und auch Merkle vergeblich suchte, da sie in Privatbesitz war, ist 1935 nach Chicago verkauft worden. Auf Grund dieser dritten, allein brauchbaren Hs veranstaltet nun Hunt seine Ausgabe. Er kann zugleich die zahlreichen Lesefehler Coulons verbessern. In den Noten werden die Varianten der andern Hss gebracht und die Fundstellen der von Dominici zitierten Schriftsteller angegeben.

Es fehlt freilich noch vieles an einer vollkommenen, kritischen Ausgabe. Die Einleitung ist dürftig, eine sachliche Einführung fehlt, ebenso ein Sach- und Personenverzeichnis. Sachliche Anmerkungen werden wenige geboten, meist im Anschluß an Coulon. Die Fundstellen werden zur Bequemlichkeit des Lesers nach Migne angegeben, sogar gewöhnlich das *Decretum Gratiani*. Aber alles in allem: wir haben doch eine lesbare Textausgabe dieser wertvollen Schrift.

Freiburg.

P. Gabriel M. Löhr O. P.

**Dionysiaca.** Recueil donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribués à Denys de l'Aréopage et synopse marquant la valeur de citations presque innombrables, allant seules depuis trop longtemps, remises enfin dans leur contexte au moyen d'une nomenclature rendue d'un usage très facile. T. I, CLXIX-720 pp. in 4°. — Paris, Desclée De Brouwer. 1937.

Influxus Pseudo-Areopagitae in theologiam occidentalem cum speculativam tum mysticam adeo profundus et universalis exstitit, ut merito sit appellatus omnium Patrum orientalium latinissimus. Vel unus Thomas Aquinas, exempli causa, eum citavit plus quam decem et septem centenis vicibus, citra propria commentaria quae ipse edidit in librum *De divinis nominibus*.

At huiusmodi theologorum citationes explicitae vel implicitae miram praeseferunt varietatem, etiam quando de uno eodemque textu Pseudo-

Areopagitae fit sermo, tum propter diversarum versionum multiplicitatem qua utebantur, tum etiam propter variam citationum dependentiam ab una eademque versione, cum quaedam sint citationes directae et immediatae, aliae vero mediatae ex aliis citationibus: comperta enim res est textuum varietatem et corruptionem multiplicari ratione directa numeri citationum et transcriptionum ab uno vel a pluribus textibus primigeniis dependentium. Inde difficultas multiplicata inveniendi in tot tantisque diversorum auctorum citationibus germanum Areopagitae textum, seu latinae versionis qua utebantur, seu linguae originalis graecae praesertim. Et tamen huiusmodi critica resolutio in textus primigenios omnino necessaria est ad mensurandum verum realemque influxum Pseudo-Areopagitae in theologiam occidentalem: nec enim agitur de mera critica litteraria, verum et de doctrinali sub litteraria latenti.

Ut ergo labor iste criticus tantopere necessarius debito modo fieret, tria praerequiruntur: unum ex parte textus originalis graeci, nempe inventarium codicum e quibus diversae versiones latinae promanarunt, una cum eius editione critica et completa; aliud ex parte textus latini, simile scilicet inventarium omnium versionum realem influxum in theologos habentium earumque pariter editio critica, ut inde appareret tum earum veritas et fidelitas respectu originalis textus, tum mutuus ipsarum valor inter se; tertium ex parte totius corporis dionysiaci graeco-latini, nimirum concordantiae tum codicum graecorum, tum versionum latinarum, tum denique textuum latinorum cum graecis.

Opus immensi laboris et fructus, in quod plures viri doctissimi navant operam. G. Théry O. P., editionem fecit versionis Hilduini (*Hilduin, traducteur de Denys. Edition de sa traduction*. Paris 1937), quae prima omnium fuit, ac promittit se phototypice iteraturum textum graecum Michaelis le Bègue e quo illa dependet; M. Cappuyns O. S. B., editionem parat versionis Joannis Scoti Eringenae; S. H. Tomson, editionem versionis Roberti Lincolnensis (Grossetête); M. Pinard, editionem criticam textus graeci; denique septem monachi benedictini solesmenses, P. Flinois, G. Bellot, Ch. Taillefer, P. G'sell, F. Cocheril, J. Ricaud et A. Smitt sub directione Dom Ph. Chevallier, pretiosum fabricaverunt instrumentum inveniendi Pseudo-Areopagitam sub diversis textibus diversarum versionum a theologis occidentalibus adhibitarum, cuius primum volumen totam referens materiam *De divinis nominibus, De mystica theologia* et *Epistulas sex* (I-V et IX) feliciter lucem adspexit: aliud vero, quod exspectatur, cetera Pseudo-Areopagitae opera continebit.

Opus fortasse praematurum, utpote non fundatum super editiones criticas textus graeci eiusque versionum, quae adhuc ex toto aut fere desiderantur. Attamen, quia textus bonos et receptos exhibet plerumque, valore suo fundamentalis non privatur. Ope siquidem duodeviginti documentorum, quorum graeca duo, latina quindecim, gallicum unum, ad modum synopseos disposita ac per litteras coordinata, facilitate quadam relativa diversae citationes theologorum inveniri possunt ac reduci ad textum Pseudo-Areopagitae ex quo dependent.

R. P. Dom Chevallier doctissimam introductionem praeposuit huius-

modi collectioni synopticae dionysiacaе, ubi eius necessitatem, difficultatem usumque extollit, forte non sine quadam exaggeratione : sicut et suo modo exaggerantur defectus — reales tamen — Josephi a Spiritu Sancto C. D. Fortasse etiam exaggeratione non caret valor quem tribuit auctoritati Pseudo-Areopagitae, non obstantibus plurimorum Romanorum Pontificum testimoniis et commendationibus, sicut et nimis extollitur fictio litteraria Pseudo-Areopagitae ac si fuisset humiliter ab eo adhibita ut posset « rester anonyme et se dérober à la gloire » (p. xi, nota 2). Optandum quoque fuisset ut ad calcem inventarii diversarum editionum Pseudo-Areopagitae usque ad saeculum XIX indicarentur exemplaria existentia non solum in quibusdam bibliothecis Galliae, Italiae, Angliae, Belgii, verum et aliarum nationum, v. gr. Germaniae, Hispaniae, Lusitaniae.

Quidquid tamen sit de his aliisve tricis minusculis, opus ut iacet maximam meretur laudem, atque optandum est ut quantocius volumen alterum in lucem edatur. Si tamen labor dispersus tantorum virorum in Corpore Dionysiaco restituendo coordinatus fuisset, opus praesens, hac vel alia ratione conceptum et dispositum, maiorem procul dubio attigisset perfectionem et utilitatem.

Friburgi Helv.

*J.-M. Ramirez O. P.*

### **Hellige Schrift.**

**P. Heinisch : Theologie des Alten Testamentes** (Die Heilige Schrift des Alten Testamentes. Ergänzungsband I). — Bonn, Hanstein. 1940. xviii-373 SS. geb. RM. 14,20.

Dieser erste Ergänzungsband zum großen Bonner Bibelwerk wird sicher von vielen Theologen sehr begrüßt werden, da er ihnen die theologische Auswertung der Lehre des Alten Testamentes wesentlich erleichtert. Heinisch behandelt die Lehre von Gott (Wesen und Eigenschaften, Vorbereitung auf das Trinitätsgeheimnis), Schöpfung (Geister, Welt, Mensch), die Lebensführung, Gottesverehrung, Jenseits und Erlösung (Gericht, Gottesreich, Messias). Diese flüchtige Inhaltsübersicht vermittelt einen Einblick in das reiche Material, das stets in ruhiger, sachlicher Weise, unter Angabe der wichtigsten Literatur vorgelegt wird. Der Dogmatiker wird sich des Werkes als einer reichhaltigen Quelle bedienen können, die ihn kurz mit den Ergebnissen der neueren Bibelforschung über die einzelnen theologischen Probleme bekannt macht. Besonders schätzenswert ist in dieser Hinsicht der Abschnitt über die Vorbereitung auf das Trinitätsgeheimnis, in dem Heinisch deutlich zeigt, wie die Entwicklung der alttestamentlichen Auffassung bis nahe an die Lehre von der Mehrpersönlichkeit Gottes heranhöhrt; ferner die Ausführungen über die Namen Gottes und seine Eigenschaften, und die Darstellung der religiös-sittlichen Pflichten. Überhaupt wird man sagen dürfen, daß ein Theologe, der zu der herkömmlichen scholastischen Art der Dogmatik und Moral nach Belegen aus der Gedankenwelt des Alten Testamentes sucht, in Heinischs Werk voll auf seine Rechnung kommt. Hier findet er Belegstellen in reicher Fülle, freilich

bisweilen auch ohne genügende Erklärung, welche Einflüsse für die Unterscheidung von früheren und späteren Stufen in der Entwicklung entscheidend geworden sind.

Damit ist zugleich auf die Schwäche hingewiesen, die einem so weitgreifenden Werke heute allerdings fast notwendig anhaftet. Theologische Probleme der Bibel, die in der Schultheologie kaum Beachtung finden, aber unerläßlich sind für die Darstellung einer « Theologie des Alten Testaments », werden von Heinisch nur wenig berücksichtigt. Die theologische Bedeutung des Paradieses findet keine Würdigung (das eschatologische Paradies gilt nur als poetisches Darstellungsmittel für die Seligkeit im Messiasreiche), die deutlichen Hinweise der Schrift auf den Ursprung des Fleischessens aus der Sünde, auf den theologischen Sinn der Arbeit, der Kleidung, auf den Sinn der Sprachverschiedenheit unter den Menschen und anderes mehr werden nicht genügend ausgewertet; die eschatologischen Vorstellungen werden zu stark zu einer bildlichen Bedeutung verflüchtigt. Es ist wahr, daß eine entsprechende Berücksichtigung dieser Probleme viele Einzelarbeiten voraussetzt, die bisher zum Teil noch nicht geleistet sind. Darum besitzt Heinischs Werk als Zusammenfassung des augenblicklichen Standes doch seinen großen Wert und wird, wie gesagt, dem Dogmatiker nützliche Dienste leisten.

Rom.

*Anselm Stolz* O. S. B.

**A. Nohe : Der Mailänder Psalter.** Seine Grundlage und Entwicklung. (Freiburger theologische Studien, Heft 41.) — Freiburg i. Br., Herder. 1936. VIII-170 SS.

Der inzwischen verstorbene deutsche Alttestamentler *Norbert Peters* hat einmal den Ausspruch getan: textkritische Arbeiten zur Vulgata seien wohl nicht ratsam, bevor die durch Papst Pius X. in die Wege geleitete Neuausgabe der Benediktinerkommission vorliege. Glücklicherweise war das nicht die Ansicht seiner jüngeren katholischen Fach- und Volksgenossen. Bis die Riesenarbeit der Benediktiner zum Abschluß gelangt, wird wohl noch manches Jahr vorübergehen und dankenswert ist, was inzwischen katholischerseits für die Erforschung unserer lateinischen Bibel geschieht. Im deutschen Sprachgebiet sind es zur Zeit namentlich die beiden verdienten Professoren Dr. *Friedrich Stummer* und Dr. *Arthur Allgeier*, welche dieser Arbeit ihre besten Kräfte widmen. Von der Hand des erstgenannten besitzen wir eine treffliche « Einführung in die lateinische Bibel », welche auch in der bescheidensten Handbibliothek eines angehenden Theologen nicht fehlen sollte. Seinerseits hat auch die Lexikographie der Vulgata schon manche dankenswerte Bereicherung erfahren. Der Letztgenannte beschäftigt sich seit Jahren auf dem weiten Arbeitsfelde der lateinischen Psalterien. Offenbar versteht er es auch, seine Schüler für seine Lieblingsbeschäftigung zu gewinnen. Daß die vorliegende Arbeit von einem Schüler Allgeiers stammt, zeigt sich gleich am Anfang, wo der Verfasser die Ansicht seines Meisters, das « Psalterium Gallicanum » sei *jünger* als das « Psalterium iuxta Hebraeos », zur seinigen macht.

Die Schrift des Dr. Nohe zerfällt in zwei Teile. Der erste Teil (S. 6-109) beschäftigt sich mit der Rekonstruktion eines lateinischen Psalmentextes aus den zahlreichen Zitaten, welche sich in den Werken des hl. Ambrosius zerstreut finden. Wir haben hier eine mit ungeheurem Fleiß zusammengesetzte Mosaikarbeit, die nachhaltigen Wert beanspruchen kann, weil sie manchem Forscher der Zukunft langwieriges Nachsuchen in den Werken selbst ersparen wird. Wo nun aber das Ergebnis, S. 102-108, zusammengestellt wird, fragt man sich allerdings, ob wir nun jetzt die zuverlässige Wiederherstellung eines lateinischen Psalters besitzen, der zur Zeit des hl. Ambrosius in der Mailänder Kirche in wirklichem Gebrauch war. Daß diese Kirche damals ihren eigenen Psaltertext besaß, dürfte, namentlich in Anbetracht des Textes der von Ambrosius vollständig überlieferten Psalmen (35-40, 43, 45, 47, 48, 61, 118), wohl als sicher gelten. Dr. Nohe aber selbst äußert ein Bedenken, ob in seiner Arbeit « das wahre Gesicht » dieses Psalters zu erkennen sei. Er ist sich klar bewußt, daß die späteren Abschreiber der Ambrosiuswerke abweichende Lesarten ihrer eigenen Psaltertexte in die Zitate hineingetragen haben können. Wir möchten noch ein zweites Bedenken hinzufügen. Man fragt sich, ob, namentlich in Briefen, Predigten und erbaulichen Abhandlungen, der Heilige die Psalmen nicht manchmal bloß aus dem Gedächtnis zitiert hat. Dann aber wird der objektive Wert eines solchen Zitates für die Rekonstruktion eines Mailänder Psalteriums aus der Zeit des großen Kirchenlehrers zweifelhaft, zumal weil gerade der hl. Ambrosius, neben verschiedenen griechischen auch verschiedene lateinische Psalmentexte gekannt, fleißig benutzt, und teilweise wohl auch im Gedächtnis gehabt hat. Auch deshalb dürfte der Text dieses rekonstruierten Ambrosiuspsalters in manchen Einzelfällen wohl nicht unbedingt zuverlässig sein.

