

Aufsätze und Bücher

I. Fundamentaltheologie

171. H. Straubinger, *Apologetische Zeitfragen. Kritische Untersuchungen zu den religionsphilosophischen und apologetischen Bestrebungen der Gegenwart.* 8° (152 S.) Paderborn 1925, Schöningh. M 2.40. — Das knapp orientierende Buch folgt im Aufbau systematischen Gesichtspunkten; naturgemäß werden aber die Ausführungen zu Auseinandersetzungen mit neueren Ansichten innerhalb und außerhalb der katholischen Theologie. Nach einem geschichtlichen Überblick über die Entwicklung der Apologetik (9 ff.) wird deren Ziel (24 ff.) als „rein sachlich und insofern unpersönlich“ (32) festgestellt (gegen die „subjektive“ Apologetik Eschweilers; dazu vgl. *ZkathTh* 46 [1922] 613 ff., wo auch Stellung genommen ist zu den von St. S. 41 46 ff. 116 ff. berührten Fragen). „Die Beweismittel“ tragen „rein rationalen Charakter“ (37 ff.). Der folgende Abschnitt über den methodischen Zweifel (44 ff.) setzt sich wiederum mit Eschweiler auseinander; gegen Isenkrahe wird das Kausalitätsgesetz (52 ff.) verteidigt, dessen eigener Gottesbeweis als ungenügend abgelehnt. Das längste Kapitel gilt der „phänomenologischen Religionsbegründung“ (60—83), wie sie von Scheler entwickelt wurde. Der Intuitionismus Schelers wie sein Personen- und Offenbarungsbegriff, der zur Verwischung der Grenzen zwischen natürlicher und übernatürlicher Seins- und Erkenntnisordnung führt, werden abgelehnt (83). Auch Scholz' als Gegenstandserfassung gedeutete, transsubjektive religiöse Erfahrung (83 ff.) kann nicht Wahrheitskriterium der Religion sein; ebensowenig die Irrationalität der Religion (95). Bezüglich der „Gottesbeweise“ (97 ff.) hält St. fest an der ätiologischen (auf dem Gesetz vom zureichenden Grunde beruhenden; 98) Begründung Gottes, mahnt aber zur Vorsicht bezüglich der auf physikalischen Theorien (Entropie, Elektronentheorie) sich stützenden Beweise (102 ff.). In einer Erörterung des Gottesbeweises Augustins werden Hessens Ansichten kritisch dargelegt (104 ff.). „Die Beweise der Offenbarung und der Kirche“ (111 ff.) sind vor allem die äußeren Kriterien (gegen Schell; in etwa auch gegen W. Koch); der apologetische Beweis führt „von Christus zur Kirche“ (119), nicht nur und nicht notwendig von der Kirche zu Christus, wie Krebs mit Berufung auf das vatikanische Konzil („*Ecclesia per se ipsa ... est motivum credibilitatis ...*“; s. III, c. 3) wollte (119 ff.). Abschließend untersucht der letzte Abschnitt „die Tragweite der apologetischen Beweisführung“ (130—150), stellt ihre Bedeutung für den Glauben sowie das Verhältnis von Wissen und Glauben (146 ff.) fest. — In einer Neuauflage wäre vielleicht auch der in der protestantischen Theologie energisch geführte Kampf gegen den „Historismus“ zu berücksichtigen, seine Grundlagen, Voraussetzungen, Entwicklung, zugleich aber die ganz anders geartete Lage der katholischen Fundamentaltheologie darzulegen, die auf geschichtlichen Tatsachen aufbauend, notwendig geschichtliche Betrachtung und Beweise in ihren Gang einbezieht.
Dieckmann.

172. L. Leclercq, *L'Apologetique d'aujourd'hui.* — M. Périer, *Intellectualisme ou Pragmatisme en Apologetique:* *RevApol* 39 (1924/25) 725—736; 40 (1925) 35—42. — Leclercq empfiehlt, unter Wahrung der Rechte der traditionellen Apologetik im wissenschaftlichen Lehrbetrieb und System der Theologie, zur Gewinnung der Außenstehenden eine praktische Apologetik pragmatischer Art. Beweis soll sein die katholische Kirche „par son absence et par ses bienfaits“ (728). Das ratlose Versagen aller andern Systeme beweist, daß eine Lösung der Fragen des menschlichen Lebens

ohne die Kirche nicht möglich ist (728 ff.): „par son absence“. Zu diesem mehr negativen Teil kommt ein positiver: die Kirche bietet alles, was die menschliche Seele sucht (730 ff.). Da nun der Baum aus den Früchten erkannt wird (732), ist die Kirche und ihre Lehre gut, weiterhin wahr, lebenswahr, offenbar nur deshalb, weil sie zum Urheber den Urheber des Lebens hat (732 f.). Den Schluß (733 ff.) bilden Klarstellungen gewissen Einwänden gegenüber.

Périer bietet in seinem Beitrag eine Ergänzung der soeben umrissenen Methode. Er wünscht mehr Stetigkeit in der Methode der Apologetik (36 f.), wie es die Natur der in ihr behandelten Fragen, sowie die sich im wesentlichen gleichbleibende Natur des Menschen verlangt; dabei sei die Freiheit in der Anwendung und Anpassung weitest gewahrt. Aus der Natur und dem Ziel der Apologetik ergibt sich die intellektuelle (philosophische und geschichtliche) Art der Methode (39); das gleiche verlangt der menschliche Geist, dessen Verstand befriedigt werden will. Über dem Wert und der Schönheit des Christentums darf seine Wahrheit nicht vergessen werden (41). Damit ist weder eine positive, gewinnende Darstellung noch die pragmatische als Hilfsmethode ausgeschlossen. Als Züge der Apologetik werden empfohlen: „loyauté parfaite, objectivité rigoureuse ... apologétique indépendante ... d'une immuable vérité“ (42). D.

173. V. Lenoir, L'Apologétique et l'histoire des religions: RevApol 40 (1925) 321—335. — Die Untersuchung L.s hat zum Ziele, festzustellen, ob und wie weit der Religionsgeschichte ein Platz im wissenschaftlichen Lehrbetrieb und in den Lehrbüchern der Fundamentaltheologie einzuräumen sei. Die Antwort ergibt sich aus der Abwägung der Gefahren und des Nutzens, die ihr Studium an dieser Stelle, am Eingang der Apologetik, mit sich bringt. 1. Die Gefahr ist eine doppelte. Die Geschichte der Religionen zeigt so viel Minderwertiges, Niedriges, daß die religiöse Anlage des Menschen selbst als minderwertig angesehen werden könnte (323). Ferner kann durch Einreihung des Christentums in die andern Religionen dessen Eigenart, Einzigartigkeit und Alleingültigkeit verwischt werden (323 f.). 2. Nutzen bringen kann das Studium der vergleichenden Religionsgeschichte nach Abschluß der Fundamentaltheologie, und zwar a) als Gegenprobe auf die Beweise der Apologetik (325 ff.), insofern es den Abstand des Christentums von allen andern Religionen aufweist, und b) als Erklärung so mancher sekundärer Züge der christlichen Lehre und des christlichen Kultes (in Sprache, Zeremoniell u. a.). Hier wird allerdings gegenüber den synkretistischen Theorien oft Abwehr nötig sein. Somit ist die Aufnahme der Religionsgeschichte in die Apologetik kein wirklicher Fortschritt, sondern eine Gefahr (328 f.). — Zur Ergänzung dieser Ausführungen sei hingewiesen auf G. Michelet „Religion“, im Dict. Apol. 4 (1925) 897 ff.; und H. Pinard de la Boullaye, L'étude comparée des religions. II: Ses méthodes. Paris 1925. D.

174. F. Cavallera, La Théologie positive: BullLittEccl 21 (1925) 20—42. — Weil der Ausdruck „positive Theologie“ seit seinem Aufkommen im 16. Jahrhundert sehr verschiedene Bedeutungen besessen hat und er immer noch in verschiedenem Sinne gebraucht wird, sucht C. ihn fest zu umgrenzen. Für ihn sind der eigentliche Gegenstand der positiven Theologie die autoritativen Lehrentscheidungen des kirchlichen Lehramtes gemäß ihrer geschichtlichen Entwicklung. Sie hat die Entscheidungen und ihren Werdegang festzustellen, die Dokumente zu sammeln, nach den Regeln der literarischen, historischen, philologischen Kritik ihren materiellen Sinn und dann vor allem an der Hand des Lehramtes selbst ihren theologischen Sinn klarzulegen. Sie geht weiter als die Dogmengeschichte und die Geschichte der Theologie, sie ist gleichsam die Zusammenfassung der Ergebnisse dieser Wissenschaften, indem sie das Lehrgebäude der

katholischen Glaubenslehre aus den Dokumenten der kirchlichen Tradition und des kirchlichen Lehramtes aufbaut. Sie läuft so parallel mit der methodisch von ihr verschiedenen spekulativen oder scholastischen Theologie, welche die Aufgabe hat, die Offenbarungslehre nach Möglichkeit mittels der Vernunft zu durchdringen, die Zusammenhänge aufzudecken, neue Schlussfolgerungen aus den Glaubenssätzen zu ziehen und alles zu einer großen einheitlichen Synthese zusammenzufassen. Ein Fortschritt der theologischen Durchbildung würde nach C. dann erreicht, wenn neben dem Lehrgang der spekulativen Theologie auch ein eigener Lehrgang der positiven Theologie eingerichtet würde. Feder.

175. W. Bruhn, Die Kantliteratur des Jubiläumsjahres und ihr religionsphilosophischer Ertrag: ZThK 6 (1925) 137—157. — Kritischer Bericht über die Arbeiten, die „sich zum Ziele setzen, die letzte Struktur des Kantischen Geistes aufzudecken und zur Gegenwart in Beziehung zu setzen . . . die Kant als Gesamtpersönlichkeit und insbesondere als Erkenntnistheoretiker, Metaphysiker, Ethiker und Religionsphilosophen betreffen“ (137 f.) Einer Übersicht über neue Ausgaben der Werke Kants und Arbeiten über Kant (138 f.) und über wertvolle biographische Arbeiten (139 ff.) folgen die Arbeiten über die Gegenwartsbedeutung Kants (142 ff.), und zwar für Naturwissenschaft, Kultur, Religion und Ethik, Religionsphilosophie, Erkenntnistheorie, Metaphysik. Der Ertrag: 1. Das „übersinnliche Erlebnis“ ist das Bestimmende bei Kant; „damit ist die Religion erkenntnistheoretisch abgeleitet“; 2. dieses Wirklichkeitserlebnis als geltendes Erkennen begründet die erkenntnistheoretische Geltung auch der Religion (156); 3. im Streben nach Synthese führt der „transzendente Gedanke über den Menschen ins Transzendente selbst, für welches außer dem Erleben des Frommen noch das Stammeln des Mythos übrigbleibt“ (157). Dieckmann.

176. H. Lauerer, Theologie und Kirche. Eine Bitte: AllgEvLuthKZ 58 (1925) 306—309. — Im Anschluß an das Buch W. Elerts, Der Kampf um das Christentum (München 1921) betont L., daß die Theologie nur insoweit Wissenschaft sei, als sie „Lebensfunktion der Kirche“ ist (309). Die Theologie als Wissenschaft hat Gott als „erlebte Metaphysik“ zum Realobjekt, nicht eine Illusion oder ein rein psychisches Phänomen (306 f.). Zu Gott gelangt die Theologie nicht durch psychologische, historische oder sonst wissenschaftliche Behandlung — natürliche Theologie, Gottesbeweise kann es nicht geben —; sondern den Zugang eröffnet „die persönliche Heilserfahrung der Theologen“ (308). Objekt der Theologie ist „die Gesamtfülle des geistlichen Lebens“, das Gott durch Christus wirkt, dessen Träger die Kirche ist. Die Kirche als Lebenszusammenhang und Entfaltung dieses Lebens ist Gegenstand der Theologie. D.

177. K. Lehmann-Issel, Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie? Zur Krisis der Theologie und zur „Theologie der Krisis“ (Karl Barth): ChrWelt 39 (1925) 338—344 391—400 440—445. — Die Theologie steht im Dienste Gottes — darin stimmt L. mit Barth überein (339) —, wurde aber unter der Herrschaft des Rationalismus und Idealismus ihrer Aufgabe nicht mehr gerecht (340). Die liberale Theologie erlaubte sich den Übergriff, „oft auch über den Inhalt der religiösen, von der Gotteswirklichkeit bestimmten Psyche, über die Glaubenserkenntnisse ein rationales Urteil fällen“ zu wollen (341). Religionspsychologie, Religionsphilosophie, Historismus „sind Werke eines Dieners, der sich zum Herrn gemacht hat“ (341). Gegenstand der Theologie ist „nach rein evangelischer Auffassung“ der Mensch, „sofern er von Gott ergriffen ist, sofern er von einem persönlichen Gotterleben sprechen kann“ (392), aus dem er die Bibel versteht (393). So kann „nur der religiöse Mensch Theologe sein“ (393).

Barth dagegen stellt Gott als Gegenstand der Theologie hin, „von dem man doch nichts wissen kann, reine Vernunft (hat) bei der Wesenserkenntnis Gottes alles Recht verloren“ (398). D.