Der zweite Teil (S. 110-164) beschäftigt sich mit der weiteren Entwicklungsgeschichte dieses Ambrosiuspsalters. Die Frage wird in dieser Form gestellt: Welches ist das Verhältnis des rekonstruierten Psalteriums zum « Mailänder Psalter », wie er uns in der bekannten Magistretti-Ausgabe (Mailand 1905, nach einem Text des elften Jahrh.) vorliegt? Diese Frage wird statistisch behandelt durch Vergleich des im ersten Teil gewonnenen Ambrosiuspsalters mit den bereits bekannten lateinischen Psalterien, wie auch mit der Septuaginta. An erster Stelle zeigt sich, wie wohl zu erwarten war, ein ziemlich starker Einfluß des römischen Psalmentextes, daneben auch der des gallikanischen. Weiter kommen noch allerlei andere Einflüsse in Betracht, namentlich auch griechische. Der objektive Wert der in diesem zweiten Teil ermittelten Schlußfolgerungen bleibt natürlich bedingt durch den Wert des im ersten Teil rekonstruierten Ambrosiustextes selbst. Immerhin hat auch dieser zweite Teil seine Bedeutung durch das Aufzeigen der verschiedensten Einflüsse, welche sich in der Überlieferung unserer lateinischen Psalterien so vielfach gekreuzt haben, und enthält Fingerzeige, welche der weiteren Forschung allenfalls dienlich sein dürften.



**A. M. Gierlich O. P. : Der Lichtgedanke in den Psalmen.** Eine terminologisch-exegetische Studie (Freiburger theologische Studien, Heft 56). — Freiburg i. Br., Herder. 1940. xvii-206 SS.

Das Licht ist im Alten Testament vielfach Symbol des Lebens. Nicht nur des natürlichen, sondern auch des geistigen Lebens, wie es sich äußert in Gottestreue, Frömmigkeit und religiöser Betätigung. Und außerdem, wenigstens gelegentlich, ist das Licht auch Symbol eines solchen Lebens, das über das zeitliche Leben hinausgeht: man denke z. B. an Stellen, wie Ps. XVI 9-11; XLIX 20, oder LXXIII 23-25. Alles Licht stammt letzten Endes vom Schöpfergott. Das gilt an erster Stelle für das natürliche Licht. Weiter aber auch für die verschiedenen Lebensgüter, als deren Symbol das Licht im Alten Testament verwendet wird. In der Lichtsymbolik, namentlich des Psalters, nimmt das Aufleuchten des göttlichen Antlitzes über den Menschen als Zeichen des göttlichen Wohlwollens eine ganz besondere Stelle ein. So lange Gott sein Angesicht über den Menschen erstrahlen läßt, geht es ihm gut. Hingegen, wenn Gott sein leuchtendes Antlitz verbirgt, verhüllt oder abwendet, bricht alles Unglück über ihn hinein.

Ein nennenswerter Verdienst der vorliegenden Abhandlung ist, daß hier nun *alle* Ausdrücke im Psalter, welche irgendwie mit dieser so häufig auftretenden Lichtsymbolik zu tun haben, systematisch übersichtlich gesammelt werden, um dann in ihrem Zusammenhang erklärt zu werden. Durch diese « Beleuchtung » erstrahlen dann auch wirklich viele altbekannte und vertraute Psalmenstellen in neuem und hellerem Licht.

Neben den « Lichtstellen » werden auch die Stellen, die von der Finsternis handeln, in Betracht gezogen. Das war in einer so gründlichen Arbeit auch gar nicht anders möglich. Denn auch die Finsternissymbolik ist im Alten Testament, und namentlich im Psalter, ziemlich häufig. Wie aber das Licht Symbol der Lebens, so ist ihr negatives Gegenstück — die Finsternis — Symbol des Todes. Und so trägt dann auch die Finsternissymbolik « a contrario » ein Wesentliches dazu bei, die der Lichtsymbolik zugrunde liegenden Gedanken klarer hervortreten zu lassen. Vollständigkeitshalber hat Verfasser auch noch den Stellen, die vom *Schatten* handeln, einen eigenen Abschnitt gewidmet. Der « terminologische Teil » der Arbeit befaßt sich im ganzen mit der Untersuchung von nicht weniger als 95 verschiedenen Termini, von denen 54 dem eigentlichen « Lichtkreis », 26 dem « Finsterniskreis » und 15 dem « Schattenkreis » angehören. Es wäre eine dankenswerte Aufgabe, eine ähnliche « lichtbringende » Untersuchung anzustellen, z. B. über das Buch Job oder über die Propheten.

Freiburg.

M. A. van den Oudenrijn O. P.

**B. Stein : Der Begriff „Kebod Jahweh“ und seine Bedeutung für die alttestamentliche Gotteserkenntnis.** — Emsdetten i. W., Lechte. 1939. xxii-366 SS.

Es ist nicht das erste Mal, daß der alttestamentliche Begriff כבוד יהוה, den man in unseren Bibelübersetzungen meistens mit « Herrlichkeit



des Herrn » wiedergibt, zum Gegenstand einer Untersuchung genommen wird. Der Verfasser der vorliegenden Abhandlung, der sich überhaupt in der einschlägigen Literatur gut auskennt, war sich dieser Tatsache wohl bewußt. Die Gründe, weshalb ihm trotzdem eine erneute Untersuchung angebracht schien, werden in der Einleitung (S. 1-11) kurz dargelegt, wobei die früheren Versuche kurz charakterisiert und gewürdigt werden. Wir möchten aus dieser Einleitung hervorheben, daß bei dieser Arbeit die « Resultate » der Quellenscheidung — die Anführungszeichen sind vom Verfasser — soweit sie sich nicht gegenseitig widersprechen, zugrunde gelegt sind, was aber andererseits keine prinzipielle Stellungnahme bedeuten soll.

Die Dreiteilung des Stoffes — der « historische » KJ, der « natürliche » oder « kosmische » KJ, und der « prophetische » KJ —, scheint im Textmaterial wohl begründet. Die Psalmentexte, welche für die Untersuchung in Frage kommen, entfallen zum größeren Teil auf die zweite Abteilung, die vom « kosmischen » KJ handelt. Einzelne Psalmen aber (85, 102 und 109) werden mit Recht zur Kategorie des « prophetischen » KJ geschlagen. Das Schlußergebnis der umfassenden Untersuchung lautet dahin, daß « Majestät » das einzige Wort sei, das den religiösen Begriff *קְבוֹד* wenigstens annähernd wiederzugeben vermag. Der KJ ist des Gottkönigs Majestät in ihrer Manifestation.

Das gesamte in den alttestamentlichen Büchern über den KJ vorliegende Textmaterial ist in dieser Untersuchung gewissenhaft berücksichtigt. Wenn trotzdem noch etwas zu wünschen übrig bliebe, wäre es ein Ausblick auf den *neutestamentlichen* Begriff der *δόξα* (τοῦ) Θεοῦ, sowie auf die spätjüdische Spekulation, namentlich über die *שְׁכִינָה* Gottes.

Freiburg.

M. A. van den Oudenrijn O. P.

**A. Gil Ulecia : Imperio mesiánico en la profecía de Miqueas.** (Colectánea Bíblica, vol. 1). — Zaragoza 1941. xvi-202 pp.

Das Interesse am Bibelstudium ist bei der altberühmten und verdienstreichen « Nación teológica » im Wiederaufleben begriffen. Davon zeugen die Arbeiten der Benediktinermönche vom Montserrat, die in den letzten Jahren in katalanischer Sprache erschienen sind. Davon zeugt in ihrer temperamentvollen Art auch diese Arbeit, die als erster Band einer neuen Sammlung « Colectánea Bíblica » in spanischer Sprache erscheint. Sie beschäftigt sich in lebendigem, schwunghaftem Stil mit den messianischen Weissagen des Propheten Micheas.

Für den Abschnitt Mich. IV 1-3 — der bekanntlich auch als Isaias II 2-4 überliefert ist — wird wohl mit Recht *Micheas* und nicht *Isaias* als Verfasser angenommen. Die vielfach angefochtene Authentizität der Kapitel IV und V wird festgehalten. Wenn es vielleicht manchem etwas stark erscheinen sollte, daß Verf. sogar bei einem Vers wie IV 10 von der Möglichkeit einer Interpolation nichts hören will, so dürfte er doch alles in allem in bezug auf die Authentizität dieser beiden Kapitel der Wahrheit näher stehen als diejenigen, die von ihrem Inhalt dem Propheten aus

Morešet überhaupt nichts gutschreiben wollen. Auch II 12-13 gelten dem Verf. für unbedingt authentisch und die Authentizität der Schlußverse, VII 7-20, wird verfochten in einem eigenen Abschnitt, der einige beachtenswerte Bemerkungen enthält.

Deutsche Literatur, katholische wie nichtkatholische, wird ausgiebig zitiert. Die Bibliographie verzeichnet sogar eine Anzahl Beiträge in niederländischer, dänischer, norwegischer und schwedischer Sprache. Von Berücksichtigung dieser Schriften sind in der Abhandlung selbst keine Spuren vorhanden.

Das Buch ist dem Andenken der ruhmvollen spanischen Märtyrer der jüngst vergangenen Zeiten gewidmet. Es wird eingeleitet mit einer hochpoetischen « Presentación » des Verfassers und mit der Reproduktion eines eigenhändigen Schreibens des Generals José Moscardo, aus dem hervorgeht, daß Dr. Antonio Gil Ulecia die Würden eines Doktors der Philosophie und Theologie mit der Stellung eines Militärkaplans in sich vereinigt. Hat nicht schon Calderón gesagt: *que muchas veces se dieron las manos letras y armas* ?

Freiburg.

M. A. van den Oudenrijn O. P.

**St. Lösch : Diatagma Kaisaros. Die Inschrift von Nazareth und das Neue Testament.** Eine Untersuchung zur neutestamentlichen Zeitgeschichte. — Freiburg i. Br., Herder. 1936. XIII-100 SS.

Die erwähnte Abhandlung entstand nach den Worten des Verfassers aus der Antrittsrede zur Übernahme der Professur für neutestamentliche Exegese an der kath. Fakultät der Universität Tübingen. — Zuerst wird die Geschichte der Nazareth-Inschrift, einer Marmortafel mit 22 Zeilen Text in griechischer Sprache berührt. Die Inschrift wurde im Jahre 1878 gefunden, konnte aber erst nach dem Tode ihres Eigentümers († 1925) der wissenschaftlichen Forschung übergeben werden. Seit dem Jahre 1930 ist bereits eine ansehnliche Menge von Aufsätzen und Abhandlungen über diesen Gegenstand veröffentlicht worden. Der Name der Inschrift rührt von der kurzen Bezeichnung her, womit der Eigentümer die Inschrift versah: Dalle de marbre envoyée de Nazareth. Sie enthält ein kaiserliches Edikt, das auf Grabeschändung die Todesstrafe setzt. Das Edikt wird im Originaltext angeführt, dem eine lateinische und zum erstenmal auch eine deutsche Übersetzung folgt. Da auf der Inschrift der Name des Kaisers nicht angeführt erscheint, ist es nicht wunderlich, daß von den verschiedenen Forschern verschiedene Kaiser als Kaiser des Diatagma aufgestellt wurden. Einheit herrscht nur, daß es sich um einen Kaiser aus der Zeit von Augustus bis in die Mitte des 1. Jahrhunderts n. Chr. handeln muß. Dr. Lösch entscheidet sich aus verschiedenen, sehr beachtenswerten Gründen für Caligula als den Kaiser des Diatagma. Damit haben wir die Zeit von 37-41 n. Chr. gewonnen. Nachdem der Kaiser bestimmt ist, wird nach der Ursache des Ediktes geforscht. Nach Dr. Lösch hätte Pontius Pilatus um 34-35 an Kaiser Tiberius einen offiziellen Bericht über den Prozeß Jesu geschickt, zugleich aber auch eine Anfrage bezüglich des leeren Grabes

Jesu. Damit bringt der genannte Autor das Diatagma in Verbindung mit den Verleumdungen der Juden gegen die Apostel, sie hätten den Leichnam des Herrn gestohlen. Die Anfrage, wie sich der Landpfleger zu der Stellungnahme des Synedriums zu verhalten habe, wäre im Jahre 35 in der kaiserlichen Kanzlei in Rom in Bearbeitung genommen, aber erst zwei Jahre später unter Caligula ausgefertigt worden. Man wird annehmen dürfen, daß das bedeutsame Edikt nicht nur für Galiläa, sondern vor allem für Judäa ausgestellt worden ist. Daß das Edikt sonst weiter nicht bekannt ist, wird hinlänglich aus der Tatsache erklärt, daß Kaiser Claudius am 21. Febr. 41 alle Verfügungen seines Vorgängers für ungültig erklärte. — Das Resultat der Untersuchung nennt der Autor bescheiden « eine neue Hypothese neben andern Hypothesen ». Die neue Hypothese aber erfreut sich eines « verlässigen Quellengrundes » und hat unsere Erkenntnis vom Diatagma Kaisaros nennenswert bereichert.

Graz.

*M. Goebel O. P.*

**E. B. Allo O. P. : Saint Paul, Première Epître aux Corinthiens. — Seconde Epître aux Corinthiens.** (Collections des Etudes Bibliques). — Paris, Gabalda. 1935-37. cxii-516 ; lxxv-388 pp.

P. Allos Ruf als Neutestamentler schuf vor allem sein Kommentar zur Geheimen Offenbarung, der auf katholischer Seite wohl der beste ist, den wir gegenwärtig besitzen (cf. Seherblicke auf Patmos, von Otto Cohausz, Seite 11). Noch schwerer würde es fallen, dieses verdiente Lob seinen Kommentaren zu den beiden Korintherbriefen vorzuenthalten.

Die Kommentare der Etudes Bibliques zeichnen sich durch lange, aber kostbare Einleitungen aus. P. Allo blieb dieser Tradition treu. In 9 Kapiteln, auf 112 Seiten, werden alle Introduktionsfragen ausführlich und sicher behandelt. Wie heute allgemein angenommen wird, geht unserem ersten kanonischen Kor. ein Brief voraus (cf. 1. Kor. V, 9), der uns aber nicht erhalten ist. Noch einen anderen Brief schrieb Paulus an die Korinther, der uns auch nicht mehr zur Verfügung steht. Es ist der sogenannte Tränenbrief (cf. 2. Kor. II, 4), der zwischen unseren beiden kanonischen Briefen einzureihen wäre. Der eigentliche Kommentar gleicht in seiner äußeren Anlage dem Kommentare zur Apokalypsis. Jedem Abschnitt geht eine kurze Inhaltsangabe voraus ; dann kommt der griechische Text und die französische Übersetzung ; darauf folgt der Kommentar bzw. ein doppelter : A und B. Ersterer bringt textkritische und grammatikalische Bemerkungen, sowie etwaige Parallelen. Letzterer bietet die eigentliche Erklärung des Textes. Es ist nicht möglich, den ideenschweren Kommentar in einigen Worten zu charakterisieren. So sei nur gesagt, daß der Kommentar alles bietet, was für die Auslegung von irgend einer Bedeutung ist. Zum besseren Verständnis sind außerdem noch 18 Exkurse eingeschaltet. Die meisten haben die dem hl. Paulus eigentümlichen Lehrpunkte zum Gegenstand (z. B. die Trias Glaube, Hoffnung und Liebe ; Sinn des Wortes Agape, die zentrale Stellung des Kreuzes im Leben und in der Lehre des Völkerapostels, Pneuma u. a.). Der vierte Exkurs befaßt sich mit den

verschiedenen Parteien der Korinther Christengemeinde. Bekanntlich standen sich in Korinth vier Parteien gegenüber, deren jede sich um einen Führer glaubte scharen zu können: Appollos, Cephas, Paulus und Christus. Noch keine Klarheit besitzen wir über die Christusleute. Verschiedene Ansichten sind darüber laut geworden. P. Allo betrachtet diese Christen als « plus ou moins gnosticismes ». Über den Ort der Abfassung des Briefes besteht keine Schwierigkeit. Nach 16, 8 schrieb Paulus von Ephesus aus. Damit haben wir also die Zeit zwischen 54 und 57. P. Allo entscheidet sich mit Bachmann für Frühjahr 55. Man möchte meinen, daß diese Datierung zu früh sei. Denn Paulus scheint schon eine längere Zeit in Ephesus und Umgebung gewirkt zu haben, da er 16, 9 von einer Mehrzahl von Gemeinden in der Provinz Asia Grüße ausrichten kann. So ist man geneigt, an die zweite Hälfte des ephesinischen Aufenthaltes Pauli zu denken. Die genauere Datierung hängt auch damit zusammen, wieviel Zeit man für die Vorgänge zwischen 1. und 2. Kor. glaubt ansetzen zu müssen.

Nicht ganz zwei Jahre nach Erscheinen des Kommentars zum ersten Korintherbrief konnte P. Allo die Erklärung des zweiten Briefes folgen lassen. Was die äußere Anlage des Werkes betrifft, gilt das bereits Gesagte. Der eigentlichen Texterklärung geht eine ausführliche, 75 Seiten umfassende Introduction voraus. Die Einleitungsfragen sind bei keinem Briefe des hl. Paulus so schwer zu lösen wie bei diesem Briefe. Die zwischen 1. und 2. Korintherbrief liegenden Ereignisse sind für uns zum größten Teil undurchsichtig, so daß nur mit Mutmaßungen gerechnet werden kann. Mit den meisten modernen Erklärern nimmt P. Allo eine *visite intermédiaire* an, die Paulus von Ephesus aus den Korinthern abgestattet hat, nachdem 1. Kor. und die gleichzeitig erfolgte Entsendung des Timotheus nach Korinth den erhofften Erfolg nicht gebracht hatten. Bei dieser zweiten Anwesenheit in Korinth hatte auch Paulus die verschiedenen sittlichen Mißstände nicht beseitigen können (12, 21-23, 2), ist außerdem von einem Mitglied der Gemeinde schwer beleidigt worden. Daß darunter nicht der 1. Kor. 5 genannte Blutschänder gemeint sei, wird heute allgemein angenommen. Nach Ephesus zurückgekehrt, schrieb Paulus den sogenannten Tränenbrief, der verloren gegangen ist. Die Korinther haben begreiflicherweise dieses für sie unrühmliche Schriftstück der Nachwelt nicht erhalten wollen. Außerdem hatte Paulus den Titus nach Korinth geschickt. Titus sollte nach Erledigung seines Auftrages den von Ephesus kommenden Apostel in Troas erwarten. Früher als Paulus wollte, mußte der Apostel von Ephesus abreisen; so traf er Titus noch nicht in Troas. Die Sorge um die Korinther ließ dem Apostel keine Ruhe. So reiste er Titus nach Mazedonien entgegen. Wirklich traf er ihn dort und erhielt den ersehnten Bericht. Paulus konnte wieder aufatmen, denn der Bericht lautete tröstlich. So günstig erscheint die Lage, daß Paulus an die schon im 1. Kor. angeregte Kollekte für die Armen in Jerusalem erinnern kann. Titus muß den Apostel aber auch davon in Kenntnis setzen, daß seine Gegner weiter gegen ihn arbeiten und sein Ansehen bei der Gemeinde zu untergraben suchen. Paulus will diesem Wühlen endlich ein Ende machen. Ehe er selbst kommt, will



er den Korinthern nochmals Gelegenheit bieten, selbst Ordnung in ihrer Gemeinde zu schaffen. Er schreibt daher diesen Brief und schickt zugleich den Titus mit zwei Brüdern wieder nach Korinth, daß er die Sammlung leite und die Ankunft des Paulus vorbereite. Kein Brief des hl. Paulus weist solche Gefühlsänderungen auf wie der 2. Kor. Daher wurde die Einheit des Briefes von manchen geleugnet. P. Allo tritt energisch für die Einheit des Briefes ein. Neben den eigentlichen Einleitungsfragen unterweist P. Allo den Leser auch über den Lehrgehalt dieses Briefes; was er bringt über Jesus Christus, den Heiligen Geist, die Heilige Dreieinigkeit, die Kirche, Gemeinschaft der Heiligen, Eschatologie etc., gehört zum Besten. Im Kommentar macht uns der Autor neben der eigenen Ansicht auch mit anderen Auffassungen sehr reichlich bekannt, vor allem jener nicht-katholischer Exegeten. 17 Exkurse bringen uns die Ideen des Völkerapostels noch näher. Einer der besten dürfte die Studie über den inneren und äußeren Menschen beim hl. Paulus sein (excursus VIII).

Durch die beiden Bände hat sich P. Allo von neuem als ein wahrer Meister der neutestamentlichen Exegese erwiesen.

Graz.

*M. Goebel O. P.*

### Geschichte.

**M. Grabmann: Bearbeitungen und Auslegungen der aristotelischen Logik aus der Zeit von Peter Abaelard bis Petrus Hispanus.** Mitteilungen aus Handschriften deutscher Bibliotheken (Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Jahrgang 1937. Phil.-hist. Klasse Nr. 5). Berlin 1937. 58 SS.

Die vorliegende Abhandlung, die uns Prälat Grabmann in seinem unermüdlichen Schaffenseifer schenkt, ist ein wertvoller Beitrag zur Klärung des Entwicklungsganges der Logik im Mittelalter, in der Zeit von Abaelard bis Petrus Hispanus, aus der bisher keine logischen Schriften bekannt waren. In Handschriften deutscher Bibliotheken, vor allem der Münchener Staatsbibliothek, gelang es Msgr. Grabmann, eine stattliche Anzahl von logischen Traktaten dieser Periode aufzufinden, die er hier in einer weitgehenden Beschreibung mit einzelnen Auszügen bekannt macht. Es sind 1. Kommentare zu den logischen Schriften des Aristoteles, des Porphyrius und des Boëthius, jedoch nur zu solchen, die zur Logica vetus gezählt wurden; 2. Kompendien der Dialektik, in denen wesentlich dieselben Probleme behandelt werden, als in den Werken von Wilhelm von Shyreswood, Petrus Hispanus und Lambert von Auxerre. Diese Entdeckung ist von großer Bedeutung, da bisher außer der Dialektik des Abaelard nur die des Adam Parvipontanus aus dem 12. Jahrhundert bekannt war; 3. Traktate, welche Probleme der Dialektik monographisch darstellen. Alle diese Schriften sind anonym; es ist bezeichnend, daß in manchen Dialektikkommentaren Hinweise auf Abaelard und andere Dialektiker sich finden.

Durch Bekanntgabe dieses neuen Materials hat Msgr. Grabmann neue ideengeschichtliche Probleme aufgeworfen und so der Erforschung der Geschichte der Scholastik einen weiteren Dienst erwiesen.

Rom / S. Anselmo.

*Johannes Müller O. S. B.*

**K. Bihlmeyer : Kirchengeschichte auf Grund des Lehrbuches von F. X. von Funk.** Zweiter Teil : Das Mittelalter. Zehnte und elfte, vielfach verbesserte und teilweise umgearbeitete Auflage. — Paderborn, Schöningh. 1940. xx-518 SS.

Die Kirchengeschichte von Bihlmeyer bedarf keiner Empfehlung. Sie ist das einzige ausführliche und vollständige Lehrbuch der Kirchengeschichte in deutscher Sprache, das allen Anforderungen der Wissenschaft entspricht. So begrüßen wir es, daß nun nach langem Warten der 2. Band in einer durchgearbeiteten Auflage erscheint. Sie weist alle Vorzüge auf, die dieses Lehrbuch besonders auszeichnen : reichste Literaturangaben, die es auch dem Forscher unentbehrlich machen (S. xiv-xx sind noch zahlreiche Literaturangaben zu fast allen Paragraphen nachgetragen) ; peinliche Genauigkeit in den Angaben des Textes ; die Ausführungen geben den heutigen Stand der Forschung wieder, weil die neueste Literatur im Text verwertet worden ist. Über den speziellen Charakter dieser Auflage unterrichtet das lesenswerte Vorwort. Überall sieht man die bessernde Hand des Verfassers ; er sucht namentlich die allgemeinen Überblicke zu erweitern, so S. 1 ff., 4 ff., 183 ff., § 102, 337 ff. Bisweilen ist ein einzelnes Wort oder eine Wendung eingeschoben, die der Darstellung einen andern Sinn geben. Auch der Stil ist verbessert. Ich weise besonders hin auf die Charakterisierung Abaelards (§ 121, 5), Kaisers Friedrichs II (§ 124, 1), Nikolaus von Cues (§ 145), die deutsche Mystik, das besondere Forschungsgebiet Bihlmeyers (§ 146). Die Beurteilung Sigers von Brabant (S. 321) dürfte nach van Steenberghen und einer noch ungedruckten theol. Dissertation von Jan Duin (Freiburg, Schw.) doch zu scharf sein. Siger hat danach eine Wandlung durchgemacht, hat unter dem Eindruck der ersten Pariser Verurteilung des Averroismus und vor allem der Aristoteleskommentare des hl. Thomas die Lehre vom Intellectus unicus mit seinen fatalen Konsequenzen aufgegeben. So versteht man auch, warum Dante ihn so feiert. Die Verwandtschaft des hl. Thomas von Aquin mit den Hohenstaufnern, die öfters behauptet wird (S. 325), ist doch sehr weitläufig ; sie bezieht sich auf einen andern Zweig des Hauses Aquino, auf einen Zeitgenossen des hl. Thomas (so A. Walz O. P., *Delineatio vitae S. Thomae de Aquino*. Rom 1927, S. 3, Anm. 15). Joh. Capreolus (S. 405 b) ist natürlich Dominikaner. Wir wünschen dem schönen Buche viele besinnliche Leser.

Freiburg.

*Gabriel M. Löhr* O. P.



# Literarische Besprechungen.

---

## Fundamentaltheologie.

**J. Fehr : Das Offenbarungsproblem in dialektischer und thomistischer Theologie.** — Freiburg (Schw.), Universitätsbuchhandlung. 1939. VII-127 SS.