178. Sperl, Zentralfragen des Christenglaubens im Licht moderner Psychologie: NKirchlZ 36 (1925) 449—484 527—548 659—678. — Die Untersuchung will die experimentelle Psychologie heranziehen zur Lösung religiöser Fragen, und zwar 1. der Glaubensgewißheit: Gibt es eine Offenbarung? Welche sind ihre Kriterien, unter Berücksichtigung der Psychologie? (449 ff.). Als Merkmale der (biblischen) Offenbarung werden aufgezählt: unmittelbar, persönlich, objektiv, geschichtlich, wunderbar, übergeschichtlich (im Sinne steter Fortentwicklung), heilig und tröstlich (458 ff.). Als psychische Anlagen zur Aufnahme der Offenbarung kommen in Betracht: Intellekt (Geschichtsforschung), Gefühl (psychische Synthese, Wahrheits- und Wirklichkeitsgefühl, Wert- und Lebensgefühl), Wille (Auswahl der Vorstellungen, Antizipation, Divination, Suggestion, Autorität), Bewußtsein der Gesamtheit, Unterbewußtsein (472 ff.). Die Synthese dieser Elemente kann die Seele vorbereiten; die so aufgewiesene „tieferinnerliche Korrespondenz“ zwischen Offenbarung und natürlicher Anlage (481) bezeugt zwar das Recht des Glaubens, deckt aber sein Werden und Wesen nicht auf; die göttliche Einwirkung liegt außerhalb aller menschlichen Psychologie (483 f.). — Der zweite Teil „Christus“ (527 ff.) bestimmt die persönlichen Beziehungen des Menschen zu Christus als eine vom natürlich vermittelten und menschlich begründeten Erkennen „qualitativ“ verschiedene, „ihrem Ursprung nach auf Gott zurückgehende Gewißheit“ (529), die aber doch an „geschichtliche Botschaft und Wortverkündigung“ und damit an psychische Faktoren geknüpft ist (530). Der Weg zum Glauben an die Wunder Christi, an Jesu Messianität, Sühneleiden, Gottessohnschaft ist Einwirkung des Gottesgeistes im Zusammenhang mit den Wirkungen des Wortes (534 ff.). Daß die christliche Erfahrung nicht Täuschung ist, beweist die „Gesamterscheinung der Wunder der Offenbarungsgeschichte“ (548). — Der dritte Teil „Das kirchliche Leben und die kirchliche Arbeit“ (657 ff.) stellt unter Berücksichtigung der Psychologie grundsätzliche Richtlinien auf für den Religionsunterricht und die gesamte kirchliche Praxis. D.

179. C. Stange, Der Begriff der Offenbarung: ZSystTh 3 (1925) 353 bis 377. — Zum Wesen der Religion und aller Frömmigkeit gehören „Manifestation“ und „Inspiration“ (358 f.); erstere gehört als „Erscheinung des Göttlichen... (und) Bürgschaft ihres Daseins“ (359) in „das Gebiet der religiösen Anschauung“ (358), letztere, als „vertiefte Erkenntnis des göttlichen Wesens“ (359), „in das Gebiet der religiösen Begriffsbildung. Auf den Manifestationen... ruht das Lebensgefühl der Religion..., während die Inspiration den ideellen Wert... bestimmt“ (358). „In jeder Regung des frommen Bewußtseins ist der Ansatz zur Manifestation und zur Inspiration gegeben“ (358).

Mit und nach dem Siege des Christentums über das Heidentum wurde der Begriff der Offenbarung entwertet, als „ein bestimmter Inhalt unseres Erkennens, nämlich die Gotteserkenntnis... aus dem Rahmen der Religion herausgelöst“ (363); aus dem „Glauben“ wurde eine „Theorie über den Wert der Vorstellungen“ (364). Die Bemühungen des Mittelalters, der Orthodoxie und der Aufklärung, den Weg von der natürlichen zur übernatürlichen Gotteserkenntnis zu finden, waren umsonst; das Ergebnis: der Unglaube (365 f.). Erst Schleiermacher brachte die Wendung, indem er die Religion als „eine Bestimmtheit des Lebens“ faßt und auf das „unmittelbare Selbstbewußtsein“ zurückführt (366 f.), die einzelne Religion aber aus „einer ihr zu Grunde liegenden Urtatsache ableitet“, die zur Entfaltung der Geschichte bedarf (368). Das geschichtliche Element dieser Auffassung beherrschte das 19. Jahrhundert (die Offenbarung gefaßt als

„die in der Geschichte wirksame Vernunft“; 370), konnte aber keine Lösung bieten, da Geschichte als Wissenschaft jedes Eingreifen Gottes ablehnt (371 f.). Dagegen muß Schleiermachers Ansicht, weil einseitig (zum Naturalismus neigend und zu negativ; 373 f.), in der Linie seiner Gedanken ergänzt werden, durch Analyse des Ich, das im unmittelbaren Selbstbewußtsein gegeben ist (374). Das Ich ist nicht nur vom Nicht-Ich, sondern auch vom Du verschieden. Letzte Verschiedenheit ist im Gegensatz zur ersteren nicht logisch (d. h. auf Selbsttätigkeit beruhend), sondern objektiv gegeben „als ein unbedingt geltender Maßstab für unser Ich“ (375). Also „besteht das Wesen aller Religion (darin), . . . daß die beiden Größen Ich und Du in ihrem unbedingten Gegensatz und in ihrer unbedingten Verbundenheit offenbar werden“ (375), so daß „das Ich im Gegensatz zum Du des eigenen Lebens inne wird und in der Umwandlung des eigenen Lebens seine Vollendung erlebt“ (376).

Für die Offenbarung ergeben sich damit drei Merkmale: 1. Manifestation (als Tatbestand, unabhängig von unserem Denken und Wollen), die aber nicht nur „Wirkung einer Macht, sondern die Tat eines Willens“ ist (377), daher 2. „das Bewußtsein einer unbedingt geltenden Forderung“. Da ferner ein Weg vom Ich zum Du führen muß, auf dem das Ich Du werde (Wiedergeburt, Neuschöpfung), nämlich durch Gottes Wirken, so findet 3. „der Begriff der Offenbarung in dem Begriff des heilsgeschichtlichen Wirkens Gottes seinen Abschluß“ (377).
D.

180. G. Brandes, Die Jesus-Sage (Sagnet om Jesus). (Autor. Übers. von Erwin Magnus, 1.—5. Tsd.) 8° (155 S.) Berlin 1925, E. Reiß. *M* 4.— Die Quellen des Lebens Jesu sind nach B. allesamt entweder verfälscht wie die heidnischen (40 ff.), oder jeden geschichtlichen Wertes bar wie die synoptischen Evangelien (78 ff. 148), oder lautere Symbolik wie das Johannesevangelium (33 131 ff.), oder gar Zeugen gegen Christi Existenz wie die Paulusbriefe (45 ff., mit Berufung auf Drews, Robertson, Loisy, Couchoud, 56 f.). Die Einzelzüge der Geschichte Jesu sind Mythen (22 ff. 79 ff.), seine Wunder „Gespenster“ (22), seine Lehre ohne Eigenart und Tiefe (97), seine Moral unter der des A. T. und der Stoa (98 ff. 103 ff.), seine Gleichnisse „schnurrig“ (107). — Die Apokalypse, geschrieben vor dem 15. Januar 69 (124), ist „das Fundament des N. T.“ (131). — Die Tatsache, daß ein solches Buch geschrieben werden konnte und einen Übersetzer fand, ist gleicherweise vom wissenschaftlichen wie vom religiösen Standpunkt aus zu bedauern.
D.

181. Léonce de Grandmaison, Jésus dans l'histoire et dans le mystère. 8° (77 S.) Paris 1924, Bloud & Cie. — Wie Brandes in Dänemark, so leugnet P. L. Couchoud in Frankreich die Existenz Christi (Le mystère de Jésus. Paris 1924). Gegen ihn wendet sich das vorliegende Buch. In klarer und bündiger Beweisführung behandelt es zunächst die gegenwärtige Bewertung der in Betracht kommenden Quellen (9 ff.), zeigt dann den Weg zur Leugnung der geschichtlichen Wirklichkeit Christi und zur „Christusmythe“ (16 ff.), die Couchoud aus sieben oder acht Paulusstellen begründen will; die Damaskusvision spielt nach ihm die Hauptrolle im Werden des Christusglaubens (29 ff.). Es folgt eine Übersicht über die Quellen des Lebens Jesu (41 ff.), an deren sicherem Zeugnis jeder Versuch der Leugnung Christi scheitert (59 ff.). Mysterium, d. h. Glaubensgeheimnis, ist in Christus anzunehmen, nicht aber ein Mythos (70—73).
D.

182. Rudolf Bultmann, Die Erforschung der synoptischen Evangelien (Aus der Welt der Religion, herausgeg. von G. Mensching 4). (36 S.) Gießen 1925, Töpelmann. *M* —.70. — Das Büchlein möge hier einen Platz finden als Übersicht über den Stand der Frage und die neueren Fragestellungen. Charakteristisch ist nach B. zweierlei: die neuere religionsgeschichtliche Einstellung, die auch das palästinische Judentum stärker,

als man bisher annahm, von „iranisch-babylonischer Erlösungsfrömmigkeit und Spekulation beeinflusst“ sein läßt (Reitzenstein), und die formgeschichtliche Methode, welche die Stilgesetze der verschiedenen literarischen Arten sowie die Gesetze der Weiterüberlieferung auf die Evangelien anwendet (14). Das Ergebnis ist die Erkenntnis, daß weitaus das meiste (Wundererzählungen, Legenden wie Taufe, Versuchung Jesu, Petrusbekenntnis, Verklärung, Passion, Auferstehung, Kindheitsgeschichten [20], Worte Jesu [21 ff.]) von der Urgemeinde verändert, angepaßt oder hinzugefügt sind (Gemeindeftheologie). Jesu Existenz ist unbestreitbar (32), aber Sicherheit über seinen Charakter, sein Leben, seine Geschenke, vor allem über die Gründe seiner Hinrichtung, haben wir nicht. Ob er das Messiasbewußtsein gehabt, oder ob er erst im Glauben der Gemeinde zum Messias geworden ist, läßt sich nicht ausmachen (33 f.). Dagegen ergibt die Untersuchung, daß sowohl die eschatologische wie die sittliche Verkündigung Jesu „in gleicher Weise der ältesten Schicht der Überlieferung angehören“ (35). — Die Schrift erlaubt drei Feststellungen: 1. die einseitig geübte formgeschichtliche Methode führt zur Auflösung der Quellen; 2. eine ebenso einseitige religionsgeschichtliche Methode greift vom A. T. auf das N. T. über; 3. beide wollen die „Gemeindeftheologie“ an ihrem schwächsten Punkte unterbauen und ihr schrankenlose Anwendung sichern. D.

183. K. Holl, Urchristentum und Religionsgeschichte. (Studien des apologetischen Seminars in Wernigerode, 10. Heft.) 8^o (48 S.) Gütersloh 1925, Bertelsmann. M 1.70. — Eine Antwort im gemäßigt liberalen Sinne auf die oben genannten Schriften gibt H. Sein Zweck ist, „auf dem Hintergrund der Religionen, die es bei seiner Entstehung vorfand, . . . das Wesen und die Eigenart des Christentums zu verdeutlichen“ (5). Seine Frage: Was ist gegenüber den von der Religionswissenschaft hervorgehobenen, in weitem Umfang von H. anerkannten, aber doch auch kritisch eingeschränkten (11 ff. Geffcken) Ähnlichkeiten das Besondere (16) des Christentums? H. findet es 1. im Gottesbegriff Jesu und der Eigenart des Erlösungsgedankens: Gott sucht den Menschen, den Sünder, in verzeihender Güte (17), anders als im Judentum (18 f.) und im Heidentum (19 f.); 2. in der Ethik Jesu, die aus der durch das neue Gottesverhältnis geschaffenen Religion fließt (21 f.). Als Folgen ergeben sich ihm: „Zum ersten wird demgegenüber die Frage, ob Jesus wirklich gelebt hat, zur blanken Lächerlichkeit“ (23). Aber auch die von Bultmann (24) u. a. angewandte Methode, nach der „Redaktor“, „Gemeinde“ und ihre „Bedürfnisse“ die erste Rolle spielen, und die Apophthegmenliteratur sowie die „Kultlegende“ als Gegenstücke der Evangelien gelten, wird abgelehnt (23 f.). Legendenbildung, die jede große Persönlichkeit umgibt, schließt H. nicht aus (24 ff.); nur eine „durchgreifende Weiterbildung“ durch die Gemeinde lehnt er ab (26). Als zweite Folge steht fest, daß das Christentum sich nicht aus sozialen Bewegungen herleiten läßt (27). Wie der Gottesgedanke in Jesus aufgeleuchtet sei, bleibe ein Geheimnis. — Als Schwierigkeit erhebt sich die von der Religionsgeschichte aufgestellte Behauptung, Paulus sei der Begründer des christlichen Synkretismus (29 ff.). H. bestreitet den „Hellenismus“ Pauli, seinen „Kyrioskult“ und seine „Christusmystik“ (Reitzenstein), denen gegenüber Gott in der praktischen Frömmigkeit Paulus' zurücktrete (Bousset [31]), die Damaskusvision als reines Erlebnis (34 f.), den „demonstrativen“ Charakter der Ethik Pauli (Barth [36 f.]), die sich inhaltlich nicht von der des A. T. unterscheidet (Bultmann [37]), die hellenistische Deutung des Pneuma (Reitzenstein [38 ff.]). Sein Schluß lautet: Paulus traf „die entscheidenden Züge“ der Predigt Jesu (41). — Der vierte Abschnitt will feststellen, daß das Christentum sich im wesentlichen treu geblieben (41 ff.), aber doch mancherlei „Versuchungen“ erlegen sei (genannt werden: Nominalismus, Metaphysik, Sakramente, Messe, Verdienstgedanke [43 f.]). „Man steht . . . vor der merkwürdigen Tatsache, daß Sinken und Aufstieg immer gleich-

zeitig stattfindet (45), . . . daß das als Verirrung Auftretende doch ungewollt auf Tieferes führen kann, das schließlich die Überwindung oder die Beiseiteschiebung des Irrigen herbeiführt“ (47). D.