Jeder ernsthafte Versuch eines gemeinsamen Konfessionsgespräches zwischen Katholiken und Protestanten, erst recht aber jedes aufrichtige Bestreben nach innerer Annäherung oder gar Verständigung setzt beiderseits eine restlos klare und vorurteilslose Erkenntnis der gegnerischen Grundpositionen voraus. Sie allein gibt den Zugang frei zum rechten Verständnis nicht nur dessen, was die beiden Lager — vielleicht für immer — trennt, sondern auch dessen, was über alle Gegensätze hinweg an wahrhaft Einigendem allenfalls geblieben ist. Theologische Studien, die diese Voraussetzung zu schaffen vermögen, sind wegen der großen Schwierigkeit des Gegenstandes naturgemäß nicht zahlreich. Fehrs Buch ist eine der wichtigsten neueren Veröffentlichungen dieser Art. Als Dissertation der theologischen Fakultät der Universität Freiburg (Schw.) s. Z. eingereicht, erschien die wertvolle Arbeit erstmals zur Hauptsache in dieser Zeitschrift (1936-39) in einer Reihe von Einzelabhandlungen und ist nun in Buchform auch einem weiteren Leserkreise zugänglich. Neu sind lediglich nebst dem Vorwort zwei kürzere Zusätze zum 4. und 7. Kapitel (SS. 67 f. und 117-122). Eine eingehende Inhaltswiedergabe ist deshalb an diesem Orte überflüssig.

Die große Bedeutung des darin behandelten Fragenkomplexes für die Beziehungen zwischen Protestantismus und Katholizismus und insbesondere zwischen protestantischer und katholischer Theologie dürfte wohl kaum bezweifelt werden können; denn erstens wird hier vom katholischen, näherhin vom thomistischen Standpunkte aus der noch immer wichtigste Zweig neuester protestantischer Theologie, die sog. dialektische Theologie Karl Barths, in ihren Grundlinien dargestellt, und zwar steht zweitens im Mittelpunkt der Auseinandersetzung *das* Grundproblem konfessioneller Diskussion, nämlich das Problem der christlichen Offenbarung und des christlichen Glaubens. Es ist daher verständlich, daß die Schrift das lebhafteste Interesse auch der Protestanten geweckt hat. Wer sich aber eingehend mit der Veröffentlichung beschäftigt, wird mit Befriedigung feststellen können, daß der Verfasser seiner nicht leichten Aufgabe vollaufgewachsen ist. Erfreulicherweise versagt ihm auch der Gegner dieses Lob keineswegs. Die protestantische Kritik des Inlandes hat mit Recht zwei Vorzüge des Buches hervorgehoben: die große Sachkenntnis und die ausgezeichnete Darstellung des zu behandelnden Stoffes. Beides sind keine selbstverständlichen Dinge. Vor allem muß es nämlich jedem

katholischen Theologen schwerfallen, sich in die ganz anders geartete Denk- und Sprechweise des protestantischen Theologen einzuleben, und doch ist dies die unerläßliche Voraussetzung einer kritischen Darstellung und Gegenüberstellung. Barths dialektische Theologie dürfte diese erste Schwierigkeit noch um ein Wesentliches vermehren. Fehr selber weist deshalb schon im Vorwort (S. VI) besonders auf die terminologischen Schwierigkeiten hin: Barth verbindet die allerneueste philosophisch-theologische Terminologie mit der Sprache der altprotestantischen Scholastik, ein Umstand, der wahrhaftig die Aufgabe des Verfassers nicht erleichtert, gerade wegen der scheinbar identischen Sprechweise katholischer und altprotestantischer Scholastik. Darüber hinaus ist aber die dialektische Theologie auch rein sachlich sehr schwer verständlich, ja in wichtigen Dingen überhaupt unverständlich, weil widerspruchsvoll. Leicht erliegt da der katholische Kritiker der Versuchung, die gegnerischen Gedankengänge, im Interesse einer falsch verstandenen Klarheit, zu vereinfachen. Dies trifft in unserem Falle in keiner Weise zu. Fehrs bemerkenswert klare Darstellung ist nicht zuletzt die Frucht eines sehr exakten, stets objektiven Quellenstudiums, das selbst auf den protestantischen Kritiker Eindruck gemacht hat. W. Tanner steht nicht an, zu erklären, daß « der Verfasser in der dialektischen Theologie und deren Schrifttum vielleicht besser Bescheid weiß als mancher evangelische Theologe » (Kirchenblatt f. die reformierte Schweiz 96, 1940, 26).

Die glückliche Art der Darstellung lobt der Zürcher Theologe Walter Nigg in einer Form, die nichts zu wünschen übrig läßt: « Das Buch ist mit anerkennenswerter Vornehmheit und Klarheit geschrieben » (Neue Zürcher Zeitung, 25. Okt. 1939). Die gerühmte Vornehmheit der Auseinandersetzung entspricht ganz und gar der Intention des Verfassers, die unvermeidbare Kritik nicht zum Selbstzwecke zu machen. Fehr will nämlich « über den Versuch einer immanenten Kritik hinaus die thomistische Offenbarungslehre nicht nur für neue Gesichtspunkte der Kritik, sondern auch für eine positive Antwort auf die gestellten Fragen fruchtbar machen » (Vorwort, v f.). Damit wird dem oft notgedrungen scharfen Angriffe das Unsympathische reiner Polemik genommen, die ja erfahrungsgemäß die Gegner einander nicht näherbringt. Fehrs Untersuchung soll also trotz der tiefen Kluft, die gerade in solchen Grundbegriffen das katholische und protestantische Lager trennt, ein « Verständigungsversuch » sein. Es ist aber sehr fraglich, ob dieses edle Endziel auch wirklich erreicht worden ist, ja überhaupt erreichbar ist. Fehr scheint selber daran zu zweifeln, wenn er schon im Vorwort recht pessimistisch meint: « ... mit ihm (Barth) halten wir es schon für einen Gewinn, wenn das Ergebnis eines Verständigungsversuches auch nur darin bestünde, daß wir uns wieder einmal darüber verständigen, warum und inwiefern wir uns rebus sic stantibus auch in so wichtigen Dingen noch nicht verständigen können » (VII). Das Ergebnis des ganzen Buches entspricht denn auch dieser schmerzlichen Vermutung vollkommen. Es ist aber anderseits gerade eines der Hauptverdienste des Verfassers, durch seine gründlichen Ausführungen diesen Gegensatz in seiner ganzen Schwere und Härte ohne jede Verschleierung und ohne falsche Irenik herausgestellt zu haben. Darüber vermag auch der scheinbar, aber eben

leider nur scheinbar gemeinsame Ausgangspunkt des Wortes Gottes nicht hinwegzutäuschen. Das einzig wahrhaft Gemeinsame, das trotzdem noch bleibt, ist der « unbedingte Glaube an die Notwendigkeit des Gebetes um den Heiligen Geist, ohne dessen Hilfe es keine Erkenntnis seines Wortes und keine Einigkeit in seinem Worte geben kann » (S. 122). Mit dieser gläubigen Anerkennung der alles entscheidenden Gnade Gottes seitens der Protestanten ist auch, und ganz besonders vom katholischen Standpunkte aus gesehen, ungeheuer viel gewonnen. Aber das ist leider auch alles und selbst dieses gemeinsame Beten um Erkenntnis und Einigkeit im Worte Gottes wird sehr problematisch durch die dialektische Verneinung einer Wort-Gottes-Erkennntnis, die sowohl *unsere* Erkenntnis als auch Erkenntnis des wirklichen Wortes *Gottes* wäre. Wie soll nämlich der Christ um die wahre Erkenntnis des Wortes Gottes im Heiligen Geist beten können, wenn für ihn zum vornherein feststeht, daß es ein solches Erkennen für den sündigen Menschen gar nicht geben kann ?

Fehr hat m. R. das Hauptgewicht zunächst gerade auf diese grundlegende dialektische Auseinanderreißung der lebendigen Beziehungseinheit von offenbarendem Gott und gläubig-hörendem Menschen gelegt. Barths Ausgangspunkt scheint zwar einen ganz gewaltigen Fortschritt innerhalb der protestantischen Theologie anzudeuten: Offenbarung ist wesentlich Gottes Wort, und christlicher Glaube, Kirche und Theologie sind einzig in dem von außen an den Menschen herantretenden Gottesworte zu begründen. Diese Wort-Gottes-Theologie ist aber leider nur scheinbar mit der katholischen und besonders thomistischen Auffassung verwandt. Fehrs Kapitel von der « Offenbarung als 'Wort Gottes' » räumt gründlich mit jeder optimistischen Illusion auf, die etwa bei einer bloß oberflächlichen Lektüre des dialektischen Schrifttums sich einstellen könnte. Zwar ist es auch eine Grundeinsicht der dialektischen Theologie, daß Gott seine Offenbarung in die Gestalt des menschlichen Wortes kleiden mußte, soll sie von uns gehört und verstanden werden. Nun erhebt sich aber die entscheidende Frage: Wie ist es möglich, daß Gott in seiner absoluten transzendenten Erhabenheit über das ganze geschaffene Sein « sein Wort dem Menschen durch das Mittel menschlicher Worte kund tue, sodaß diese menschlichen Worte als wahrer, wenngleich unzulänglicher Ausdruck des göttlichen Gedankens aufgenommen und erkannt werden können ? » (S. 50). Barths Antwort liegt ein Offenbarungs- und Glaubensbegriff zugrunde, der erfüllt ist von tragischer Inkonsequenz und selbstzerstörerischer Widerspruchshaftigkeit. Seine echt lutherische Konzeption der völligen menschlichen Verderbtheit durch die Sünde läßt ein wahres, wenn auch unvollkommenes Hören und Verstehen des Wortes Gottes gar nicht zu. Alles menschliche Reden und Denken von Gottes Wort ist lauter Lug und Trug, Finsternis und Unwahrheit. Und darum steht sogar Gottes Wort, insofern es sich unter der sündigen Gestalt des menschlichen Wortes an die Menschheit richtet, in seiner Welthaftigkeit geradezu in Gegensatz zum Wort Gottes, das Gott zu sich selber spricht. Gottes Selbstoffenbarung und menschlicher Glaube sind gleichsam zwei sich niemals berührende oder gar schneidende Kreise. Gottes Transzendenz, wie sie Barth versteht,

führt also folgerichtig zum vollendeten theologischen Agnostizismus. Wenn Barth dagegen nicht müde wird, zu betonen, daß trotzdem der Mensch es ist, der Gottes Wort hört und glaubt, daß wenigstens bestimmte Menschen in bestimmter Situation das Wort Gottes erkennen, so bleibt eine solche Behauptung doch eine leere Ausflucht. Fehr hat überzeugend nachgewiesen, daß der « hörende » und « glaubende » Mensch in der dialektischen Offenbarungstheologie lediglich Schauplatz und äußerer Ort des göttlichen Redens und Hörens ist, « an welchem Gott selber sein Wort spricht in der Fleischwerdung des Wortes und wo er selber es wiederum für uns hört in der Ausgießung des Heiligen Geistes » (S. 47). Dieser « innertrinitarische Monolog » (S. 44) macht also die Offenbarung Gottes an die Menschen zu einer Verhüllung Gottes. « Offenbarung ist... gleich Nichtoffenbarung » (S. 47).

Völlig unzutreffend ist deshalb, was H. Gürtler in seiner Buchbesprechung (Der kleine Bund, Literar. Beilage des « Bund », 29. Okt. 1939, S. 352) dem Verfasser gegen diese kritische Darstellung des dialektischen Offenbarungsbegriffes vorwirft. Gürtler meint, Fehr lege in der alles entscheidenden Frage: wie hört denn der Mensch Gottes Wort? den Akzent « ängstlich und retardierend auf das Wort *Mensch* », statt ihn auf das Wort *Gottes* zu verlegen, entsprechend « der zum Himmel schreienden Problematik unserer Zeit ». Das würde also bedeuten, daß Barth der bisherigen protestantischen Theologie gegenüber lediglich die Göttlichkeit der christlichen Offenbarung bejahe und so sehr betone, ohne aber deshalb den menschlichen Glauben zu beeinträchtigen. Fehrs Buch dürfte hingegen zur Genüge nachgewiesen haben, daß es sich hier wahrhaftig nicht um bloße « Betonung », auch nicht um eine einfache Standpunktsfrage handeln kann. Der Mensch hört eben nach Barth Gottes Wort überhaupt nicht. Daran ändert auch Barths leider nur scheinbare Einschränkung nichts, wonach bestimmte Menschen in bestimmter Situation das Wort Gottes erkennen können; denn auch dieses aktualistische, ereignishaftes Offenbarwerden Gottes will Barth niemals anders denn als stets von neuem sich vollziehende Selbstoffenbarung Gottes in bestimmten Menschen und bestimmten Situationen verstanden wissen. Im Kapitel über « Offenbarung, Heilige Schrift und Kirche » hätte Gürtler bei Fehr eine Fülle von Belegen aus Barths Schrifttum finden können, die alle diesen theologischen Aktualismus in seinen mannigfachsten Anwendungen beleuchten: selbst die Bibel ist sündiges Menschenwort, und nur wenn Gott das Bibelwort zu seinem Worte macht, ist es Gottes Wort. Gottes Wort steht also nicht in der Bibel, sondern geschieht in ihr, indem Gott selber handelnd an die Stelle des Menschen tritt und zwar in ihm, aber nicht zu ihm, sondern zu sich selbst sein wahres unverfälschtes Wort spricht. Im gleichen Sinne versteht Barth die Inspiration der Heiligen Schrift: Gott selber spricht hinter dem verkehrten Wort der Bibel sein eigenes ewiges Wort, er bedient sich dieses fehlbaren Wortes, was aber der Mensch liest und hört, sind die Stimmen der Hölle. Gott ist also selbstverständlich in diesem seinem Sprechen unfehlbar, nicht aber die Propheten und Apostel, noch weniger der die Bibel lesende Christ. Nicht weniger fehlbar ist die Predigt der Kirche oder gar das kirchliche Dogma, diese « Kodifizierung des Irrtums



und der Lüge » (Barth), aber in der kirchlichen Verkündigung redet und hört der Heilige Geist. Stets ist es also Gott selber, der im Menschen und an seiner Stelle für dessen untaugliches Reden und Hören eintritt und so die Offenbarung je und je Wirklichkeit werden läßt; der Mensch selbst bleibt aber rettungslos in seiner Sünde und in seinem Irrtum befangen. Wenn Gürtler diese Tatsachen unvoreingenommen auf sich einwirken ließe, könnte er wohl kaum dem allerdings harten Urteil Fehrs seine Zustimmung versagen: der Begriff des Wortes Gottes wird zu einem « Phantasieprodukt », die Heilige Schrift zum Opfer eines unerhörten theologischen Nominalismus! Barth *spricht* wohl immer von göttlicher Offenbarung und menschlichem Glauben an dieselbe, in Wirklichkeit *meint* er aber fortwährend göttliche Selbstverhüllung und menschlichen Irrtum, Selbsttäuschung in seinem Glauben an das, was ihm absolut unzugänglich bleiben muß. Wenn Barth die Transzendenz Gottes und der göttlichen Offenbarung aller immanentistischen und anthropomorphistischen Glaubenstheorie gegenüber so sehr betont, wird ihm darin freilich jeder katholische Theologe durchaus beistimmen. Niemals aber vermag er einzusehen, wie Barths übertriebener Transzendentalismus im Ernst noch von objektiver und subjektiver Möglichkeit göttlicher Offenbarung und menschlichen Glaubens an diese Offenbarung sprechen darf! Es ist eine für den katholischen Theologen gewiß sehr schmerzliche Feststellung, zu der Fehrs Buch mit unerbittlicher Logik führt: der gemeinsame Ausgangspunkt, die echt christliche Rückkehr zum Wort Gottes wird von der dialektischen Offenbarungstheologie verunmöglicht und in leeren Schein aufgelöst.

Damit würde sich eigentlich jede weitere Diskussion von selbst erübrigen. Die katholische Theologie hätte bloß noch den Nachweis zu erbringen, daß mit der Transzendenz Gottes eine Offenbarung Gottes an die Menschheit sehr wohl vereinbar ist, die wirklich Gottes innerstes Sein und Leben offenbart, d. h. erkenntnismäßig irgendwie zugänglich macht. Eine objektive Auseinandersetzung mit der dialektischen Theologie darf aber nicht übersehen, daß Barth trotz seines Offenbarungsbegriffes konstant an der kategorischen Behauptung festhält, daß bestimmte Menschen in bestimmter Situation das Wort Gottes erkennen können, ansonst nach Barths eigenem Zugeständnisse das Wort Gottes ein « Phantasieprodukt » wäre. Aber viel mehr als Gürtler, hat auch Fehr diesen Sachverhalt nicht übersehen. In den beiden inhaltsreichen und wohl bedeutendsten Kapiteln 4 und 5 über « Offenbarung und Analogie » bzw. « Offenbarung und Glaube » hat er nun freilich die verblüffende Feststellung zu machen, daß Barth sich wiederum dem katholischen und besonders thomistischen Standpunkte außerordentlich zu nähern scheint; denn auch Barth scheint die Möglichkeit göttlicher Offenbarung durch das Mittel menschlich-unvollkommener Worte sowohl objektiv als auch subjektiv zu bejahen: objektiv durch ihren analogen oder gleichnishaften Charakter, subjektiv durch eine von Gott dem Menschen verliehene Fähigkeit, diese gleichnishafte Offenbarung zu verstehen und gläubig anzunehmen. Wiederum jedoch stellt sich dieses scheinbare Entgegenkommen als große Illusion dar. Alles löst sich bei näherem Zusehen in dialektischen Schein auf, sodaß es wirklich bei der ersten grundlegenden

Entscheidung bleibt, daß der Mensch in seiner sündigen Verkehrtheit alles andere denn Gottes Wort zu hören vermag. Barths «*analogia fidei*» darf wohl als der Gipfel seines theologischen Nominalismus angesprochen werden. Ganz abgesehen von der exegetisch unhaltbaren Auslegung von Röm. 12,6 bedeutet die *analogia fidei* nach Barth eine wirkliche Ähnlichkeit und Entsprechung des Wortes Gottes mit Gottes transzendtem Sein lediglich dann, wenn Gott an unserer Stelle und in uns sein eigenes Wort spricht und hört. Das ist die ganze und einzige «*Gleichnisfähigkeit*» des in geschöpflicher Gestalt zum Menschen kommenden Gotteswortes, und damit erschöpft sich auch die ganze von Barth umsonst behauptete «objektive» Möglichkeit göttlicher Offenbarung und menschlichen Glaubens.

Nicht viel besser steht es natürlich um die «subjektive» Möglichkeit derselben. Gewiß betont Barth sehr richtig, daß der Mensch nur in der Kraft Gottes das Offenbarungswort erkenne, daß er also dazu keine Fähigkeit mitbringe, sondern sie erst empfangen. Aber diese gottgewirkte «Fähigkeit» ist alles andere denn eine reale Bereicherung menschlicher Existenz und Erhöhung des menschlichen Seelenlebens, wie sie die katholische Theologie versteht. Barth verabscheut nichts so sehr als eine solche angebliche Vermenschlichung und Relativierung des alle geschöpfliche Verkehrtheit und Sündhaftigkeit übersteigenden Gotteswortes. Ganz der dialektischen «*analogia fidei*» entsprechend muß deshalb diese sogen. Fähigkeit zur Erkenntnis des Wortes Gottes nach Barth nichts anderes sein als jene rein aktualistische Möglichkeit und Wirklichkeit göttlicher Offenbarung, von der schon genügend die Rede war: Menschen «können» in Gottes Kraft das Offenbarungswort hören, insofern eben Gott selber selbstverständlich die Möglichkeit besitzt, in ihnen und an ihrer Stelle das von ihm gesprochene Wort auch zu hören und zu erkennen. Der Mensch selber aber bleibt eben infolge seiner Sündhaftigkeit und Verderbtheit absolut unfähig, die Glaubensanalogie in ihrem wahren Sinne zu erfassen. Das ist der ganze Sinn oder besser gesagt die ganze Sinnlosigkeit der Barth'schen Behauptung einer «objektiven» und «subjektiven» Möglichkeit göttlicher Offenbarung an die Menschen. Das Hauptgewicht liegt allerdings auf der dialektischen Lehre von der *analogia fidei*; denn gerade deshalb weil die Welthaftigkeit des Gotteswortes jede Entsprechung und Ähnlichkeit mit Gottes Sein ausschließt, kann es auch keine subjektive Möglichkeit geben, das reine Wort Gottes zu hören. Die Analogie ist wirklich nicht nur die Schicksalsfrage der dialektischen Theologie, sondern die der Theologie überhaupt, wie Fehr sehr richtig bemerkt (S. 68). Umso unbegreiflicher muß uns deshalb die Verständnislosigkeit erscheinen, mit der Fehrs Kritiker Prof. Nigg dieser alles entscheidenden Tatsache gegenübersteht. Prof. Nigg meint, die Analogielehre sei «ein rein dogmatisches Problem, das nur Theologenhirne interessiert und um dessentwillen es natürlich nie zu jener das ganze Leben umfassenden Reformationsbewegung des 16. Jahrhunderts gekommen wäre» (Neue Zürcher Zeitung, a. a. O.). Zugegeben, daß sich die historisch äußerst komplexe Gegebenheit der abendländischen Glaubensspaltung nicht zur Gänze auf diese einfache Formel zurückführen läßt! Das anerkennt auch die neueste katholische



Kirchengeschichtsschreibung vollauf. Trotzdem ist und bleibt aber das Tiefste und Entscheidendste an der Reformation die Trennung im Glauben, die Preisgabe der christlich-traditionellen Glaubenssubstanz auf weite Strecken hin. Und diese ist nicht zu erklären ohne den unheilvollen Einfluß des theologischen Nominalismus auf die protestantische Theologie. Dieser aber ist unvereinbar mit der echten *analogia fidei*. Darum dürfte auch Barths theologischer Agnostizismus unüberwindlich bleiben, wenn er nicht an dieser Wurzel angepackt wird. Das getan zu haben, ist zweifellos Fehrs großes Verdienst!

Entsprechend der zentralen Bedeutung des Problems der objektiven und subjektiven Möglichkeit göttlicher Offenbarung und menschlichen Glaubens sind Fehrs positive Darlegungen über die Glaubensanalogie und das Lumen fidei (4. und 5. Kap.) von allergrößtem Werte. Fehr faßt die thomistische Lehre kurz und klar zusammen, vielleicht nur zu kurz, als daß sie in ihrem ganzen Gewichte und in ihrem tiefsten Sinne dem protestantischen Gegner einleuchten könnte. Darauf dürfte es wohl zurückzuführen sein, daß H. Gürtler (*Der kleine Bund*, a. a. O., 352) Fehrs vergleichende Darstellung von Barth und Thomas von Aquin mit den Worten abtun möchte: « An dieser Konfrontierung liegt uns nichts. Thomas von Aquin lebte in einer andern Zeit als wir ». Dabei hat Gürtler aber gänzlich übersehen, daß Fehr im Kapitel über die Glaubensanalogie teilweise über Thomas von Aquin hinausgeht und im Sinne und Geiste der späteren Thomistenschule, jedoch stets aus der Lehrsubstanz des Aquinaten das Analogieproblem behandelt. Ohne mit Gürtler grundsätzlich übereinstimmen zu können, müssen wir aber anderseits doch feststellen, daß Fehrs sonst verdankenswerter Versuch einer solchen Gegenüberstellung insbesondere in diesen beiden Kapiteln gewisser Schwierigkeiten nicht entbehrt. Vor allem war die Problematik des hl. Thomas eine in manchem doch recht verschiedene von der heutigen Theologie. Fehr stellt gewiß ganz richtig die Analogielehre des Thomismus zwischen die verfehlten Versuche eines Barth und seines theologischen Gegenspielers Emil Brunner, über dessen Lehre verschiedene Stellen vorliegenden Werkes sehr wertvolle Aufschlüsse geben. Diesen beiden Theologen gegenüber galt es zu beweisen, daß weder eine übernatürliche *analogia fidei* ohne natürliche *analogia entis* möglich, noch auch die Glaubensanalogie einfach auf die *analogia entis* reduzierbar ist. Barth dürfte aber keineswegs restlos überwunden sein mit der bloßen Gegenüberstellung der beiden Analogien. Vielmehr ist die innige Verbindung beider in der Glaubenserkenntnis ausschlaggebend. Allerdings finden sich in Fehrs Buch verschiedene gute Ansätze dazu, und zwar hauptsächlich im Kapitel über Offenbarung und Analogie. Vgl. dazu insbesondere S. 68. Es fehlt aber eine klare und ausführliche Darstellung des Verhältnisses von natürlicher und übernatürlicher Erkenntnis im Glaubensakte. Fehr hat freilich sehr richtig gesehen, daß die grundlegendste Erkenntnis zur Lösung des ganzen Problems die Lehre vom Sein als dem Formalobjekte des menschlichen Verstandes und die darauf beruhende Lehre von der *Potentia obedientialis* ist. Wir vermissen aber eine genügende Auswertung dieser Grundtatsache in der Darstellung der thomistischen *Analogia fidei*. Es ist

schon richtig, wenn Fehr betont, daß die Glaubenserkenntnis zwischen der natürlichen Gotteserkenntnis und der Visio beata steht, und ebenso richtig ist, was er von der Analogie und dem Ursprung dieser Offenbarungserkenntnis sagt. Es fehlt aber die Beantwortung der wohl entscheidendsten Frage, warum bestimmte menschliche Begriffe, deren sich Gott in seiner Offenbarung bedient, trotz der göttlichen Transzendenz und ungeachtet der Verderbnis menschlicher Natur durch den Sündenfall imstande sind, Gottes innerstes und ureigenstes Wesen sowohl wie dessen gnadenvolle Mitteilung an die rationale Kreatur darzustellen. Das ist es ja gerade, was Barths theologischer Agostizismus leugnet. Es genügt nicht, ihm einfach zu antworten, daß diese Begriffe in den Glaubensformeln und -urteilen analog sind, sondern *warum* sie es sind. Ebenso genügt es nicht, zu betonen, daß diese Glaubensanalogien « non intelliguntur, sed solum creduntur ». Das wird Barth, in seinem Sinne allerdings, ohne weiteres gerne zugeben. Viel aufschlußreicher wäre für ihn der Satz des hl. Thomas: « fides non potest universaliter praecedere intellectum: non enim posset homo assentire credendo aliquibus propositis, nisi ea *aliqua*liter intelligeret » (II-II, q. 8, a. 8 ad 2). Die Möglichkeit dieses intellectus fidei gründet aber in der theologischen Analogie, und diese hat zur Voraussetzung die natürliche Analogie aller jener Begriffe, die in den Glaubenssätzen enthalten sind. Der letzte Grund aber, warum diese natürlichen Begriffe in der Synthese des Glaubenssatzes zu einem höheren, übernatürlichen Sinngehalte erhoben werden können, ist die Tatsache, daß sie Seinsvollkommenheiten darstellen, die nicht notwendig auf das rein natürliche und kreatürliche Sein beschränkt bleiben. Dies freilich ist aber nur möglich, insofern sie schon rein natürlich gesehen, analoge Begriffe sind. Dabei ist allerdings sehr zu betonen, daß dieser höhere Sinngehalt von der echten Theologie niemals rational nachgewiesen werden kann, sondern daß lediglich ihre Nicht-unmöglichkeit contra negantes aufweisbar ist, sonst wäre alles Theologisieren letzten Endes reiner Rationalismus; denn das ist ja das Eigentümliche der Glaubenserkenntnis, daß sie zwar wirkliche menschliche Erkenntnis ist, tief verwurzelt in der rein natürlichen Erkenntnis, daß sie aber zugleich eine übernatürliche, gnadenvolle Erkenntnis ist, die als Urteilssynthese auf keine natürliche Einsicht zurückführbar ist, sondern einzig unter dem gnadenvollen Einflusse Gottes auf den gläubigen Verstand zustandekommt. Von hier aus wird die Notwendigkeit des Glaubenslichtes ohne weiteres verständlich. Aus dem Gesagten ergibt sich aber, daß Barths Offenbarungs- und Glaubenstheologie letzten Endes nur durch eine Aufhellung der innigen Zusammenhänge widerlegt werden kann, die im Glaubensakte zwischen dem intellectus fidei und dem assensus fidei bestehen, und damit zwischen dem darin enthaltenen natürlichen und übernatürlichen Erkennen. Das alles läßt sich aber nicht aus einer bloßen Gegenüberstellung von Barth und Thomas von Aquin gewinnen. Thomas von Aquin kennt diese neuere Problematik noch nicht, und hat deshalb auch noch keine eigentliche Theorie der analogia fidei und des intellectus fidei gegeben, obwohl allerdings eine solche sich sehr wohl aus seiner Lehrsubstanz entwickeln läßt. Fehrs Buch würde folglich durch eine bessere Berücksichtigung der thomistischen