184. M. Wagner, Der Menschensohn: NKirchlZ 36 (1925) 245—278. — Dan. 7, 13 kann nicht als alleiniger oder hauptsächlicher Quellort des Namens in Betracht kommen. Die Lösung bietet das Johannesevangelium, zumal Joh. 1, 51 in Verbindung mit Gen. 28, 10 ff. und Ps. 80, 18. Ergebnis: „Der Menschensohn ist der Mensch besonders inniger, ja einzigartiger Verbundenheit mit Gott“ (257), als solcher „der Träger des Berufes und der Bestimmung Israels“ (258), und zwar „in der Gestalt, die mit der Sünde Israels (dem Widerspruch zwischen dem Trachten nach politischer Machtstellung und der religiösen Bestimmung des Volkes [262]) gegeben ist“ (263). Dieser allgemeine Umriss wird durch sieben Stücke näher bestimmt (263), die im Johannesevangelium und in den Synoptikern aufgewiesen werden sollen (263—276). Es ergibt sich das Bild des rein religiösen Messias im Gegensatz zum politisch-nationalen Klang des „Messias“-namens, in enger Verbindung mit dem ebenfalls rein religiösen Sinn des Namens „Gottes Sohn“ (276—278). D.

185. K. Deißner, Das völkische Christusbild: AllgEvLuthKZ 58 (1925) 50—53 66—70 90—92 106—110 125—128 154—159 178—181 194 bis 198 210—212. — Das „völkische Christusbild“ stellt Jesus in Gegensatz zur Auffassung der Juden von Gott, von Sünde, Gesetz, Heilige Schrift, in Gegensatz zum Volke selbst, seiner „Kirche“ und den Theologen. Grundlage: nationaler und religiöser Antisemitismus. Die Kritik (106 ff.) bespricht die geschichtlichen Gründe: Stellung Jesu zum Volke (106) und dessen Gott, als zum Herrn und Vater (109 ff.), dessen Heiligkeit und Liebe in Christus vereint (125 f.) sein Gebetsleben beherrschen (127 ff.). Das A. T. bestimmt Jesu Auffassung vom Messiasberuf (154 ff.). Das Gesetz erhält und vertieft er (156 ff.). Er ist Erlöser von der Sünde (181 194). Aus dem A. T. erwächst der Messiasglaube seiner Jünger (191—198). Die Motive des völkischen Christusbildes sind nicht haltbar: diesseitige, eng nationale Interessen, die sich im Heilandsbilde selbst porträtieren. D.

186. R. Lehmann, Neutestamentliche Wunderberichte und Naturwissenschaft. (Zeit- und Streitfragen des Glaubens, der Weltanschauung und Bibelforschung, Reihe XVI, Heft 1.) 8° (54 S.) Berlin-Lichterfelde 1925, Edwin Runge. M—80. — Der Hauptteil des Buches (5—51) ist der Darstellung der im terrestrischen, kosmischen, organischen Naturgeschehen zu Tage tretenden Teleologie gewidmet, die zur Annahme einer „göttlichen Schöpferintelligenz“ zwingt (51). Daran werden acht Fragen angeschlossen, aus denen sich die Möglichkeit des Wunders in sich, die Wahrscheinlichkeit seines Auftretens bei Jesus von Nazareth, die Notwendigkeit als göttliches Zeugnis für die göttliche Sendung Christi ergibt. D.

187. L. Riehen, Die Reihenfolge der Ereignisse zwischen Auferstehung und Himmelfahrt Jesu Christi und die Harmonie der vier Evangelien: ThGl 17 (1925) 347—357. — Einleitend bestimmt R. die Länge des Weges vom Versammlungsort der Jünger zum Grabe auf etwa 800 Meter und beschreibt die Anlage des jüdischen Felsengrabes (347 f.). Aus der von ihm vorgeschlagenen Reihenfolge der (25) aufgezählten Ereignisse sei Folgendes herausgehoben: Magdalena eilt als erste allein zum Grabe (350); es folgen, von ihr benachrichtigt, Petrus und Johannes; nach deren Rückkehr bleibt sie allein draußen am Grabe und sieht den Herrn als erste (350 f.); nach ihr, auf dem Rückwege, auch Petrus (351). Den Frauen (ohne Magdalena) erscheinen zwei Engel, nicht der Herr selbst (352). Am gleichen Tage, nachmittags vielleicht gegen 2—2½ Uhr, gehen die beiden Jünger nach Emaus (353) und dürfen dann nochmals abends im Kreise der Apostel den

Herrn sehen (354 f.). Am Sonntag nach Ostern erscheint er den Elfen (mit Thomas [355]); wieder eine Woche später den Elfen (Matth. 28), vielleicht im Kreise der mehr als 500 Brüder (1 Kor. 15, 6 [355 f.]). Die Erscheinung am See (Joh. 21) läßt sich zeitlich nicht festlegen; vielleicht geschah sie zwischen dem zweiten und vierten Sonntag nach Ostern (356); ähnliches gilt von der dem hl. Jakobus gewordenen Erscheinung, die vielleicht auf eine intime Abschiedsfeier hinweist (357). D.

188. Lyder Brun, Die Auferstehung Christi in der urchristlichen Überlieferung. 8° (97 S.) Oslo 1925, H. Aschehoug & Co. (Töpelmann, Gießen). M 3.25. — Das Buch ist das Ergebnis der formgeschichtlichen bzw. traditionsgeschichtlichen Methode in ihrer Anwendung auf die Auferstehungsberichte des N. T. und einiger anderer, nachkanonischer Quellen. B. unterscheidet die „Grabesgeschichten“ (9—31) und die „Erscheinungen des Auferstandenen“ (32—89), deren Berichte nach B. ein „Hauptschema“ (33 ff.) aufweisen: eine Einzelercheinung verbunden mit einer Gesamtercheinung. Letztere wiederum hat die Form des „Doppelbildes“ (Vision und Audition [54 ff.]). Als ursprüngliches Überlieferungsgut wird anerkannt: das leere Grab, die Angelophanie der Frauen, die Christophanie des Petrus in Jerusalem, der Jünger zuerst in Galiläa, dann in Jerusalem. Die im Anhang (90—97) behandelte Himmelfahrt gehört nicht zur ältesten Überlieferung, sondern ist wohl als „praktischer Ausdruck des Glaubens an die Erhöhung Christi und als anschaulicher Abschluß der Jüngerchristophanie“ anzusehen. — Über die formgeschichtliche Methode und ihre Anwendung auf die Auferstehungsberichte soll in einem der nächsten Hefte ausführlicher berichtet werden. D.

189. L. Cerfaux, L'Église et le Règne de Dieu d'après Saint Paul: EphThLov 2 (1925) 181—198. — Drei Gedanken werden entwickelt: 1. Nach Paulus haben die Mitglieder der Kirche Eigentumsrecht auf die Güter des Reiches Gottes; 2. die Güter des Reiches Gottes sind mystischerweise enthalten in der Kirche; 3. die Kirche kann aber einfachhin dem Reiche Gottes gleichgesetzt werden als das irdische Königreich Christi und das himmlische Jerusalem, das hienieden im Bau begriffen ist. „Somit ist die Kirche die Vorbereitung oder der Anfang des himmlischen Reiches; sie ist schon vollkommen das irdische Königreich Christi und Gottes“ (198). — Dankenswert sind die Belege für „Testament“ (Erbe), „Verheißung“, „Bund“, „Ecclesia“ (Berufung) aus dem A. T., aus rabbinischer und hellenistischer Literatur. D.

190. E. Lohmeyer, Vom Begriff der religiösen Gemeinschaft. Eine problemgeschichtliche Untersuchung über die Grundlagen des Urchristentums. (Wiss. Grundfragen, Philos. Abhandlungen III.) 8° (86 S.) Leipzig und Berlin 1925, B. G. Teubner. M 4. — „Die Norm der Gemeinschaft“ (22—35) ist der Glaube, als „das Erleben eines höchsten ... schlechthin und grundsätzlich bedingungslosen Gewißheitswertes; denn „in ihm als dem höchsten Werte (ist) auch der Gedanke der Gemeinschaft gesetzt“ (22); „Gott ist ein Gott aller ... Unser Gott“ (22). Jesus ist als Träger der religiösen Wahrheit „ihre einzige Wirklichkeit und ihre einzige Rechtfertigung“, er „ist die religiöse Wahrheit“ (27 f.); „damit auch als Inbegriff und Verkörperung des Gemeinschaftsgedankens geschaut und geglaubt“ (34). In diesem Sinne ist er Stifter der Gemeinschaft (der Kirche [34 f.]). — Glied der Gemeinschaft („Das Ich und die Gemeinschaft“ [35 bis 48]) ist nicht das geschichtliche, bedingte Ich, die „Individualität“, sondern das religiöse, gläubige Ich, die „Seele“ (35 38 48), deren Begriff wieder die Gemeinschaft fordert (43). — Die Betätigung der Glieder als solche („Das Handeln in der Gemeinschaft“ [49—66]) ist Glaube und Liebe, als verschiedenes Gerichtetsein desselben Handelns; Glaube ist dem Unbedingten zugewandt; Liebe dem Bedingten (58). Liebe ist Frucht der

Gemeinschaft, nicht ihre Quelle (62). — „Geschichte und Gemeinschaft“ (66—86) werden dahin bestimmt, daß die Geschichte im religiösen Sinn, als religiöse Tatsächlichkeit, nur in der religiösen Gemeinschaft erfahren werden kann (75). — Diese religionsphilosophischen, vom Postulat des oben beschriebenen Glaubens aus spekulativ gewonnenen Grundgedanken werden begrenzt und bestimmt durch die Anwendung auf das geschichtlich gegebene Urchristentum („Formen urchristlicher Gemeinschaft“ [4—21]), aber so, daß diese Zeugnisse weniger als Quellen als zur Bestätigung herangezogen werden. D.

191. Th. Spörri, Der Gemeindegedanke im 1. Petrusbrief. (Neutestamentliche Forschungen II 1.) 8^o (384 S.) Gütersloh 1925, Bertelsmann. M 9.— Die Arbeit gliedert sich in drei Teile: 1. Der exegetische Tatbestand (11 bis 158), eine sorgfältige, eingehende, so ziemlich die ganze Theologie des Briefes berücksichtigende Untersuchung; 2. die Deutung des Tatbestandes (159—268) will die im ersten Teile zu Tage getretenen „Antithesen“ und „Spannungen“ soweit als möglich lösen; 3. der letzte Teil (269—378) sucht die Bestätigung des Ergebnisses durch Heranziehen anderer urchristlicher Quellen: Paulus, Johannes, Clemens von Rom, Ignatius, Hirt des Hermas.

Dieses Ergebnis ist wesentlich bedingt durch die These Sohms von der „charismatischen“ Organisation bzw. Organisationslosigkeit der Urkirche, die unter den neueren protestantischen Forschern an Boden zu gewinnen scheint (vgl. R. Oeschey, Evangelisches Kirchenrecht? in AllgEvLuth KZtg 58 [1925] 831—934), vielleicht infolge des Kampfes gegen den „Historismus“. Näher bestimmt wird es durch die Vertreter der liberalen Schule; Harnack und Knopf werden neben Schlatter wohl am meisten herangezogen. Größere Selbständigkeit gegenüber diesen Führern und den von ihnen aufgestellten Voraussetzungen und Grundsätzen, und damit verbunden, größere Unbefangenheit gegenüber den Quellen hätten im ganzen wie im einzelnen zu wesentlich andern Ergebnissen geführt. Dazu hätte eine Umschau in der katholischen Literatur der Vorzeit (vor allem der Väter) wie der neueren Zeit erheblich beitragen können; die Arbeit hat, soweit sich feststellen ließ, auf ihre Benützung völlig verzichtet. Erwünscht wäre ferner die gleichmäßig sorgsame und eingehende Untersuchung der Vergleichsquellen. Der Hebräerbrief wird gar nicht erwähnt, die Pastoralbriefe in einem Zitat aus Schlatter abgetan (376), die enge Verbindung des Briefes mit den Petrusreden der Apg. und dem nach der Überlieferung auf Petrus als Gewährsmann zurückgehenden Markusevangelium hätte erörtert bzw. verwertet werden müssen. Stellen von besonderer Bedeutung für die Untersuchung wie 1 Petr. 5, 1 ff. (die auf Apg. 20, 28; Hebr. 13, 20; Joh. 21, 15 ff. hinweist) und 4, 7 ff. (zu vergleichen wäre 1 Kor. 12; Röm. 12; Kol., Eph., Joh. 15) wären wohl besser gesondert erklärt worden. Dabei fehlt es der Arbeit nicht an wertvollen Einzelergebnissen; dahin darf gerechnet werden die Überzeugung des Verfassers, daß der Brief „ins genuine Urchristentum gehört“ (378). D.

192. F. Gillmann, Zur scholastischen Auslegung von Matth. 16, 18: ArchKathKR 104 (1924/25) 41—53. — Luther und viele ältere Protestanten verstanden unter dem Felsen, auf dem Christus seine Kirche bauen wollte, nicht Petrus, sondern Christus selbst. G. will zeigen, daß diese Auffassung nicht neu war, sondern „längst vertretene und weit verbreitete Anschauungen wiederholte“ (53). Er führt deshalb außer Augustin eine lange Reihe von Autoren auf, angefangen von Auxilius und dem Dekret Gratians bis zum Kardinal Johannes Antonius de sancto Georgio († 1509). D.

193. A. M. Völlmecke, Ein neuer Beitrag zur alten Kephasfrage: Jahrbuch von St. Gabriel 2 (1925) 69—104. — Der Beitrag beschäftigt sich mit dem Gal. 2, 1 ff. genannten Kephas, dem Paulus in Antiochien widerstand. Nach einem „historischen Überblick“ (71 ff.) über die Vertreter und

Bestreiter der Ansicht des Klemens von Alexandrien, daß Kephas einer der 72 Jünger gewesen sei, behandelt die vorliegende Untersuchung die geschichtliche Seite der Frage; eine ergänzende exegetische Arbeit wird in Aussicht gestellt und soll zeigen, daß „auch exegetisch nichts dazu zwingen dürfte, in dem Kephas (von Gal. 2, 11) . . . den Apostelfürsten Petrus zu sehen“ (104). — Der erste Teil der Arbeit legt die Zeugnisse vor, die Kephas mit Petrus gleichsetzen: Klemens von Rom, Irenäus, Tertullian, Cyprian, Chrysostomus, Ambrosiaster, Hieronymus, Augustinus (73 ff.). Der zweite Teil bringt die Zeugnisse gegen die Gleichsetzung: Klemens von Alexandrien, die Apostolische Kirchenordnung (ausführlich nach Bedeutung, Verbreitung, Abfassungszeit, Alter der Quelle und des Apostelverzeichnisses [79—93]), Apostolische Sendschreiben („Epistola Apostolorum“ [93—101]). Der „kritische Rückblick“ (101—104) hebt hervor, daß es eine „Kephasfrage“ gibt, mit der sich Geschichte und Exegese auseinandersetzen müssen. D.

194. Friedrich Smend, Untersuchungen zu den Acta-Darstellungen von der Bekehrung des Paulus: *Angelos* 1 (1925) 34—45. — Drei „charakteristisch hervorstechende Einzelheiten“ werden aus der Schilderung der Damaskuserscheinung herausgehoben, die wegen ihres „individuellen Gepräges“ womöglich auf „Augenzeugenschaft des Autors“ schließen ließen (35), nämlich Apg. 9, 7: Saulus allein habe das Himmelslicht gesehen; 26, 14; das Wort vom Stachel, und die im neunten Kapitel erzählte Doppelvision. Die „sprichwörtliche Redensart“ vom Stachel glaubt S. aus den „Bakchen“ des Euripides entnommen (41); für die beiden andern Züge sei es schwer, ein „einzelnes Vorbild“ nachzuweisen; die ihnen zu Grunde liegenden Anschauungen aber seien in der antiken Literatur verbreitet gewesen und mangels historischer Einzelheiten vom Verfasser der Apg. zur Schilderung benützt (44). D.

195. Th. Schneider, Das prophetische „Agraphon“ der Epistola apostolorum: *ZNtWiss* 24 (1925) 151—154. — Eine der ganz wenigen Stellen der ältesten Literatur, die den Apostolat des Paulus in Beziehung setzen zu dem der Zwölf, findet sich in der von Schmidt herausgegebenen „Epistola Apostolorum“ (TU 43 [1919] 100), in der Christus seinen Jüngern den künftigen Apostel ankündigt mit einer Prophetenstelle. Sch. untersucht die Herkunft dieses Zitats und findet, daß es aus einer Reihe von Isaiasversen zusammengesetzt ist (Is. 54, 1; 49, 15 ff.; 7 u. 8). Eine auf den Emanuel gedeutete Stelle von der „Damaskusbeute“ wurde vom Verfasser der Epistola auf Paulus bezogen, der von Damaskus aus die „bisher unfruchtbare Heidenwelt für das himmlische Jerusalem“ erobert habe (vgl. Gal. 4, 25 27). D.

196. P. Charles, Le pouvoir absolu dans l'Église: *NouvRevThéol.* 52 (1925) 129—136. — Im Anschluß an die Äußerung des anglikanischen Bischofs Frank Weston von Sanzibar, daß der Papst, als „konstitutionelles“ Haupt einer „konstitutionellen“ Kirche Anerkennung finden werde, nicht aber als Träger einer absoluten monarchischen Gewalt, wird diese absolute Gewalt erwiesen als naturnotwendig in der Kirche vorhanden, insofern sie der fortlebende Christus ist, „la forme même de la permanence du Christ incarné parmi les siens“ (136), seine moralische Gegenwart im Primat, die der körperlichen in der Eucharistie entspricht. Diese Auffassung müsse die üblichen geschichtlichen Beweise dieser absoluten Gewalt ergänzen. D.

197. P. Batiffol, Natale Petri de Cathedra: *JThStud* 26 (1924/25) 399—404. — B. stützt die Auffassung Duchesnes', daß das eigenrömische Fest der cathedra Petri (22. Febr.) nicht der in Rom als cathedra verehrten Reliquie gelte, sondern dem Amtsantritt, d. h. der Übertragung des Episkopates bzw. des Apostolates (Matth. 16), durch drei Predigten auf

diesen Tag: zwei pseudo-augustinische (CXC 1 und CXCI 1; 5. Jahrh.) und die von Dom Morin 1896 veröffentlichte (*Études, textes, découvertes* I 34 f.). Diesen schließen sich das Sakramentarium von Bobbio sowie jüngere Texte aus der mozarabischen Liturgie an. Einen Beleg dafür, daß die Verlegung und Verdoppelung des Cathedra-Festes in Gallien stattfand, sieht B. in dem gallischen Fest der *conversio Pauli* am Oktavtag des 18. Jan., das die Amtsübergabe an Paulus darstellt. — In diesem Zusammenhang sei hingewiesen auf die wertvolle Monographie von J. P. Kirsch, *Der stadtrömische, christliche Festkalender im Altertum* (Münster 1924), die auch B. benützt, besonders auf die Petrusfeste 22. Febr. (18 139 223); 29. Juni (20 ff. 227); 18. Jan. (128 236). Lietzmann stimmt (*DtLitZtg* NF 2 [1925] 2177—2181) den Ergebnissen „in den meisten Fällen“ (2179) zu, macht aber Gründe geltend zu Gunsten der von Kirsch beanstandeten Worte „*passi sub Nerone, Basso et Tusco consulibus*“ (2181). D.

198. P. Batiffol, *La prima Cathedra episcopatus du Concile d'Elvire*: *JThStud* 26 (1924/25) 45—49. — H. Koch, *Bischofsstuhl und Priesterstühle*: *ZKG* 44 (1925) 170—184. — B. verteidigt gegen Jülicher (*ZKG* 42 [1923] 44—49) seine in *JThStud* 23 (1922) 263 gegebene Erklärung des Kanons 58 der Synode von Elvira vom Jahre 300, daß nämlich fremde Gläubige, die „*communicatorias litteras*“ vorweisen, geprüft werden sollen, „*maxime in loco in quo prima cathedra constituta est episcopatus*“. Diese „*prima cathedra*“ sei von der römischen Kirche zu verstehen, der in diesen Worten ein Altersprimat zuerkannt werde. „*Cette prima cathedra a inauguré l'épiscopat*“ (49). — Anders Koch, der Jülicher's Verteidigung übernimmt. Der erste Teil der Arbeit stimmt Jülicher zu gegen Batiffols Artikel (vom Jahre 1922), der can. 58 auf den römischen Stuhl beziehen will, geht dann weiter und will dartun, daß es außer den Bischofsstühlen auch Priesterstühle gab. Zeugen sind Klemens von Alexandrien, Origenes, Tertullian, Cyprian, die sog. vierte Synode von Karthago und die von Ancyra (im Jahre 314), Ambrosiaster. Der zweite Teil (177) wendet sich gegen Batiffols Entgegnung auf Jülicher's Einwendungen und kommt nach Würdigung der Gründe B. zum Ergebnis, daß im erwähnten Kanon „an sich ... *prima cathedra episcopatus* sehr wohl auf Rom gehen“ könnte; „aber der ganze Kanon und seine Umgebung begünstigen diese Deutung in keiner Weise, empfehlen vielmehr die andere so sehr, daß man sie unbedingt der Batiffolschen vorziehen muß ...“ (183 f.). D.

199. A. v. Harnack, *Über den Verfasser und den literarischen Charakter des Muratorischen Fragments*: *ZNtWiss* 24 (1925) 1—16. — Ist es erwiesen, daß, wie nach Lightfoot Zahn, Bonwetsch u. a. annehmen, Hippolyt der Verfasser des Fragments ist? Die Darstellung der bisher gebrachten Beweise (1—5) und deren Prüfung (5—14) führt zum Ergebnis, „daß sie nicht ausreichen“. Die Hippolythypothese „konnte über die Linie der Möglichkeit nicht gehoben werden“ (14). Und selbst die Möglichkeit schwindet (14). H.s These ist diese: „Dieses Schriftstück ist ein autoritatives Schriftstück, für die ganze Christenheit (die katholische Kirche) bestimmt, und es ist höchst wahrscheinlich römischen Ursprungs“, hinter dem die Autorität des damaligen römischen Bischofs steht, mag er selbst Verfasser sein oder einen andern beauftragt haben. Eine gewisse Verwandtschaft mit Hippolyt's literarischem Gut wird anerkannt. „Mit ihren apodiktischen Sätzen und ihrem jede Nachprüfung verbietenden Urteil über Hermas“ hat das Fragment Parallelen nur im Ausschluß des Theodotus und der Kleinasiaten durch Viktor, der Lehrentscheidung Zephyrins und dem Bufedikt Callists. D.

200. G. Stuhlfauth, *Die apokryphen Petrusgeschichten in der altchristlichen Kunst*. 4^o (VII u. 139 S.) Berlin u. Leipzig 1925, De Gruyter & Co. *M* 10.— Das Buch behandelt von den (nach Wilpert im ganzen 16)

bildnerisch dargestellten Petrusgeschichten die sieben, welche in den apokryphen Petrusakten erwähnt werden. Die Nachprüfung der gegebenen Deutungen muß den Archäologen überlassen bleiben; den Theologen interessieren vor allem Vorwort und Schluß. Im Vorwort kennzeichnet St. seine Arbeit als rein historische Untersuchung, die aber doch auch ein „aktuelles Interesse und (eine) praktische Seite“ habe. Jos. Wilpert bereite nämlich eine Publikation der römischen Sarkophage vor, in der er den Nachweis erbringen wolle, „daß päpstlicher Primat, ja auch päpstliche Unfehlbarkeit bereits in den altchristlichen Sarkophagreliefs des 2. (!) bis 4. Jahrhunderts ihre monumentale Bezeugung finden“. Gegenüber dieser „allzukirchlich-dogmatischen Einstellung“ will St. dem historischen Verständnis zum Recht verhelfen (Vorwort v. f.). Der Schluß (126 ff.) stellt fest, daß in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts eine „Petruswelle“, ja ein „Petrusrausch“ (127) den Apostel populär gemacht habe, bis er den Apostel Paulus, dem bis dahin „ausnahmslos die Ehrenstelle vor Petrus und zur Rechten des Herrn zukam“ (128), von diesem Platze verdrängt habe. „Dann flaute der Petrussturm ab“ (129). — Die Antwort wird uns Wilperts „Corpus sarcophagorum christianorum“ geben. D.

201. H. Dieckmann, Das Zeugnis der Chronik von Arbela für den monarchischen Episkopat: ThGl 17 (1925) 65—73. — J. B. Umberg, Die Sakramente in der Chronik von Arbela: ZKathTh 49 (1925) 497—515. — Die im Jahre 1907 syrisch und französisch vom Entdecker A. Mingana und im Jahre 1915 von E. Sachau deutsch veröffentlichte Chronik von Arbela enthält geschichtlich zuverlässige Angaben über die monarchisch-bischöfliche Verfassung von zwei Kirchen des Partherreiches, Bêth-Zabdhai und Arbela, beide in Adiabene, im alten Assur, jenseits des Tigris. Da die Angaben dem ersten Jahrzehnt des 2. Jahrhunderts angehören, ergänzen und bestätigen sie das Zeugnis der bisher bekannten gleichzeitigen Quellen (Johannesschriften, Ignatius- und Klemensbriefe) und erläutern das 15. Kapitel der Didache. — Der Aufsatz Umbergs dehnt die Untersuchung auf die „Praxis der Sakramente“ aus. Es ergibt sich, daß auch die Chronik die Taufe auf Matth. 28, 19 zurückführt (500), die Firmung vielleicht leise andeutet (502), die Eucharistie übergeht, wie auch Buße und Ehe (502 f.); die Krankenölung ist „vielleicht angedeutet in der Tätigkeit des vierten Bischofs Abraham (136—151)“. Anders steht es mit dem Weihesakrament (503 ff.). Für die älteste Zeit nennt die Chronik nur Bischof und Diakon; Priester erscheinen erst um die Mitte des 2. Jahrhunderts (506). Alle drei Stufen sind hierarchischer Art; Amtsverleiher ist der Bischof (507), und zwar durch Handauflegung (509 f.). Hervorzuheben ist, daß nach der Chronik die Diakone „sofort, mit Übergelung des Presbyterats, zu Bischöfen“ geweiht wurden (510 ff.). — Gegenüber der von andern Forschern (Mingana, Sachau, Haase, Baumstark, Allgeier, v. Harnack) betonten Zuverlässigkeit der Chronik macht Bedenken geltend P. Peeters, Le „Passionnaire d'Adiabène“: AnalBoll 43 (1925) 263 267 ff. 284 302 ff., aus dem Vergleich der Angaben der Chronik über die Märtyrer (seit 340) unter Sapor II. mit andern Quellen. D.