Intellectus-fidei-Lehre sehr viel gewonnen haben, stellt aber trotz dieser gemachten Einwände eine ganz hervorragende Leistung dar, die nicht genug zum ernstesten Studium empfohlen werden kann. Vielmehr aber als der protestantische Leser dürfte der katholische Theologe reichsten Gewinn daraus ziehen; denn der wertvollste Teil dieser Arbeit ist zweifellos die Darstellung und mustergültige Widerlegung der besonders uns Katholiken schwerverständlichen dialektischen Offenbarungstheologie.

Rom.

P. Paul Wyser O. P.

**Heiler: Unser Glaube an den Auferstandenen.** — Freiburg i. Br., Herder. 1937. 105 SS.

Wenn je, so ist für unsere Tage, in denen die christliche Religion von so vielen Seiten als überlebt behandelt wird, die Forderung zeitgemäß, daß der Christ von seinem Glauben auch Rechenschaft zu geben verstehe. Als bündigste und augenscheinlichste Beglaubigung seiner Offenbarung hat aber der Herr selber seine Auferstehung dem Unglauben entgegengestellt. Darum unternimmt es der Verfasser dieses kleinen Werkes, von der Tatsache der Auferstehung Christi eine solche geschichtsmethodische Darstellung zu geben, daß auch der Laie ein eigenes und ganz sicheres Urteil — «eine wünschenswerte Köstlichkeit für jeden Menschen» — sich bilden kann.

Eine *erste* These weist die Zuverlässigkeit der historischen Quellen dieses Beweisganges der aus Predigt und Katechese der Apostel und Jünger Christi erwachsenen Schriften des Neuen Testamentes nach. Die Bemerkung (S. 8) über den «ersten und zweiten Titusbrief» ist offenbar eine Zerstreuung des gelehrten Verfassers. Die *zweite* Theses zeigt, rückwärtsschreitend vom Jahre 58 n. Chr. (I. Kor. 15, 1-11) bis zur Pfingstpredigt des hl. Petrus (Apg. 2, 14-36), ja bis zur Wahl des Apostels Mathias (Apg. 1, 23), wie die Apostel gerade die Bezeugung der Auferstehung Christi als eine Hauptaufgabe ihres Apostelamtes betrachteten. Die *dritte* Theses zeigt, wie die Auferstehungsberichte der vier Evangelisten, trotz oder vielmehr gerade wegen ihrer Verschiedenheit in Nebenumständen, die jeder nach dem besondern Zweck seines Evangeliums auswählt, ein widerspruchloses und vollgültiges Zeugnis für die Tatsache der leiblichen Auferstehung Christi darbieten. Als Gesamtergebnis wird schließlich festgestellt, daß gegen die Tatsache der Auferstehung Christi kein vernünftiger Zweifel bestehen kann, weder von seiten der Mythen- noch der Scheintod- noch der Betrugs- noch der Halluzinationshypothese. «Christus ist wahrhaft von den Toten auferstanden».

Reiche und gute Literatur über die einschlägigen Fragen ist am Schluß angegeben für solche, die weitere Ausführungen wünschen. Für die selbständige Urteilsbildung über das Wesentliche ist das Werklein Heilers sehr geeignet.

Einsiedeln.

P. Meinrad Benz O. S. B.

**Cardinal Lépicier: Le Miracle.** Sa nature, ses lois, ses rapports avec l'ordre surnaturel. Paris, Desclée De Brouwer. 574 pp.

Das vorliegende philosophisch-theologische Werk über das Wunder ist die von Charles Grolleau gefertigte Übersetzung der vom Verfasser revidierten und vermehrten *dritten* italienischen Ausgabe des Werkes.

Mit großer Vollständigkeit werden von dem hohen Verfasser die zahlreichen Fragen behandelt, welche vor dem menschlichen Geiste auftauchen bei einem Gegenstand, der von so großer Bedeutung ist für das Verhältnis des Menschen zu Gott. Gründliche Darlegungen über Vorsehung und Weltordnung, göttliches und geschöpfliches Wirken bereiten vor auf die Fragen nach der Möglichkeit, dem Zweck, dem Wesen des Wunders. Aus der Wesensbestimmung ergeben sich sodann wieder verschiedene interessante Fragen. Sind die Menschwerdung und die Transsubstantiation Wunder? Dies wird bejaht. Welche Wunder schließt die Eucharistie in sich? Ist die Schöpfung, die Rechtfertigung, die Offenbarung, die selige Anschauung Gottes ein wahres Wunder? Ist die Wiederherstellung der Gesundheit, die zuweilen aus der letzten Ölung erfolgt, als ein Wunder zu bezeichnen und in welchen Fällen? Da Gott allein, nicht aber den Engeln die Wundermacht zusteht, die Engel aber doch Wirkungen hervorbringen können, die die stofflichen Naturkräfte übersteigen, da sie überdies in der Hand Gottes werkzeugliche Ursachen von Wundern sein können, so erheben sich neue Fragen nach den innern und äußeren Kriterien zur Unterscheidung der wahren von den falschen Wundern. Die drei letzten Kapitel handeln vom Gottmenschen und seinen Wundertaten und vom apologetischen Werte derselben. Es wird beim letzten Punkt gut darauf hingewiesen, daß die Mannigfaltigkeit der Wunder, die Jesus Christus auf allen Gebieten mit eigener Machtvollkommenheit wirkte, ihn sicher und klar als wahren Gott und Herrn der ganzen Schöpfung erweisen. Gerne hätte man hier auch den Hinweis darauf gesehen, daß Jesus durch seine göttlichen Taten zweifellos das Zeugnis bestätigt hat, das er von sich selbst abgelegt und durch das er als Sohn Gottes und wahren Gott sich bekannte. Auf dieses Selbstzeugnis Christi überzeugend hinzuweisen, ist von Wichtigkeit gegenüber dem Rationalismus, der in einzelnen Vertretern, z. B. Harnack, behauptete, Christus habe sich selbst keine göttliche Würde beigelegt, die Seele und Gott sei der einzige wesentliche Inhalt seiner Predigt.

Die Darstellung all der genannten Fragen vereinigt in hohem Grade Klarheit und gediegene Gründlichkeit, so daß das Werk nicht bloß Theologen, sondern auch ernst denkenden Laien sehr dienen kann zur Erlangung einer tieferen Einsicht in die Gründe der Glaubwürdigkeit und der Glaubenspflicht gegenüber der christlichen Offenbarung. Besonders vertrauenerweckend ist das Werk durch die Hochschätzung des Verfassers für die Lehre des Aquinaten und durch die Treue gegen seine Prinzipien, auf die immer und immer wieder aufgebaut wird.

Einsiedeln.

P. Meinrad Benz O. S. B.



### Dogmatik.

O. Karrer : *Gebet. Vorsehung. Wunder.* Ein Gespräch. — Luzern, Räber. 1941. 160 SS.

Der Verfasser dieses Werkes macht es sich zur Aufgabe, auf Mißbräuche des Bittgebetes bei den Gläubigen aufmerksam zu machen und sie energisch zu bekämpfen. Es geht darum, das Bittgebet « an den ihm zukommenden Platz zu erinnern ; denn immer versucht es, mit viel Geschrei und Ellenbogenmethoden daraus hervorzubrechen, um sich auf dem Altar der Gottesverehrung breit zu machen » (Vorw. S. 10).

Bei der angewandten Gesprächsform ist einem Redaktor Steinmann die undankbare Aufgabe zugewiesen, die falschen Ansichten vorzubringen, die Karrer als « Onkel Paul », eifrig unterstützt von Professor Jürg Vonar und dessen gelehrter Frau Elisabeth, widerlegen will und natürlich siegreich widerlegt. Ist es diese Gesprächsform oder die Eigentümlichkeit Karrers, an einer Stelle etwas zu bejahen, was man an einer anderen Stelle wieder überlaut verneint glaubt, daß man nicht leicht herausfindet, was endgültig und positiv über die im Titel genannten, für das religiöse Leben so wichtigen Themata gelehrt werden will ?

Klar treten als immer wieder bekämpfte Mißbräuche hervor das Gebet mit der Meinung, Gottes ewigen Plan der Vorsehung abzuändern, auf Gott selbst einen Einfluß auszuüben, sogar einen magischen Einfluß, ihn, den unbeweglichen Beweger, zu bewegen ; sodann das ichsüchtige Gebet, das Instinktgebet um Irdisches rein um des Irdischen willen, mit dem Anspruch, Gott zum gefügigen Handlanger seiner Wünsche zu machen. In der Verurteilung solchen Gebetes verdient der Verfasser ohne Zweifel unsere Zustimmung. Es ist anzuerkennen, daß er dabei ganz beherzigenswerte Gedanken ausgesprochen hat. Unangenehm berührt aber dabei einmal, daß der Verfasser zu sehr verallgemeinert und besonders, daß er die Schuld an den Mißbräuchen auf die « landläufige religiöse Erziehung », auf die im religiösen Unterricht überkommenen « Vorstellungen von der Wirkungsweise des Bittgebetes und der göttlichen Vorsehung » zurückführt (S. 20). Ein Blick in den Katechismus, der doch die Grundlage des religiösen Volksunterrichtes bildet, hätte von diesem unberechtigten Vorwurf abhalten sollen. Wer andächtig, demütig, vertrauensvoll, beharrlich im Namen Jesu betet, wie der Katechismus lehrt, will Gott nicht zum Handlanger selbstsüchtiger Wünsche herabwürdigen, sondern ihn als seinen unumschränkten Herrn ehren und anerkennen.

Ist der Christ auch zu billigen und aufzumuntern, wenn er ein solches Gebet um zeitliche Güter verrichtet, die ihm als nötig erscheinen für seine Lebensaufgaben ? *Erlauben* will es Karrer im Hinblick auf Lukas 22, 42. Aber alsogleich fährt er wieder los : « Jenes aber, die vordringliche, irdische Gesinnung, wird man nicht noch ermuntern sollen, sich auszuleben usw. » (S. 87). Aber wer verlangt denn das ? Die Frage geht einzig auf das *fromme* Gebet. Ist das Volk zu *frommem* Gebet um Zeitliches anzuleiten, als zu etwas echt Christlichem ? Da bleibt Karrer beim bloßen : « Solches Gebet ist erlaubt ». Dann aber wird es bezeichnet als « Gebet der Kindheitsstufen



des naiven Habenwollens», der «primitiven Stufe». Er will nicht, daß das christliche Volk aufgemuntert werde, in all seinen Nöten sich an Gottes Güte zu wenden. «Wenn wir's dazu noch eigens ermuntern, unterstützen wir praktisch «das Fleisch», wie der Apostel es nennt: die Ichbegierde des natürlichen Menschen» (S. 84). Die Meinungen der kirchlichen Lehrer seien verschieden. «Da sind solche, die mit Thomas dem irdischen Bittgebet eine bescheidene Stelle wahren möchten» (S. 89). Andere nicht. Die Berufung auf die liturgischen Gebete der Kirche um Frieden, Regen usw. wird abgelehnt durch spiritualistische Interpretation derselben. Ihr Sinn lasse sich grundsätzlich so umschreiben: «Wir haben von Natur aus diese und jene Wünsche — Du weißt es, Vater, und wirst uns immer das geben, was in Deinem göttlichen Sinne gut ist. Gib uns die Haltung, daß wir zu unserem Heil empfangen, was Du uns geben willst, und zu unserem Heil entbehren, was Du uns nicht geben willst». «Das scheint mir in der Tat der einzig mögliche christliche Sinn der irdischen Gebete ... zu sein», läßt Onkel Paul sich durch Prof. Jürg bestätigen. S. 21 bestimmt Onkel Paul den Sinn des Bittgebetes als «Handeln und Leiden», «will sagen religiös beseelte Selbsthilfe (soweit möglich) und religiös beseelte Gelassenheit (wo man nichts ändern kann). Dafür, glaube ich, hat das Bittgebet Sinn».