202. M. Meinertz, Jesus und die Heidenmission (Neutestamentliche Abhandlungen. Herausg. von M. Meinertz I 1—2). Zweite, neubearbeitete Auflage. (IV u. 236 S.) Münster i. W. 1925, Aschendorff. M 9.— Die nunmehr in zweiter Auflage vorliegende Arbeit Meinertz' eröffnete 1908 die damals unter Leitung Prof. A. Bludaus stehenden „Neutestamentlichen Abhandlungen“ in verheißungsvoller Weise. Zwar mußte der erste Herausgeber das Unternehmen schon bald in andere Hände legen; größere Aufgaben warteten seiner im Sprengel von Ermland. Aber er hatte die Zukunft der Abhandlungen sichergestellt und blieb auch fürder der Liebe zur Bibelwissenschaft treu. Und so erhalten wir als jüngste der Neutestamentlichen Abhandlungen aus seiner Feder zur Textkritik der Heiligen Schrift

„Die Schriftfälschungen der Häretiker“ (XI 5. Münster 1925). — Die Durchsicht der Neuaufgabe der beim ersten Erscheinen als gründlich und grundlegend anerkannten und darum gut aufgenommenen Untersuchung Meinertz' bezeugt das erfolgreiche Streben, die Schrift auf der Höhe der Forschung zu halten. Der Hauptanteil der Änderungen entfällt naturgemäß auf die Anmerkungen mit ihren Literaturnachweisen; die neuen Beiträge bzw. Neuaufgaben sind sorgsam eingetragen, manches inzwischen Überholte ausgelassen. Von den Textänderungen (vgl. unter anderem 22 f. 39 47 52 121 125 132 f. 142 145 165 175 ff. 225) seien besonders erwähnt die Ausführungen über Matth. 11, 25 ff. (99 ff.) und über die Parusiereden Jesu (149 ff.). — Eine Ergänzung bietet der Verfasser in dem in Steyl (3. September 1925) gehaltenen Vortrag „Wie Jesus die Mission wollte“ (ZMissWiss 15 [1925] 237—257, auch eigens erschienen als Heft 10 von „Aschendorffs zeitgemäßen Schriften“). Aus Jesu Lehre, insofern diese „unmittelbar die Mission in ihrer charakteristischen Eigenart angeht“ (237), entwickelt er Motiv (Gehorsam und Liebe [238 ff.]), Ziel (das Gottesreich der Völkerwelt; „die christliche Persönlichkeit in der kirchlichen Gemeinschaft“ [242 ff.]), Geist und Gesinnung (selbstlos-bescheidenes Apostelbewußtsein und -treue bis zum Letzten [245 ff.]) und Mittel (nicht Gewalt und aufdringliches, überhastetes Vorgehen, sondern vor allem Gebet, Lehre, Beispiel, daneben die natürlichen Mittel [249 ff.]). Herausgehoben seien die Ausführungen über das Verhältnis von „Mission“ und „Propaganda“ (240—242). D.

203. L. Tondelli, *Gesù e l'apostolato mondiale*: ScuolCatt 53, 5 (1925) 5—20. — Der Beitrag wendet sich gegen die Ansicht F. Ferraris (San Paolo e la sua dottrina di vita e d'amore. Milano [14 ff.]), daß Jesus Christus zwar seinen Jüngern die Weltmission gegeben habe, aber impersonalmente; nicht den Zwölfen, die vielmehr auf Israel beschränkt seien. Erst Paulus sei Träger des Weltapostolats. Zur Widerlegung untersucht die Arbeit die Stellung Christi zu den Heiden (6 f.), den Universalismus seiner Lehre (8 f.), der sich auch im Vaterunser zeigt im Gegensatz zum jüdischen Kaddisch (10 ff.) und in den Drohungen an Israel wegen seines Unglaubens (12 ff.). Christus denkt nicht weniger weltweit als die Propheten oder die Pharisäer seiner Zeit (15). Somit ist die Weltmission nicht etwa die Frucht der natürlichen Entwicklung (16), sondern, nach Ausweis des Evangeliums, der Plan und der Wille Christi, auch für die Zwölfe, als die Vertrauten und Gehilfen seines Werkes (17 ff.). So hat das Urchristentum geurteilt (19 f.). Dabei bleibt wahr, daß die Heidenmission nicht gleich begann und daß dem Apostel Paulus in ihr eine besondere Aufgabe zuteil wurde. D.

204. N. Sanders, *Missiearbeit en de ware Kerk*: StudCath 1 (1924/25) 285—296. — Die Untersuchung ist ein Beitrag zur Lehre von den Merkmalen der Kirche und umfaßt zwei Fragen: 1. Ist die Missionstätigkeit ein Kennzeichen der wahren Kirche? (268 ff.) Antwort: Sie ist negatives Merkmal, insofern grundsätzlicher oder durch lange Zeit sich erstreckender tatsächlicher Verzicht eines christlichen Bekenntnisses auf Mission beweist, daß es nicht die wahre Kirche ist. Auch die Missionserfolge können als positives Merkmal nicht gelten wegen ihrer Unbestimmtheit. — Da Missionstätigkeit und Katholizität eng zusammenhängen, fragt es sich 2., ob die Katholizität ein negatives oder positives Merkmal sei; die Ansichten der katholischen Theologen sind geteilt, nähern sich aber inhaltlich und kommen darin überein, daß sie eine andere, vollere und vollkommene Universalität und Einheit verlangen, als von den verschiedenen protestantischen Bekenntnissen zur Zeit angestrebt wird. Der Verfasser entscheidet sich dahin, daß nicht jedes der vier Merkmale für sich allein ein positives sein müsse; als Wege zur Kirche empfiehlt er zwei: den geschichtlichen, aus dem Vergleich der Urkirche mit der katholischen, und den empirischen, aus dem steten Wunder der Kirche. D.

205. 1. P. Albers, *Het zestiende Eeuwfeest der algemeene Kerkvergadering van Nicea* (325—1925): *Studiën* 57 (1925) 1—12 98—112; 2. A. d'Alès, *Le concile de Nicée: Etudes* 184 (1925) 257—273; 3. *Il primo concilio ecumenico di Nicea* (325—1925): *CivCatt* (1925 II) 104—117; 4. J. Devillard, *La papauté et le concile de Nicée: RevApol* 40 (1925) 400—414; 5. A. Feder, *Das Konzil von Nizäa* (325—1925): *StimmZeit* 109 (1925) 249—267; 6. Z. García Villada, *El décimosexto Centenario del concilio de Nicea: RazFe* 72 (1925) 137—144; 7. E. Göller, *Das Konzil von Nizäa, sein Verlauf und seine kirchengeschichtliche Bedeutung: ThGl* 17 (1925) 472—486; 8. A. Grazioli, *Nel XVI Centenario del concilio Niceno* (325 a 1925): *ScuolCatt ser. 6, vol. V* (1925) 409—433; 9. E. de Moreau, *Le seizième centenaire du concile de Nicée: NouvRevTh* 52 (1925) 257—269; 10. F. Pangerl, *Zur Jahrhundertfeier des ersten allgemeinen Konzils zu Nizäa* (325): *ZKathTh* 49 (1925) 321—340. — Da neues Quellenmaterial für die Geschichte des nizanischen Konzils in den letzten Jahren nicht zu Tage gefördert worden ist, so machen auch die zur Jahrhundertfeier erschienenen Aufsätze nicht den Anspruch, wesentlich Neues zur Geschichte der ersten ökumenischen Kirchenversammlung beizubringen, sondern sie beschränken sich im allgemeinen darauf, im Hinblick auf die Zentenarfeier die große Bedeutung darzulegen, welche das Konzil, auf dem Morgen- und Abendland einträchtig im Glauben zusammenstanden, für die alte Kirche gehabt und welche es angesichts der neuzeitlichen Unionsbestrebungen in besonderer Weise auch für die Gegenwart besitzt. Sie schildern den Anlaß des Konzils, seinen Verlauf, seine wichtigen Beschlüsse, vor allem über die Gleichwesentlichkeit des Sohnes, und verbreiten sich zum Teil auch noch über die Weiterentwicklung der religiösen Wirren bis zum vollständigen Untergang des Arianismus. Fast alle Artikel weisen ferner auf die führende Stellung hin, die das Papsttum auf dem ersten allgemeinen Konzil eingenommen hat. Ja Devillard hat diesem Punkt eine eigene Untersuchung gewidmet. Er stellt die Frage: Wie sind die Rechte des Papstes, die allgemeinen Konzilien zusammenzurufen, dabei den Vorsitz zu führen und ihre Beschlüsse zu bestätigen, im einzelnen auf dem Konzil von Nizäa beobachtet worden? Die Antwort lautet: Während vom Kaiser Konstantin die materielle Berufung des Konzils ausging, gehörte dessen formelle Berufung dem Papst Silvester an. Silvester hat den Ehrenvorsitz zwar dem Kaiser überlassen, seine Legaten nahmen aber den Jurisdiktionsvorsitz ein. Das Symbol von Nizäa kam unter römischem Einfluß zustande, und der Papst hat die Akten des Konzils durch die Unterschrift seiner offiziellen Legaten bestätigt.

Feder.

206. M. D. Chen u O. P., *Authentica et Magistralia. Deux lieux théologiques au XII-XIII siècles: DivThom(Pi)* 1 (1925) 257—285. — „Auctoritas“ ist ein Anspruch, der Beachtung und Glauben verdient. Ihr entspricht „authenticus“, ein Wort, das nicht durch „echt“, sondern etwa durch „maßgebend“ wiederzugeben ist. Die „auctoritas“ oder „dicta authentica“ sind Aussprüche der Schrift und der Väter bis auf Anselm. Daneben treten vom Ausgang des 11. Jahrhunderts an mit der Entwicklung der Schulen die „sententiae magistrales“ oder „dicta magistralia“. Im Gegensatz zu den „auctoritates“ kommt ihnen keine maßgebende Bedeutung zu. Der Verfasser gibt dann noch eine Erklärung des „exponere reverenter“. Nach ihm wäre es in vielen Fällen ein „bewußtes“ Hineininterpretieren eines Sinnes, welchen der Autor auch nach Ansicht des Erklärers nicht gehabt hat. Dies mag vorgekommen sein; ob es aber den Sinn des „exponere reverenter“ wiedergibt, ist mir recht zweifelhaft. Wenigstens scheint keiner der angeführten Texte, auch nicht der von Mandonnet als grundlegend für die Auffassung von Thomas bezeichnete, aus „Contra errores graecorum“ diese Deutung zu beweisen. Meines Erachtens ist die Auffassung, zumal des hl. Thomas, eher diese: Die Väter haben zwar vor Aufkommen ge-

wisser Häresien viel freier und auch ungenauer geredet. Deshalb muß man sich hüten, ihre Ausdrucksweise auf andere Gebiete zu übertragen, „non sunt tales locutiones extendendae“. Im Grunde aber haben die Väter das Richtige gemeint, dafür steht die Präsumptio, solange nicht das Gegenteil klar bewiesen ist; deshalb sind sie „exponendi reverenter“. Diese Erklärung bewahrt die Theologen und besonders Thomas vor dem, was wir heute mehr oder minder eine Unwahrhaftigkeit nennen würden. Sie entspricht zudem vollständig der eben erwähnten Erklärung des Heiligen und den Grundsätzen, die er zu Beginn der Concordantia „Pertransibunt plurimi“ aufstellt, einer Schrift, deren Echtheit freilich von Mandonnet mit einem Eifer bekämpft wird, der meines Erachtens im umgekehrten Verhältnis zu den vorgebrachten Gründen steht. Sie entspricht endlich dem von Thomas und andern geübten Verfahren; vgl. die von Ch. angeführten Stellen, besonders auch S. th. 1 q. 36, a. 2 ad 3, den Text des Roger Bacon, „eos pie exponentes, ut possunt salva veritate“, und das analoge Erklärungsverfahren in der Concordantia des Thomas. Pelster.

207. C. A. Kneller, Zur Erhebung des ersten deutschen Kirchenlehrers: ZKathTh 49 (1925) 481—496. — K. bietet eine lehrreiche Untersuchung über die Bedeutung, die die Erhebung des hl. Petrus Canisius zum Kirchenlehrer hat. Im ersten Teil (483—490) wird die Würde des „Doctor Ecclesiae“ dargelegt, und zwar durch Aufweis der geschichtlichen Beziehungen zwischen den bis Canisius zu Kirchenlehrern erhobenen Heiligen und der Lehrentwicklung der Theologie in ihren verschiedenen Zweigen: „Das Verzeichnis der Kirchenlehrer . . . bezeichnet die hauptsächlichen Stadien der Entwicklung“ (486). Der zweite Teil (490—496) hebt die Bedeutung der Erhebung des hl. Petrus Canisius für die Kirche hervor: Canisius war 1. der erste Vertreter der positiven Theologie, dem diese Würde zuteil wurde; 2. einflußreicher Katechet; 3. Lehrer des Gebetes durch seine Gebetbücher für das schlichte Volk. Dieckmann.

208. Johann Lenz, Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift und Hieronymus-Enzyklika: PastBon 36 (1925) 210—222. — Nach einer Einleitung über den verschiedenen Lehrwert der kirchlichen Entscheidungen (210 f.) wird im Anschluß an die Enzyklika Benedikts XIV. 1. die Irrtumslosigkeit der gesamten Heiligen Schrift behandelt (211—215), sodann 2. eine nähere Erklärung dieser Irrtumslosigkeit geboten (215—221). Zum Schluß weist der Verfasser auf die noch verbleibenden Aufgaben hin. D.

209. Georg Bichlmair, Urchristentum und katholische Kirche: 8° (379 S.) Innsbruck 1925, Tyrolia. Hlw. M 6.— Das reichhaltige Buch zieht die Verbindungslinien zwischen 1. urchristlichem und katholischem Glauben (17—240; Glaubenslehre und Sakramente); 2. Verfassung der Urkirche und der katholischen Kirche (243—321; mit besonderer Berücksichtigung der Stellung der ersten Christen zum politischen Rom); 3. religiös-sittlichem Leben der Urkirche und der katholischen Kirche (325—363). Es war das Bestreben des Verfassers, ein allseitiges, auf den neueren Forschungen aufbauendes, aber doch „in erster Linie der Seelsorge, und nicht der Wissenschaft“ dienendes Bild zu geben (Vorwort). D.

210. H. Achelis, Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten. Zweite Auflage. Mit zwanzig Tafeln. (XVI u. 343 S.) Leipzig 1925, Quelle & Meyer. Lw. M 10.— Neubearbeitung bzw. Kürzung der bekannten, auf protestantisch-rationalistischem Standpunkt stehenden, für einen größeren Leserkreis bestimmten Geschichte des christlichen Lebens in den ersten drei Jahrhunderten. Die der ersten (1912), in zwei Bänden (296 u. 469 S.) erschienenen Auflage beigegebenen Belege sind gestrichen bzw. ersetzt durch ein Stellenregister; dafür sind der zweiten Auflage zwanzig Tafeln beigegeben. D.

2. Dogmatik

211. Paul Galtier, L'enseignement des Pères sur la Vision béatifique dans le Christ: *RechScRel* 15 (1925) 54—68. — In jüngerer Zeit glaubten einige Theologen, neue Väterzeugnisse für die beseligende Anschauung in Christus auf Erden vorlegen zu können, so u. a. L. Richard in den „Recherches de Science religieuse“ 12 (1922) 85—87 eine Stelle aus Augustin, in Ps. 15, n. 5, 8 (ML 36, 145), Jugie in der „Revue des Sciences phil. et théol.“ 10 (1921) 551 drei Stellen aus Leontius von Byzanz, *Contra Nestorianos et Eutychianos* (MG 86¹, 1316—1354). G. sucht nun die neu vorgelegten Stellen zu analysieren und glaubt zum Ergebnis zu kommen, daß den Zeugnissen die angebliche Beweiskraft nicht innewohnt und daß sie auf die „visio beatifica“ keinen Bezug haben. Feder.

212. J. Rivière, La doctrine de la rédemption au Concile de Trente: *BullLittEcccl* 21 (1925) 260—278. — Der Artikel R.s ist den Erklärungen des Tridentinums über die Erlösung gewidmet. An der Hand des fünften Bandes der Freiburger Ausgabe des Konzils schildert er besonders das Zustandekommen des bedeutsamen Satzes: „(Christus) sua sanctissima passione in ligno crucis nobis iustificationem meruit et pro nobis Deo Patri satisfecit“ (sess. VI, c. 7, Denzinger¹⁴ n. 799), durch den hauptsächlich die Ausdrücke „meruit“ und „satisfecit“ in den Schatz der dogmatischen Formeln der kirchlichen Lehre aufgenommen wurden. F.

213. B. Bartmann, Mater divinae gratiae: *ThG* 17 (1925) 16—29. — Der Aufsatz bringt Zeugnisse der Väter und Scholastiker für die allgemeine Gnadenvermittlung durch Maria. Diese Vermittlung ist eine dreifache: 1. Maria hat mit freier Einwilligung der Welt den Erlöser, die Quelle aller Gnaden, gebracht; 2. sie hat beim Werk der Erlösung, besonders unter dem Kreuze (24 27), mitgewirkt; 3. sie erfleht, seit sie im Himmel ist, durch ihre Fürbitte alle Gnaden. Der Verfasser hat seine früheren Bedenken gegen die Mitwirkung Mariä beim Erlösungswerk fallen lassen. Deneffe.

214. M. Salas, De mediatione universali B. Virginis Mariae in distributione gratiae: *DivThom*(Pi) 28 (1925) 453—473. — Mit guten Traditionszeugnissen und theologischen Schlußfolgerungen wird die These bewiesen: „Nulla gratia ad homines pervenit nisi per intercessionem B. V. Mariae.“ Bei den Schlußfolgerungen wird als Obersatz auch die Wahrheit verwendet: „B. Virgo de congruo meruit hominibus omnes gratias, quas Christus de condigno meruit“ (Pius X.). In der Einleitung (457) wird das noch erweitert: „Etiam de congruo pro nobis satisfecit, ita ut hac ratione vocari possit corredemptrix generis humani.“ Die Parallele Maria-Eva wird direkt auf die Mitwirkung Mariä bei der Zuwendung der Gnaden gedeutet (471). D.

215. A. O'Malley, Mediatrix omnium gratiarum: *EccclRev* 73 (1925) 225—230. — Die Tatsache, daß Maria mit Christus bei unserer Erlösung mitgewirkt hat und aller Gnaden Ausspenderin ist, wird gut hervorgehoben und aus der Tradition begründet. Nicht gut ist es, die Sätze aus den päpstlichen Enzykliken einfachhin als Entscheidungen ex cathedra zu bezeichnen (225 228). Nicht richtig ist es ferner, daß die heiligen Väter den Titel „corredemptrix“ auf die Mutter Gottes angewendet hätten (226). D.

216. J. Rivière, Sur la notion de Marie Médiatrice: *EphThLov* 2 (1925) 223—229. — In dem Büchlein „Marie Mère de la grâce“ mit drei Abhandlungen von Billot, De la Broise, Bainvel (Paris, Beauchesne 1921) sieht R. eine Ungleichheit in der Beantwortung der Frage nach einer eigentlichen Mitwirkung Mariä beim Erlösungswerk: Billot sage nein, De la Broise ja, Bainvel schweige darüber. Bei der Austeilung der Gnaden

will R. eine physische und eine moralische Mitwirkung Mariä unterscheiden. R. ist erstaunt, auch bei Pesch (Vermittlerin aller Gnaden [1923]) die Lehre von einer direkten Mitwirkung Mariä beim Verdienen des Gnadenschatzes der Erlösung zu finden. D.

217. J. Bittremieux, De notione B. M. Virginis mediatrix gratiarum: EphThLov 2 (1925) 390—398. — Klärender Artikel im Anschluß an die mehr fragenden Ausführungen Rivières. Der Titel „Mediatrix“ ist nicht auf die fürbittende Gnadenvermittlung einzuschränken, sondern besagt auch die Mitwirkung Mariä beim Erlösungswerk, nämlich ihre Einwilligung in die Menschwerdung und ihr „meritum de congruo“, wodurch sie uns die Gnaden verdiente. Aber „proprium Redemptionem non potuit Maria mereri“ (394). Hinweis auf einen möglichen Beweis für den Satz: „Maria nobis de congruo omnes gratias meruit“ (394), der seinerseits ein (nicht notwendiges) Beweismoment für die allgemeine Gnadenausspendung durch Maria bietet. Die Fürbitte ist eine doppelte: „interpretativa“ und „expressa“ (396). Die Meinung, wonach Maria eine „causalitas physica“ bei der Gnadenausteilung ausübt, hat keine Aussicht auf allgemeine Annahme und bleibt in der Frage der „Mediatrix“ besser außer Betracht (392). D.

218. J. M. Bover, „Tamquam sponsus procedens de thalamo suo“ (Ps. 18. 6): EstudEcl 4 (1925) 59—73. — Es besteht eine ständige Überlieferung, Ps. 18, 6 allegorisch von der mystischen Vereinigung Christi mit der Kirche zu erklären; diese Vereinigung hat ihren Anfang genommen in der Menschwerdung; der Schoß der reinsten Jungfrau ist das Brautgemach. Daraus ergibt sich als Schlußfolgerung einmal die Notwendigkeit der Zustimmung zu dieser Vereinigung von beiden Seiten; vonseiten des Menschengeschlechtes wurde sie geleistet durch Maria; daraus läßt sich weiter schließen auf die persönliche und reelle Allgemeinheit der Gnadenvermittlung durch Maria. Weiter ergibt sich die geistige Mutterschaft Marias gegenüber dem mystischen Leibe Christi als Erweiterung ihrer Mutterschaft Christi. Lennerz.

219. J. M. Bover, S. Irenaeus Lugdunensis, universalis mediationis B. Mariae V. egregius propugnator: AnalSacraTarrac 1 (1925) 225—241. — Irenäus lehrt im Anschluß an Paulus, daß wir erlöst sind durch Christus, durch seinen Gehorsam am Kreuze, und in Christus, indem er uns zu Gliedern seines mystischen Leibes macht. In beiden Beziehungen hat Maria Anteil am Erlösungswerke. Drei Texte (Adv. haer. 3, 22, 4; 5, 19, 1; Demonstr. c. 33) stellen Marias Gehorsam als Ursache unseres Heiles hin, „secundariam autem, veram tamen“. Maria „ex mente Irenaei vere potest dici hominum Co-redemptrix“ (231). Ihren Gehorsam übte sie, indem sie in die Menschwerdung und in die Erlösung und in die Übernahme ihres Anteils an beiden Werken (230) einwilligte. Zwei Texte (Adv. haer. 4, 33,4 u. 4, 33,11) lehren die allgemeine Mutterschaft Mariä über die Glieder des mystischen Leibes Christi. — „Redemptionis cooperatio habetur potissimum in fideli oboedientia, qua B. Virgo in Redemptoris maternitatem libere consensit“ heißt es im Schlußwort (240). Das wird manchen zu wenig sein. Siehe die nächste Nummer. Deneffe.

220. J. M. Bover, B. V. Maria, hominum Co-redemptrix: Greg 6 (1925) 537—569. — Die Erörterungen über die allgemeine Müllerschaft Mariä wenden sich mehr und mehr der Frage zu, ob und wie Maria einst beim Erlösungswerk mitgewirkt habe. Daß sie uns jetzt alle Gnaden erlehrt, ist nicht umstritten. B. bringt eine Reihe von Traditionszeugnissen, in denen Maria als „Adiutrix redemptionis“, als „hominum redemptio“, als „Redemptrix“ und schließlich als „Co-redemptrix“ bezeichnet wird. Als erster Fundort für den letzteren Titel wird, allerdings nur nach Godts, das Mariale (sermo 2) des Bernardinus de Bustis († ca 1500) angegeben;

dann kommen Salmerón, De Vega, der hl. Alfons von Liguori. Im 19. Jahrhundert häufen sich die Stellen. Aus der letzten Zeit werden etwa 30 Theologen namhaft gemacht, die den Titel auf Maria anwenden. Es fällt mir auf, daß B. selbst die Mitwirkung der allerseeligsten Jungfrau bei der Erlösung fast nur (540) oder vorzüglich (556) darin sieht, daß sie ihre Zustimmung zu der Menschwerdung Christi und zur Erlösung gab. Das ist freilich eine Mitwirkung, wenigstens eine entfernte. Aber bedeutende Zeugnisse, wie vom hl. Antoninus: „Fuit adiutrix redemptionis per compassionem“ (545), von Ernardus, von Benedikt XV. weisen auf eine andere Art der Mitwirkung hin. D.

221. J. Ernst, Die leibliche Himmelfahrt Mariä und der Glaube der Kirche: ThPrQschr 78 (1925) 34—45 260—273. — Siehe den ersten Artikel dieses Heftes.

222. P. Minges, Über die Definierbarkeit der Lehre von der leiblichen Himmelfahrt Mariä: ThPrQschr 78 (1925) 546—557. — Siehe den ersten Artikel dieses Heftes.

223. M. Bäuerle, Lehre des hl. Bonaventura über das Gnadenvollmaß der Gottesmutter: FranzStud 12 (1925) 177—184. — Der Verfasser tritt mit beachtenswerten Gründen (Väterstellen, Papstworte, Schlußfolgerung) für die Ansicht des hl. Bonaventura ein, wonach Maria zwar bis zum Augenblick, da sie ihr göttliches Kind empfing, in der Gnade gewachsen ist, aber von diesem Augenblick an die unvermehrte Fülle der heiligmachenden Gnade besaß. Sie verdiente noch ähnlich wie Christus: für uns die Zuwendung der Gnaden Christi, für sich Verherrlichung des Leibes und Vermehrung der äußern Glorie. — Es scheint aber, als ob die von Vätern und Pius IX. ausgesprochene Gnadenfülle als relative, dem jeweiligen Zeitpunkt entsprechende aufgefaßt werden könne; allerdings redet Joh. Damaszenus von Unveränderlichkeit. D.

224. J. Gspann, Cunctas haereses sola interemisti: ThGl 17 (1925) 336 bis 341. — In einer kurzen „Skizze“ wird gezeigt, wie die Mariologie eng verbunden ist mit den Hauptdogmen von dem einen Gott, von der heiligsten Dreifaltigkeit, der Menschwerdung des Wortes, der Erbsünde, der Gnade, der Auferstehung. D.

225. S. Landersdorfer, Der Sündenfall: ThGl 17 (1925) 38—60. — Der Sinn der Genesiserzählung soll dieser sein: Zwei Vorzüge hat Jahve vor den Menschen voraus: 1. die Erkenntnis von Gut und Böses, d. h. die Macht, Leben zu schaffen, und 2. ewiges Leben. Beider Vorzüge Erwerb ist für den Menschen an den Genuß der Früchte bestimmter Bäume geknüpft. Gott hatte dem Menschen das ewige Leben durch den Genuß der Frucht des Lebensbaumes zudedacht; er wollte ihm aber die „Erkenntnis von Gut und Böses“, also die Fortpflanzung seines Geschlechtes, vorenthalten. Gottes Gebot übertretend, nahm der Mensch sich eigenmächtig die verbotene Frucht vom Baume der Erkenntnis. Der Genuß dieser Frucht weckt im Menschen die Konkupiszenz und erschließt ihm so das Geheimnis, neues Leben zu schaffen. Zur Strafe nimmt ihm Gott das ewige Leben. Nun lebt zwar die Spezies in den Nachkommen fort, aber das Individuum ist zum Absterben verurteilt. Gregor von Nyssa läßt das Leben im Paradiese dauernd ein jungfräuliches sein, einigermaßen auch Chrysostomus und Hieronymus. Auch wenn Gott die Fortpflanzung ursprünglich nicht wollte, konnte er doch die Vorbedingungen zur Fortpflanzungsmöglichkeit dem Menschen von Anfang an geben. Der Fortpflanzungsbefehl 1 Mos. 1, 28 steht jetzt an falscher Stelle und ist als nach 3, 21 gesprochen zu denken. Auch ohne geschlechtliche Fortpflanzung hätte Gott den ersten Menschen weitere Individuen zugesellen können. — Schwerlich wird der Theologe sich mit dieser Erklärung des Verfassers befreunden können. Aus Kreisen

der Seelsorgspraxis heraus kam die Frage: Wie soll man dann den Leuten noch von der Erhabenheit und Heiligkeit der Ehe reden, wenn diese gegen Gottes Willen durch die Sünde des Menschen eingeführt worden ist? Daß ein so bedeutsamer Vers wie 1 Mos. 1, 28 willkürlich verschoben werden muß, damit die Erklärung der Heiligen Schrift nicht widerspreche, ist gewiß auch keine Empfehlung dieser neuen Auffassung. Lange.