Diese Einschätzung auch des *frommen* Gebetes um zeitliche Gaben und Hilfen Gottes läßt sich theologisch nicht rechtfertigen. Die Brotbitte im Vater unser ist ein Auftrag des Heilandes selbst (Mt. 6, 11): «So sollt ihr beten», um das Reich Gottes vor allem, aber auch für das bescheidene irdische Bedürfnis. Der Katechismus drückt dieallgem eine Überzeugung der Kirche aller Jahrhunderte aus: «Wir bitten in der vierten Bitte, daß Gott uns geben wolle, was wir täglich für *Leib* und Seele nötig haben». Die rein spiritualistischen Umdeutungen der kirchlichen Gebete um den Frieden, um Regen und Sonnenschein usw. sind nicht ernst zu nehmen. Die Auffassung der Kirche vom rechten Gebete ums Zeitliche kann, wenn es um das «sentire cum Ecclesia» zu tun ist, sehr wohl entnommen dem römischen Katechismus (P. IV. c. XIII. n. 8 ss.), den die Kirche den Pfarrern als Anleitung zur religiösen Belehrung des Volkes in die Hand gibt. «Jene sind keineswegs zu hören», sagt er unter anderem (n. 9), «die sagen, Christen dürften Gott nicht um die irdischen Güter dieses Lebens bitten. Denn diesem *Irrtume* stehen entgegen, — außer der einstimmigen Überzeugung der Väter —, sehr viele Beispiele sowohl des Alten als des Neuen Testamentes». Karrer liest die Väter anders. Aber es dürfte nicht schwer sein, nachzuweisen, daß die Verfasser des römischen Katechismus besser gelesen haben als er. Sie distinguirten: Das fromme Gebet um Zeitliches ist gut; das Gebet um Ewiges ist besser. So hätte Karrer, in Anwendung der von ihm zu Unrecht verspotteten Disputierkunst, auch tun sollen. Leider tut er es nicht. Wie er die hl. Väter gegen ihren Sinn einseitig verwertet, davon nur ein Beispiel. Vom hl. Augustin zitiert er mehrere Stellen, in denen der Heilige zum Gebet um Geistiges aufmuntert, und schließt dann: «Man sieht, von einer Ermunterung zum irdischen Bittgebet ist der Heilige weit entfernt» (S. 92). Wahr ist dagegen, daß der Heilige auch zum irdischen, freilich auch zu noch eifrigerem himm-

lischen Gebete aufgemuntert hat. So sagt er z. B. (Enar. in Ps. 62 n. 7): « Des guten und gläubigen Christen Fleisch dürstet auch schon in diesem Leben nach Gott: denn wenn er für seinen Leib Brot braucht, wenn er Wasser braucht, wenn er Wein braucht, wenn er Geld braucht, wenn er ein Zugtier braucht für die Bedürfnisse seines Leibes, so muß er all das von Gott erbeten, nicht von den Dämonen und Götzen oder irgend welchen Mächten dieser Welt ». Sehr schön drückt er das Verhältnis vom zeitlichen zum geistlichen Gebet aus in Sermo 80, n. 7: « Illa beneficia sempiterna tota aviditate postulemus, illa bona tota intentione quaeramus, illa bona securi petamus . . . Temporalia ista aliquando prosunt, aliquando obsunt . . . Ac per hoc, Fratres, *petamus et ista temporalia moderate*, securi, quia si accipimus, ille dat, qui novit, quid nobis expediat ». Dieses: sempiterna bona tota aviditate postulemus, temporalia ista moderate petamus hat doch wohl den gleichen Sinn wie das: spiritualia sunt quaerenda principaliter, temporalia secundario des hl. Thomas (II-II q. 83 a. 6). Es ist also zum mindesten irreführend, wenn Karrer den hl. Thomas (S. 89 ff.) und den hl. Augustin in bezug auf die Einschätzung des irdischen Bittgebetes als Vertreter gegenteiliger Lehren anführt. Ihre Ansicht ist die gleiche und darf wohl als *sententia communis* der Väterzeit, der Scholastik und der modernen Vertreter der katholischen Moralwissenschaft bezeichnet werden.

Der Warnung vor Empfehlung des zeitlichen Bittgebetes gibt Karrer auch Folge durch das, was er über den Nutzen dieses Gebetes sagt. Es nützt mannigfach durch die subjektive Seelenstimmung, die innere Aufrichtung und Ermutigung, der Betende wird ein theopathisch-telepathisch vermittelnder Sender göttlicher Liebesstrahlungen (S. 44 f.), was auch auf unser Leibliches wirken kann. Aber darf man auch hoffen, durch frommes Gebet jenes irdische Gut von Gott zu erlangen, um das man bittet? Die seit der Väterzeit in der Kirche übliche Lehre bejaht es unbedenklich. « Denn indem der Herr uns ermahnt, um Brot zu bitten, verspricht er, daß er es denen, die in rechter Weise bitten, reichlich geben wolle » (Catech. Rom. I. c. n. 7). Erhalten wir es nicht, so deshalb, weil es uns nicht zum Heile wäre: « Petisti, non est tibi datum, quod petebas? Crede Patri, qui, si tibi expediret, daret tibi » (S. Aug. Serm. 80, n. 7). Karrer ist nicht so zuversichtlich. Die unabänderlichen Gesetze der Naturkräfte und der Massenpsychologie bereiten ihm Schwierigkeit. Es leuchtet ihm zwar ein, daß Gottes ewiger Plan das Gebet und dessen Erhörung vorherbestimmt haben könnte. « Aber wenn dies der Wirklichkeit *nicht* entspricht — nur einer kindlichen Vorstellung —, wie soll es von Gott als wirklich gesehen sein? » (S. 51). So muß denn nach Karrer auch das Gebet z. B. zur Bestimmung des Wetters schlechterdings wegfallen (S. 52). Der Ausnahmefall eines Wunders wird zwar offengelassen: « nur weiß ich keinen Fall, wo ein Naturwunder zur Erfüllung irdischer Wünsche geschehen würde » (ib.). Auf die vielen Motivtafeln für Gebetserhörung hingewiesen, « Maria hat geholfen » u. s. f. (S. 97), stellt er sie einfach und uneingeschränkt auf die gleiche Stufe mit den « vieltausend Heiligtümern mit Millionen von Motivgeschenken in allen Völkern und zu allen Zeiten », eine Gleichstellung also des Gebetes zur Gottesmutter etwa mit dem zur Magna Diana Ehpe-

siorum (Apostelg. 19). Bei einem Autor, der sich gesendet glaubt (S. 149), die Gebetsauffassungen des katholischen Volkes zu läutern, gewiß eine unerwartete Theorie! Davon abgesehen scheint « Onkel Paul » trotz eines Anlaufes S. 51 nicht zur klaren Unterscheidung einer Gebetserhörung und eines Wunders gekommen zu sein. Eine Bitte um gutes Wetter scheint ihm gleichbedeutend mit einer Bitte um ein Wunder. Das ist nicht richtig. Wenn Gott ein frommes Gebet um Zeitliches, zu dem er ja selbst anregt, erhört, kann er schon von Ewigkeit her die Naturkräfte zu dieser Wirkung hingeordnet haben, wie schon der hl. Augustinus sagt: « *Precēs valent ad ea impetranda, quae (Deus) se precantibus concessurum esse praescivit* » (De Civit. Dei V. c. 10). Nur wenn er nicht durch die Naturkräfte, sondern unmittelbar durch seine Allmacht eingreift, wirkt er ein Wunder.

Übrigens ist auch Karrers Lehre über das Gebet um Wunder in zeitlichen Nöten nicht haltbar. Die Möglichkeit der Wunder gibt er zwar zu, ihr tatsächliches Vorkommen scheint er aber möglichst auf das Leben Jesu und der Apostel einschränken zu wollen, auf « ausnehmend große und wichtige, seinem Heilsplan vorbehaltene göttliche Ziele » (S. 116). Prof. Jürg sieht vom Standpunkt des Glaubens nicht, « wie man mit frommem Sinn ein Wunder Gottes erbitten kann zur Erfüllung noch so großer irdischer Anliegen, wenn die Erfüllung ohne Wunder nicht möglich scheint ». Karrer, d. h. Onkel Paul bestätigt es: « Mir geht es auch so » (S. 122). Er will frommen Christen, die so beten oder andere dazu aufmuntern, nicht gerade ein Anathem anhängen, aber « es ziemte sich nicht — nach unserer Meinung » (S. 122). Auch hier ist es ja wahr, daß man nicht wegen Nichtigkeiten « Gott gewissermaßen auf die Probe zu stellen » sich erlauben darf. Die katholische Moral nennt das « Gott versuchen ». Aber sie ist weit entfernt davon, *alles* Gebet um Wunder zur Abwendung großer irdischer, auch privater Not als minderwertig zu verdächtigen. Auch vollkommene Christen können in eigener oder fremder geistlicher oder zeitlicher Not, wo alle Menschenhilfe versagt, Gott um Wunder anflehen. « *Sancti suis precibus miracula facientes, ex aliqua necessitate vel utilitate moventur ad petendum divinae potestatis effectus* » (S. Thom. Summa th. II-II 97, 1 ad 2). Daß der hl. Augustin durchaus der gleichen Überzeugung war, geht mit aller wünschenswerten Klarheit hervor aus den vielen Wunderberichten aus seiner Zeit und Umgebung in seinem « Gottesstaat », Bd. 22, Kap. 8. Und hat in der Tat in der heutigen Menschheit die innere religiöse Erfahrung so tiefe Wurzel gefaßt, wie Karrer zu glauben scheint (S. 128), daß die Verheißung Christi (Mark. 16, 17 f.) als nicht mehr wirksam angesehen werden muß zur Bestärkung im Glauben?

Zur Frage über die Frucht des Bittgebetes hat auch eine gewisse Beziehung die Frage nach dessen Verdienstlichkeit. Karrer findet da zu tadeln über eine weitverbreitete Einstellung des « Rechnens », « der geistigen Lohnsucht für das Verdienst des Betens überhaupt » (S. 56). Sehr beachtenswert nennt er eine Ausführung J. Pascher's, der es merkwürdig findet, daß manche Christen vom Bittgebet nicht nur die Erfüllung ihrer Wünsche, sondern überdies noch einen himmlischen Lohn erwarten. In dieser Religiosität sei « etwas verlagert, ja geradezu auf den Kopf gestellt ».

Auch hier ist der schlichte fromme Sinn der Gläubigen besser in Übereinstimmung mit der katholischen Lehre als Karrer. Denn frommes Gebet ist, wie Fasten und Almosengeben, ein gutes Werk und gute Werke der Gerechten verdienen nach dem Konzil von Trient das ewige Leben (cf. Denz. 809. 834. 836). Und der hl. Thomas schreibt: « *Oratio praeter effectum spiritualis consolationis, quam praesentialiter affert, duplicem habet virtutem respectu futuri effectus, scilicet virtutem merendi et virtutem impetrandi* » (Summa th. II-II 83. 15 c).

Aus all dem Gesagten ergibt sich, daß Karrers Buch nicht ohne große Einschränkung empfohlen werden kann; denn in einer Zeit unerhörter irdischer Bedrängnisse, in denen die Gläubigen nach dem römischen Katechismus (P. IV. c. 13 n. 7) und nach der Mahnung des Papstes sich gezwungen sehen sollen, « zum himmlischen Vater zu gehen und von ihm die irdischen und himmlischen Güter flehentlich zu erbitten », bringt es durch Mangel an theologischer Genauigkeit und durch Übertreibung nach der einen und durch Verkleinerung nach der andern Seite hin Verwirrung in die Seele und ist eher geeignet zu entmutigen als zum Gebet und Vertrauen auf Gott anzuregen.

Einsiedeln.

P. Meinrad Benz O. S. B.

**A. Stolz O. S. B. : Manuale Theologiae dogmaticae.** Fasc. VII : *De Ecclesia*. Fasc. IV : *Anthropologia theologica*. — Friburgi Brisg., Herder. 1939/40. 60 ; VII-198 pp.

Dem ersten Traktat dieses neuen Handbuches der Dogmatik, der von der heiligsten Dreifaltigkeit handelte und in dieser Zeitschrift Jahrg. 1940, S. 495 ff. besprochen worden ist, ließ der rührige Professor des päpstlichen Benediktinerkollegiums St. Anselmo seither zwei weitere Traktate folgen : *De Ecclesia* und *Anthropologia theologica*.

1. Über die im Traktat *De Ecclesia* einzuschlagende Methode bestehen heute zu mannigfaltige Ansichten, als daß man es einem Autor verübeln dürfte, wenn er Wege geht, die man selber nicht für die geeignetsten hält. Aus der Mannigfaltigkeit der Versuche mag sich schließlich das annähernd Vollkommene entwickeln. Im vorliegenden Werk ist der dogmatische Traktat über die Kirche gewissermaßen als Ergänzung des apologetischen behandelt. Die wichtigsten Dogmen z. B. über die Stiftung der Kirche, ihre Verfassung und Gewalten, über den Primat und seine Prärogativen werden als in der Apologetik erklärt und bewiesen vorausgesetzt. So bleibt Raum zur Behandlung von verschiedenen Problemen aus älterer und namentlich neuerer Zeit. Sie werden abgehandelt in fünf Abschnitten, entsprechend der Entwicklung, die die Lehre von der Kirche im Bewußtsein der Gläubigen aufzeigte : 1. Das Reich Gottes und die Kirche Christi ; 2. Von der Natur der Kirche ; 3. Von den Gliedern und der Hierarchie der Kirche ; 4. Die Kirche als die Lehrerin des Glaubens ; 5. Die Kirche als Gottesstaat.

Daß die wesentlichsten Dogmen eines dogmatischen Traktates von der Kirche der Apologetik zugewiesen sind, ist unseres Erachtens ein Nach-



teil; denn dort werden sie laut Einleitung (S. 2) nur historisch, nicht dogmatisch bewiesen. Die *dogmatische* Darlegung, Erklärung und Beweisführung aus Offenbarung und Lehramt fällt also aus, ein systematischer Traktat von der Kirche liegt nicht mehr vor. Freilich würde diese Aussetzung als unbegründet erscheinen, wenn die *Apologetik* als dogmatischer Traktat behandelt würde, wie Garrigou-Lagrange u. A. tun. Aber P. Stolz scheint in der Einleitung (S. 1) diese Auffassung nicht zu teilen.

Das geäußerte Bedenken hindert nicht, anzuerkennen, daß das vorliegende Werk reiche Belehrung bietet durch dankenswerte Einführung in viele moderne Probleme der Dogmengeschichte und durch selbständige Auffassung und Behandlung kontroverser Fragen. Gerade die große Beachtung, die der Verfasser dogmengeschichtlichen Neuerscheinungen und neuen Auffassungen entgegenbringt, bilden einen hervorragenden Zug des Werkes. Freilich sind gerade auf diesem Gebiete die Ergebnisse nicht immer so, daß sie zur Zustimmung nötigen würden. So erscheint, um ein Beispiel anzuführen, dem Rez. der eschatologische Charakter des Messiasreiches im A. T. (S. 6 f.) so dargestellt, daß die weltlichen, politischen Messias Hoffnungen der Juden zur Zeit Christi wie gerechtfertigt sich erweisen. Ist nicht der übernationale und geistige Charakter des Messiasreiches im A. T. ebenso ausgesprochen, wie er in der Kirche Christi verwirklicht worden ist?

2. Große Originalität zeigt auch der vierte Traktat: *Anthropologia theologica*. Er faßt in vier Teilen die ganze dogmatische Lehre über den Menschen zusammen und kehrt so in etwa wieder zur Ordnung zurück, wie wir sie beim Lombarden und seinen Kommentatoren finden. So handelt der erste Teil von der Erschaffung des Menschen, seinem Paradiesesstand, der Tatsache und den Folgen des Sündenfalles nach dem Berichte der Genesis; der zweite Teil von der entwickelteren Lehre über den Zustand der ursprünglichen Gerechtigkeit und die Tatsache und die Natur der Erbsünde; der dritte Teil von der Gnade, ihrer Notwendigkeit und ihrem Verhältnis zum freien Willen und von der Prädestination; der vierte Teil von der Rechtfertigung und vom Verdienste.

Die Form der Darstellung ist auch in diesem Traktate weithin dogmengeschichtlich und entgeht so der Gefahr der Einförmigkeit und Trockenheit und bietet viele neue und interessante Gesichtspunkte. Die Beweisführung aus der Heiligen Schrift und den Vätern ist gewöhnlich kurz gehalten, die Spekulation nimmt im allgemeinen einen bescheidenen Raum ein. Auf die Entscheidungen des kirchlichen Lehramtes wird sorgfältig verwiesen, freilich oft nur mit Angabe der Nummer bei Denzinger. Der Verfasser hält es für methodisch falsch, die kirchlichen Lehrentscheidungen als Angelpunkte eines theologischen Traktates zu behandeln, da die gegen Häresien nötig gewordenen Entscheidungen nicht notwendig den Angelpunkt der überlieferten Lehre bilden. Immerhin dürfte es doch richtiger sein, da, wo der in Schrift und Tradition gebotene Offenbarungsinhalt von der Kirche definiert ist, diese Definition sichtbar in den Vordergrund zu stellen und nicht bloß nachträglich als Bestätigung dessen anzuführen, was der einzelne Dogmatiker als Lehrüberlieferung nachgewiesen zu haben



glaubt. Denn die Dogmatik ist doch die Wissenschaft von der von der Kirche dargebotenen Offenbarung.

Einen namhaften Raum beansprucht bei verschiedenen Lehrpunkten die Gegenüberstellung der *Anthropologia Ecclesiae antiquae* und der *Doctrina Scholae* (über den Urstand, S. 48 ff.; über die *Sanctificatio*, S. 66 ff.; *participatio et imago Dei*, S. 69 ff. usw.). Es ist aber aus der Darstellung oft nicht leicht, einen klaren Begriff von dem zu bekommen, was die « alte Kirche » gelehrt haben soll. Würde da nicht die Unterscheidung zwischen einer *vorwissenschaftlichen* und *strengwissenschaftlichen* Theologie, wie P. Horváth in *dieser* Zeitschrift (1941 S. 36 ff.) sie so treffend dargelegt hat, viel Licht bringen? Wenn das Zurückgreifen auf die alte Kirche so weit geht, mit dem hl. Irenäus das Paradies der Stammeltern als jetzt noch bestehenden Ort zu vermuten, an dem die Seelen der Gerechten bis zum Weltende sich aufhalten (S. 68 f.), so ist doch wohl dem in chiliastischen Ideen befangenen Vater für diese Frage zu viel Autorität beigemessen. Vgl. Denz. 530.

Innerhalb der verschiedenen scholastischen Richtungen vertritt der Verfasser im ganzen den Standpunkt des hl. Thomas, namentlich in den Fragen der Prädestination, der Wirksamkeit der Gnade und ihres Verhältnisses zum freien Willen. Er wahrt sich aber eine große Freiheit in der Auslegung der Worte des Aquinaten und scheut sich nicht, gegebenenfalls auch von der *sententia communior* der strengeren Thomistenschule abzuweichen. Das ist natürlich sein gutes Recht und kann, wenn es mit so ernster Begründung geschieht, wie z. B. in der Frage des natürlichen Verlangens des Menschen nach der Anschauung Gottes und dessen Beweiskraft für die natürliche Erkennbarkeit der inneren Möglichkeit der *visio Dei* (S. 23-39), nur anregend wirken. P. Stolz vertritt da mit verschiedenen neueren Theologen die These: « *Ex hoc naturali desiderio stricte probatur possibilitas visionis* » (S. 30). Er glaubt damit die Lehre des hl. Thomas (S. Th. I q. 12 a. 1 c; C. G. III c. 50; Comp. theol. 104) zu vertreten. Doch scheint dem Rez. in dieser Frage die *sententia communior* immer noch die *probabilior* zu sein.

Zum Schluß darf wohl gesagt werden, daß die vorliegende *anthropologia theologica* durch die Selbständigkeit, den Reichtum des Inhaltes und die Gewandtheit der Darstellung einen ehrenvollen Platz unter den neueren dogmatischen Werken beanspruchen darf und dem Interesse der Theologen bestens empfohlen werden kann.

Einsiedeln.

P. Meinrad Benz O. S. B.

**P. Renaudin O. S. B.: La théologie de saint Cyrille d'Alexandrie d'après saint Thomas d'Aquin.** — Tongerlo (Belgique), Imprimerie St-Norbert. 77 pp.

**P. Renaudin O. S. B.: Assumptio B. Mariae Virginis Matris Dei.** *Disquisitio theologica.* — Taurini. Marietti. 1933. VIII-184 pp.

1. Der greise ehemalige Abt von St-Maure-sur-Loire und St-Maurice de Clervaux läßt sich durch die Erblindung, die ihn heimgesucht hat, von

der eifrigen Beschäftigung mit der heiligen Wissenschaft nicht abhalten. Seine Verehrung für den hl. Thomas führte ihn zu vorliegender Untersuchung über das Verhältnis des Aquinaten zu dem ihm geistesverwandten großen Patriarchen Cyrill von Alexandrien. Nach einem kurzen Überblick über die Werke des hl. Cyrill und die Beachtung, die ihnen im Laufe der Jahrhunderte in der abendländischen Theologie zuteil geworden ist, finden besonders folgende Probleme Berücksichtigung: der Begriff des Ausganges in der Heiligsten Dreifaltigkeit, der Ausgang des Sohnes und die göttliche Natur, die Person des Heiligen Geistes, das Geheimnis der Menschwerdung, die Vollgewalt des Papstes. In allen diesen Fragen stimmt Thomas in seinen zum Vergleich herangezogenen Werken dem hl. Kirchenvater bei. Freilich weiß er, daß bezüglich des Primates der hl. Thomas auf unzuverlässiges Material angewiesen war, auf Grund dessen er dem hl. Cyrill in guter Treue eine fortgeschrittenere Lehre über den Primat zutraute, als sie in der Ostkirche damals zu finden war. Die Untersuchung erstreckt sich auf folgende Werke des hl. Thomas: auf die *Summa Theologica*, die *Summa contra Gentiles*, *contra errores Graecorum*, *contra impugnantes Dei cultum et religionem*, *contra retrahentes homines a religionis ingressu*, in IV. libros *Sententiarum*. Vielleicht wären ja auch noch in andern Werken des Aquinaten Hinweise auf den hl. Cyrill zu finden. Aber was der sorgfältige Fleiß Don Renaudins nachgewiesen hat, genügt, um uns zu zeigen, daß der hl. Thomas den hl. Cyrill besser gekannt und höher geschätzt hat als irgend einer der andern großen Scholastiker. So findet sich z. B. in den 10 Bänden des neben Thomas größten unter ihnen, des hl. Bonaventura, eine einzige Berufung auf den hl. Cyrill über das Hervorgehen des Heiligen Geistes aus dem Vater und dem Sohne. Zudem besteht diese Berufung nur in einem Hinweis auf ein Cyrillzitat beim Lombarden. (In I. S. dist. XI a. un. q. 1 ad 6.) Besondere Anerkennung verdient der Verfasser auch für den Nachweis der Ausgaben des hl. Cyrill, soweit sie ihm zugänglich waren, wie überhaupt für die Exaktheit seiner Arbeit.

2. Vom gleichen hochwürdigsten Verfasser ist schon vor mehreren Jahren ein interessantes Werk über die leibliche Himmelfahrt Mariä erschienen, das es sehr verdient, trotz unliebsamer Verspätung auch weiteren Kreisen bekannt gemacht zu werden. Es ist in der Hauptsache eine eingehende Zusammenfassung der Beweise aus der Überlieferung und der Heiligen Schrift für die leibliche Aufnahme der Gottesmutter in den Himmel. Sorgfältig werden die Zeugnisse für den *sensus Ecclesiae* aus den Äußerungen der Päpste, aus der Liturgie und der ordentlichen Lehrverkündigung und dem Glauben des Volkes dargelegt. Besonders dankenswert ist die wörtliche Anführung der erreichbaren Väterstellen (S. 35-50) und der Theologen von der Zeit der Frühscholastik bis in die Neuzeit hinein. So tritt die Übereinstimmung der Kirche durch die Jahrhunderte wirklich greifbar zu Tage. Daran schließt sich dann an eine Untersuchung der Heiligen Schrift, des Protoevangeliums, der biblischen Typen und alttestamentlichen Vorbilder Mariä und auch dessen, was aus dem Neuen Testament für unsere Frage zu gewinnen ist. Ein weiteres Kapitel behandelt

die Frage nach der Zustimmungspflicht, die der gegenwärtige Stand der kirchlichen Verkündigung den Gläubigen auferlegt. Da die Kirche noch keine Definition gegeben hat, wie sie es freilich könnte, ist die Verpflichtung zwar noch nicht die eines formellen Glaubensaktes, aber doch eine sub gravi verbindliche. Auf welche Weise endlich ist die Kirche zur Kenntnis dieses Privilegs der Gottesmutter gelangt? Da es sich um eine dem depositum fidei angehörige Wahrheit handelt, kann sie nicht auf dem Weg einer Schlußfolgerung oder der natürlichen Wahrnehmung, sondern nur auf dem einer übernatürlichen Offenbarung an die Apostel und durch diese an die Kirche gelangt sein, sei diese Offenbarung nun eine ausdrückliche gewesen, oder eine gleichwertige in verdeckten Worten, z. B. vom Siege Mariä über Satan und Tod, oder von ihrer Gnadenfülle, ihrer Gleichförmigkeit mit Christus oder auch einfach ihrer göttlichen Mutterwürde. Die letztere Weise der Offenbarung würde am besten im Einklang stehen mit der nur allmählichen ausdrücklichen Verkündigung in den ersten Jahrhunderten, die ein letztes Kapitel noch zur Darstellung bringt. Dabei wird auch noch des Einflusses der Apokryphen gedacht: nicht aus ihnen ist die kirchliche Überlieferung geflossen, sondern umgekehrt haben sie aus der Überlieferung Wahrheitsmomente geschöpft und mit ihren Phantasien umkleidet: so können sie in gewissem Grade als Zeugen gelten, sind aber im Mittelalter auch für mehrere Theologen Ursache geworden, die kirchliche Überlieferung von der Himmelfahrt Mariä selber als apokryph zu bezweifeln. Ein Anhang bringt noch die mehrfachen Eingaben von Konzilsvätern auf dem Vaticanum mit den Begründungen ihrer Bitten um Definition des Dogmas von der leiblichen Aufnahme Mariä in die himmlische Herrlichkeit.

Einen besonders guten Eindruck macht das überall hervortretende Bestreben, ohne alle Übertreibung in strenger Einhaltung der theologischen Erkenntnisprinzipien die vorhandenen Tatsachen und Zeugnisse darzubieten und zu werten und so dem ernstesten Leser ein sicheres Urteil zu ermöglichen in einer Frage, die jedem gläubigen Herzen so wichtig ist.

Einsiedeln.

P. Meinrad Benz O. S. B.

---