226. K. Fruhstorfer, Wider die sexuelle Deutung der Urstünde: ThPrQschr 78 (1925) 56—62. — Außer Dichtern und Okkultisten werden als Vertreter einer sexuellen Deutung genannt der Talmud, Klemens von Alexandrien und in unsern Tagen Deussen, Moritz Engel, Ehrlich, Gunkel, Grefmann, unter den Katholiken Rießler, sodann vor allem ein Vertreter der psychoanalytischen Schule, Ludwig Levy, dessen Phantasie die tollsten Erfindungen als Sinn der Bibel aufischt. Soweit die Genannten Gründe vorbringen, werden diese kurz und klar widerlegt. — Es hätten noch hinzugefügt werden können: Edwin Albert, Ein neuer Erklärungsversuch von Gen. 2 und 3: ZAtWiss 33 (1913) 161—191; Lina Keßler, Welche Deutung fordert die Geschichte vom Sündenfall ihrem Zusammenhang nach? ZAtWiss 35 (1915) 26—44; Hugo Grefmann, Die Paradiessage, in der Festgabe zu Harnacks 70. Geburtstag (1921) 24—42. L.

227. K. F e c k e s, Die Stellung der nominalistischen Schule zur aktuellen Gnade: RömQschr 32 (1924) 157—165. — Der Wert der kurzen, aber inhaltreichen Arbeit besteht in dem Nachweis, daß die bekannten gnadenfeindlichen und zum Teil semipelagianischen Anschauungen eines Ockham und Biel über die Kräfte der gefallenen Natur und die Disposition auf die Rechtfertigungsgnade keineswegs Gemeingut der ganzen nominalistischen Schule sind. Der „venerabilis inceptor“ und der „ultimus scholasticus“ stehen hier auf der äußersten Linken und stimmen mit Durandus überein. Schon bei Holkot, Godham und Almain ist es nicht zweifellos, daß sie bei den in Frage stehenden Leistungen jedes „auxilium speciale“ ausschließen. Gerson nimmt eine unklare Mittelstellung ein. Heinrich von Langenstein erklärt es für den gefallenen Menschen unmöglich, Gott mehr als sich selbst zu lieben. Bei Peter d'Ailly und Marsilius von Inghen wird es besonders klar, daß der Ausdruck „ex puris naturalibus“ unter Umständen bloß die habituelle Gnade, nicht jedes „speciale Dei auxilium“ ausschließen soll. Marsilius glaubt, daß seine Lehrer in der Sache übereinstimmen, mögen sie nun die Frage, ob der Mensch „ex puris naturalibus“ die erste Gnade „de congruo“ verdienen könne, bejahen oder verneinen. Erstere verstehen: der Mensch „ex illo speciali Dei auxilio praeventus“, letztere: „non ex puris naturalibus a Deo specialiter non adiutis“. John Mayr, Heinrich von Oyta und am meisten Gregor von Rimini gehen sogar in das entgegengesetzte augustinensische Extrem über, indem sie zu jedem moralisch guten Werk des gefallenen Menschen eine spezielle Gnadenhilfe verlangen. So zeigt denn diese Studie in Bezug auf die ockhamistische Schule, was Denifle, Minges, Jos. Klein u. a. in Bezug auf Thomisten und Skotisten geleistet haben: wie wenig allgemeine Sätze über den Semipelagianismus der Spätscholastik berechtigt sind. L.

228. K. Thieme, Zu den neuesten Problemen der lutherischen Rechtfertigungslehre: ZThK 6 (1925) 351—381. — Th. nimmt hier Stellung zu verschiedenen Fragen, die augenblicklich die lutherischen Theologen sehr beschäftigen, und zwar vor allem gegen Holl und Barth und deren Schüler. 1. Fragen betreffs der Bedeutung Christi für Luther. Das Fundament der Gnadengewißheit ist für Luther die äußere Wirklichkeit des Gottmenschen, nicht eine unmittelbare göttliche Erleuchtung. In der Stellung zur Frage: Ist das göttliche Rechtfertigungsurteil analytisch oder synthetisch? kommt bei Holl das Interesse an der Rechtfertigung aus dem Glauben allein nicht zu seinem vollen Recht. Er übertreibt die „unio

mystica“ mit Christus in der Rechtfertigungslehre des Reformators, während andererseits Gogarten nicht minder übertreibt, wenn er sagt: „Man kann sich Luthers Verhältnis zu Christus nicht unmystisch genug vorstellen.“ 2. Fragen betreffs der Bedeutung des Glaubens. Luthers Glaube ist mit stärkstem Affekt verschmolzen, ist Christuserlebnis, also nicht bloßer „Hohlraum“ (Karl Barth) oder „reine Sachlichkeit“ (Brunner). Th. hält es mit Elert, der gegen Holl und Hirsch mit ihrer „gratia irresistibilis“ oder Alleinwirksamkeit Gottes für die menschliche Willensfreiheit eintritt. Wohl mit Recht sieht Pater Przywara stürmische Prädestinationskämpfe heraufziehen. Nach Luther gibt der rechtfertigende Glaube ein neues Herz, also durchaus eine Qualitätsänderung des Menschen. 3. Fragen, welche die ethische Seite der Rechtfertigung betreffen, besonders durch Ottos Scheidung von Rationalem und Irrationalem in der Religion aufgeworfen. Th. faßt Gott als „heilige Liebe“, als „väterliche, göttliche Güte und Barmherzigkeit“, wobei „göttliche“ den Einschlag des Numinosen enthält. Gegen Rade wird betont, daß Luther den Primat der religiösen Betätigungen vor den sittlichen vertrat: „Gott und die Seele“, wie bei Augustin und Bernhard. L.

229. P. Sprenger, *Vivificatio* nach Paulus und deren Bedeutung und Wert für die evangelische Rechtfertigungslehre. Ein systematisch-theologischer Versuch. (76 S.) Leipzig 1925, A. Deichertsche Verlagsbuchh. — Biblische und dogmatische Theologie sollen hier verbunden werden. Bei Paulus wird die „vivificatio“ 1. als Glaubensinhalt, 2. als gegenwärtiges Glaubenserlebnis behandelt. Melancthon und Calvin sind die zwei reformatorischen Haupttypen. Ersterer versteht unter „vivificatio“ stets die psychische Wandlung, die große Freude als Wirkung des Evangeliums auf den Menschen. Calvin versteht darunter das neue sittliche Leben. Die Absicht der Reformatoren war richtig, aber ihre Deutung oft nicht genügend oder falsch. Reformatorische Einseitigkeit muß überwunden werden. Das Erwachen des Wunsches, um Christi willen von Sünde frei zu werden, um andern ein Segen sein zu können, bedeutet schon an sich „mortificatio“ und „vivificatio“. Zum Schluß folgt eine Auseinandersetzung mit der Psychologie und ihren Ansprüchen gegenüber der Dogmatik. — Wie nicht anders zu erwarten, wird der ungeschriebene protestantische „Index librorum prohibitorum“ aufs gewissenhafteste beobachtet: das Literaturverzeichnis ist absolut katholikenrein. Um so unbefangener kann S. 54 die „Feststellung“ gemacht werden, daß bis zu den Reformatoren „der Begriff ‚vivificatio‘ eine wesentliche Bedeutung nie gehabt hat“. Verfasser ist mit Recht der Meinung, die Botschaft von Sündenvergebung habe keinen Sinn, wenn nicht daneben oder als darin enthalten die Sündenbefreiung tritt. Sein letztes Ziel ist: „Zusammenschau von ‚justificatio‘ und ‚vivificatio‘“ (16). Daß der katholischen Theologie von jeher die Rechtfertigung in der Verleihung eines übernatürlichen Lebensprinzips, also in einer „vivificatio“ bestand, worüber sich schon in der Hochscholastik die eingehendsten Untersuchungen finden, scheint Verfasser nicht zu wissen, oder er läßt sich dadurch wenigstens nicht in seiner oben genannten „Feststellung“ stören. Mit der griechischen Akzentlehre steht er offensichtlich auf gespanntem Fuß. L.

230. A. Żychliński, *De supernaturali vitalitate gratiae sanctificantis virtutumque infusarum quaestio brevis: DivThom(Fr) 3 (1925) 445—452.* — Zur Diskussion steht die Frage: Hat die Vitalität unserer übernatürlichen Handlungen als ihre einzige Quelle die aus der Vitalität der Seele herführende natürliche Vitalität der Seelenfähigkeiten, oder besagt sie eine eigene übernatürliche Vitalität, die sich aus einer übernatürlichen Vitalität der heiligmachenden Gnade herleitet? Verteidiger der ersteren Ansicht sind u. a. Balt. Navarrete und Paulus Nazarius. Doch überwiegt bei den Thomisten die andere Meinung. Zu Gunsten derselben werden Texte des

hl. Thomas mit Erläuterungen von Gotti und Godoy, ferner die Autorität anderer Theologen, insbesondere Vinz. Ferre und Scheeben, endlich theologische Vernunftgründe angeführt. Die eingegossenen Tugenden haben eine eigene übernatürliche Vitalität, folglich auch die heiligmachende Gnade. Die Natur eines übernatürlichen Akzidens steht damit nicht im Widerspruch. L.

231. O. Faller, Griechische Vergottung und christliche Vergöttlichung. (De Graecorum et Christianorum Deificatione): Greg 6 (1925) 405—435. — Die griechische Vergottungslehre wurzelte in der Vermenschlichung der Götter und im Totenkult. Sie äußerte sich vor allem im Mysterienwesen und in der Philosophie (Plato, Kyniker, Aristoteles, Stoiker, Epikur, Philo, Neuplatoniker). Die christliche Vergöttlichungslehre geht auf die im A. T. gelehrt Gottebenbildlichkeit des Menschen zurück. Von Anfang an (Matth. 5, 48) erhebt sie die Forderung der Verähnlichung mit Gott durch ethisches Vollkommenheitsstreben. Die sakramentale Vergöttlichung ist grundverschieden von der magisch gewirkten Vergottung der heidnischen Mysterien. Kein größerer Gegensatz ist denkbar „als der zwischen der Mysteriennacht von Eleusis und der Osternacht in Rom“ (424). Paulus und Johannes zeigen geringe Spuren einer Übertragung der heidnischen Mysteriensprache auf die christliche Lehre. Erst Justin wendet den Ausdruck $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ auf den vergöttlichten Menschen an. Im Kampf gegen den beinahe fatalistischen Vergöttlichungsglauben der Gnostiker setzt mit Irenäus die systematische Ausbildung der Vergöttlichungstheologie ein. Klemens von Alexandrien nimmt mit Bewußtsein alles ihm brauchbar scheinende aus griechischer Philosophie und Mysteriensprache in die christliche Redeweise hinüber. Aber gerade bei ihm sind die gewaltigen Unterschiede klar zu erkennen. Alles Mythische und Zaubhafte, alle Makeln des Polytheismus und Pantheismus sind abgestreift. Der Vergöttlichungsprozeß beginnt nach Klemens in der Taufe, wird gefördert durch die „göttliche Nahrung“ der Eucharistie und verlangt als sittliche Leistung die ethische Vergöttlichung durch ethischen Anschluß an Christus. Nur dies führt zur endgültigen Vergöttlichung dessen, „der ein Gott sein wird“. Ps. 81 gab die Berechtigung, dem Schlagwort $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ der heidnischen Philosophie christlicherseits dasselbe zündende Wort entgegenzustellen. Die christliche Vergöttlichungslehre wächst organisch aus den Grundwahrheiten des Christentums heraus und wäre herausgewachsen, auch wenn es niemals griechische Mysterien und griechische Philosophie gegeben hätte. L.

232. A. Mitterer, Die sieben Gaben des Heiligen Geistes nach der Väterlehre: ZKathTh 49 (1925) 529—566. — Die Väter entnahmen ihre Lehre dem klassischen Text Is. 11, 2 f. und einigen andern Schriftstellen (z. B. Zach. 4, 2 und Offb., die sieben Geister). Eingehender werden Augustin, Gregor der Große und Maximus der Bekenner besprochen. Ergebnisse: Die sieben bei Isaias aufgezählten Dinge sind nach den Vätern Einwirkungen des Heiligen Geistes, haben eine gewisse Ähnlichkeit mit den Charismen und besonders mit den Tugenden, denen sie vielleicht identisch sind. Sie ruhen zunächst und mit Vorzug auf Christus, sodann aber auch auf seiner Kirche und auf allen lebendigen Gliedern seines mystischen Leibes, sind also mit dem Gnadenstand verbunden. Alle Väter finden bei Isaias eine Siebenzahl, und Hieronymus bezeugt, daß auch die Juden von einer Siebenzahl der Gaben des Heiligen Geistes redeten (trotzdem der massoretische Text eine Sechszahl nahelegen könnte). Die Siebenzahl soll zunächst die Fülle des Heiligen Geistes und seiner Gnadenwirkungen ausdrücken. Neben dieser allgemeinen Deutung findet sich, aber nicht einmütig, eine spezifische, die eine besondere Klasse von sieben unter sich artverschiedenen Gaben beim Propheten ausgesprochen sieht. Von Alexandrien (Klemens und Origenes) ausgehend, wurde diese Auffassung von den vier großen lateinischen

Vätern ausgebildet, am kühnsten von Ambrosius. Doch wurde ihr von antiochenisch gerichteten Exegeten widersprochen, die hier das richtigere hermeneutische Verfahren vertreten. Einen einmütigen Väterkonsens über die spezifische Siebengabenlehre und die entsprechende Erklärung von Is. 11 kann man somit wohl nicht mit Recht behaupten. L.

233. Guy de Broglie, *De la place du Surnaturel dans la Philosophie de saint Thomas*: *RechScRel* 14 (1924) 193—246 481—496. — Thomas führt C. gent. 3, 50 aus dem Prinzip: „Desiderium naturale nequit esse inane“, den philosophischen Beweis dafür, daß das letzte Ziel des Menschen in der seligen Gottesschau bestehe. Die Möglichkeit der Gottesschau durch den geschaffenen Verstand läßt sich in der Tat aus dem Seligkeitsverlangen metaphysisch beweisen. Zum Wesen eines jeden geschaffenen Geistes gehört es, zwar bestimmt abgemessene Kräfte zur Tätigkeit, aber unbegrenzte Wünsche zum Empfangen zu haben. Gott kann mit voller Freiheit das Ziel bestimmen, entweder das den Kräften entsprechende oder aber das den weitergehenden Wünschen entgegenkommende. Mit der Vernunft beweisen läßt sich nur, daß die Verwirklichung des natürlichen Sehns, Gott zu schauen, innerlich und äußerlich absolut möglich ist, daß sie in sich nicht absurd ist und daß auch jenes „Agens“ existiert, das sie schenken könnte. Jeder Potenz muß ein Akt entsprechen; das beweist der Begriff der Potenz und der Begriff des Universums. Die scheinbaren Widersprüche bei Thomas lösen sich auf, sobald man unterscheidet: Als „desiderium absolutum et efficax“, als „voluntas completa“, geht der „appetitus naturalis“ nur auf die mit den natürlichen Kräften erreichbaren Güter. Doch als „incompleta voluntas“, als „inefficax velleitas“ geht er weiter, und zwar auf die Anschauung Gottes. Zu diesem höchsten Gut ist die Natur wesentlich geneigt; indes kann es gerade wegen seiner unvergleichlichen Vorzüglichkeit nur reine Gnadengabe Gottes sein. Wenn Gott uns die Liebe dazu einflößt, verpflichtet er sich noch nicht, seine Allmacht uns zur Erreichung desselben zur Verfügung zu stellen. Die beste Formel hat Thomas *In Boeth. de Trin.* q. 6, a. 4 ad 5. Damit ist nicht gesagt, daß wir die Möglichkeit aller übernatürlichen Mittel erkennen können. Bedeutende Autoritäten erklären Thomas in dieser Weise, zumal Ferrariensis. Heutzutage ist freilich eine andere Erklärung verbreiteter. L.

234. R. Mulard, *Désir naturel de connaitre et vision béatifique*: *RevScPhTh* 14 (1925) 5—19. — Wie zu erwarten, blieben die Ausführungen de Broglies nicht ohne Widerspruch. M. mag nicht annehmen, daß Kajetan und viele andere den Meister so mißverstanden haben. Daß Thomas sich öfters anders ausdrückt als seine späteren Erklärer, ist aus der Verschiedenheit der Gegner leicht verständlich. Diese bekämpften Irrtümer, welche den Abstand zwischen Natur und Übernatur leugneten oder verringerten. Thomas widerlegte arabische und jüdische Philosophen, nach denen Gott der niedrigsten Intelligenz, der menschlichen, völlig unzugänglich war. C. gent. 1. 1—3 ist apologetisch, nicht eigentlich philosophisch. An den Stellen, die Schwierigkeiten machen, handelt es sich gar nicht um den Gegensatz von Natur und Übernatur. Wenn Thomas auch C. gent. 3, 57 in einer summarischen Zusammenfassung vom natürlichen Verlangen, die göttliche Substanz zu schauen, redet, so ist das gemäß 3, 51 zu verstehen: „pervenire ad divinam substantiam intellegendam“. Der geschaffene Geist will durch die zweiten Ursachen hindurch bis zur ersten Ursache selbst vordringen. Thomas stellt einfach mit Aristoteles das natürliche Verlangen zu wissen, d. h. aus den Ursachen zu erkennen, fest. Wenn die Offenbarung uns nun belehrt, daß diesem Verlangen in höherer Weise, durch die Anschauung Gottes, Genüge getan werden soll, so kann die Philosophie dagegen nichts einwenden. Sie stellt nur das natürliche Verlangen in communi fest, ohne die Art der Befriedigung zu bestimmen.

Gegen De Broglie spricht namentlich De ver. q. 22, a. 7. Oft, so 1, 2, q. 3, a. 8, setzt Thomas als Theologe die Glaubenswahrheit von der Bestimmung zur Anschauung Gottes schon voraus. L.

235. G. de Broglie, Sur la place du Surnaturel dans la Philosophie de saint Thomas. Lettre à m. l'abbé Blanche: RechScRel 15 (1925) 5—53. — De Br. verteidigt sich hier gegen die Kritik, die Abbé Blanche (RevPh 1924, 444—449) an seiner Thomaserklärung geübt hatte. Er betont aufs neue die Unterscheidung des vollen, absoluten Wollens und der bloßen bedingten Velleität. Letztere vermag auch zu gewissen Handlungen zu bewegen; ersteres setzt voraus, daß die Erreichung des Zieles irgendwie in unserer Macht steht. Jene Zweiteilung unseres Strebens hat ihr Analogon im Erkennen: „Cognoscere“ kann bedeuten: eine der Natur des Gegenstandes proportionierte „forma intellegibilis“ im Geiste haben (quid est) oder etwas nur irgendwie zum Terminus des Erkenntnisvermögens haben. Thomas will nur ersteres ausschließen, wenn er leugnet, die Natur könne das übernatürliche Ziel auch nur denken. Es folgen sehr zur Kritik herausfordernde Ausführungen über die „perception expérimentale“ und den „contact savoureux, direct et réel“ des natürlichen und entsprechend des übernatürlichen Zieles, wodurch ein ernstes Ins-Auge-Fassen des betreffenden Zieles erst möglich werden soll. Nur die Offenbarung kann die Tatsächlichkeit des übernatürlichen Zieles kundtun, und es muß außerdem noch die eingegossene Tugend des Glaubens hinzukommen, um durch eine „perception expérimentale“ dieses Ziel als das unsere zu erkennen, die notwendige Vorbedingung, um nach ihm durch übernatürliche Tugendakte zu streben. Die Spezifikation der übernatürlichen Erkenntnis- und Willensakte bleibt durchaus gewahrt. Hier wird von der „prima Veritas“ als Formalobjekt des Glaubens in einer mysteriös-unfaßbaren Weise geredet, die sich sehr zu ihren Ungunsten von der begrifflich klaren Ausführung des Vatikanums unterscheidet. Die Beweisführung aus „Contra gent.“ wird aufrecht erhalten. Buch 1—3 sind Philosophie in apologetischer Absicht mit gelegentlichen theologischen Ergänzungen. Die Abhandlung über die Glückseligkeit ist Kern und Stern des dritten Buches, daher ohne Frage philosophisch. Ferrarisenis und Kajetan stehen hier in unversöhnlichem Gegensatz. Spätere Thomisten haben einen unzusammenhängenden Kompromiß versucht. L.

236. G. de Broglie, Autour de la notion thomiste de la Béatitude: ArchPh 3, 2 (1925) 55—96. — Auch hier werden die gleichen, schon aus den RechScRel bekannten Anschauungen als einzig berechnigte Deutung der Lehre des hl. Thomas entwickelt. Der thomistische Begriff der vollen Seligkeit enthalte auch die Befriedigung aller Velleitäten, einschließlich der „visio Dei“. Der Parallelismus in der Zweiteilung unseres Erkennens und unseres Strebens wird weiter ausgeführt. Unsere Behauptungen gehen über unser begriffliches Erkennen hinaus. Jede absolute Behauptung schließt ohne weiteres die Behauptung der Existenz der integralen Wahrheit ein, in der alle fragmentarischen Wahrheiten geeint werden. Ausdrücklich wird die erste Wahrheit freilich erst nach den Geschöpfen erkannt. Absolut volle Befriedigung gewährt dem Verstande nur das Schauen der ersten Wahrheit. Auf diese Velleität kann er nicht verzichten. Thomas kennt nicht jene volle natürliche Seligkeit, von der Kajetan und viele Molinisten reden. Der Selige hat freilich auch noch Velleitäten nach höheren Graden der Seligkeit; doch das ist kein Hindernis der vollen Befriedigung, da er im Besitze jenes höchsten Gutes ist, das die Gegenstände aller besondern Wünsche eminenten enthält. Sodann liebt er Gott ungleich mehr als seine eigene Seligkeit. Contra gent. 3, 50 ist philosophische Beweisführung, fragt aber nicht nach der Absicht Gottes, sondern nur nach dem innern Zweck unseres Lebens. Aristoteles behandelt die Frage nach dem letzten Ziel

bloß psychologisch, Thomas dagegen in platonischer Metaphysik. In einer dem „argumentum ex gradibus“ verwandten philosophischen Beweisführung weist er nach, daß das volle Glück, die Anschauung Gottes, ein in sich denkbare und möglicher Gegenstand ist. In der Lösung möglicher Anwendungen wird der Begriff des bedingten Wollens und der Velleität genauer untersucht und betont, daß ein metaphysischer Beweis, in sich betrachtet, niemals bloße Probabilität bietet. L.

237. P. Lozano, *Naturaleza afectiva de la visión beatífica según Santo Tomás: CiencTom* 31 (1925) 321–347. — In früheren Abhandlungen hatte L. die Lehre des hl. Thomas erklärt, die Theologie fasse in höherer Einheit alle Vollkommenheiten zusammen, die den spekulativen und die den praktischen Wissenschaften eignen (siehe besonders S. th. 1, q. 1, a. 4 und 5). Unter der gleichen Rücksicht wird jetzt die Ansicht des Englischen Lehrers von der beseligenden Gottesschau untersucht, und das Ergebnis ist das gleiche: Die „visio beatifica“ ist im vollsten Sinne affektiv und praktisch, natürlich ohne aufzuhören, die reinste Beschauung zu sein (323). In Form eines Kommentars zu S. th. 1, 2, q. 4, a. 4 wird ausgeführt: Ein Erkennen, das in wesentlichen Beziehungen zu einer vorausgehenden, begleitenden und folgenden Rektifikation des Willens steht, ist ein durchaus affektives und praktisches Erkennen. Weil unter allen irdischen Erkenntnisarten die mystische Beschauung der seligen Gottesschau am nächsten kommt, werden die Erfahrungen der Mystiker, insbesondere des hl. Johannes vom Kreuz, zur Bestätigung herangezogen. Mit De Medina ist zu sagen: „Visionem beatam esse eminenter practicam et speculativam“ (346). L.

238. P. Charles, *Le concile du Vatican et l'acte de Foi: NouvRevTh* 52 (1925) 513–537. — Der Aufsatz handelt vorwiegend von dem irigen System, das dem Konzil der Anlaß zu seiner Lehre vom Glaubensakt wurde. Wie kam Hermes infolge seiner persönlichen Entwicklung zu seiner Auffassung? Darlegung dieser Lehre, ihre Verurteilung durch Gregor XVI., die vergeblichen Bemühungen seiner Anhänger, die Verurteilung rückgängig zu machen. Hermes hat nicht in rationalistischer Weise die Glaubensgeheimnisse innerlich evident machen wollen; er kam vielmehr durch ein höchst eigenartiges indirektes Verfahren mit Hilfe von Postulaten der praktischen Vernunft zu seinen „nötigen Gründen“. Die Kirche lehrt gegen Hermes: Die Gnade des Glaubens ist nicht allein „une force de rectitude dans la conduite“, sondern auch „une lumière intime dans l'esprit“. Wie sie das ist und in welcher Weise sie wirkt, das mögen die Theologen zu erforschen suchen. — Seite 535 wird irrtümlicherweise Kleutgen statt Denzinger als Verfasser des Werkes „Vier Bücher von der religiösen Erkenntnis“ angegeben. L.

239. D. Chenu, *Pro fidei supernaturalitate illustranda: Xenia thomistica* 3 (1925) 297–307. — Abälard ist zwar kein eigentlicher Rationalist, aber hat zwischen äußerer Kreditabilität und innerer Intelligibilität der Glaubenswahrheiten nicht zu unterscheiden gewußt. Auf ihn geht die Unterscheidung eines doppelten Glaubens zurück. Wilhelm von Auxerre hebt die Übernatürlichkeit des Heilsglaubens scharf hervor. Eine Bekräftigung dieses Glaubens oder eine Förderung zu ihm hin erblickt er in der „fides informis“ (= „fides acquisita“). Jetzt wurde dieser Dualismus in der Lehre vom Glauben ziemlich allgemein. Ansehen verliert ihm der Text aus Joh. Damascenus, *De fide orth.* 4, 10. Die bekannte Ausführung der *Summa theologiae* des Alexander Hal. über das Verhältnis von „fides acquisita“ und „infusa“ wird diesem abgesprochen. Es sei eine Amplifikation der von Philipp de Greve in seiner *Summa* vorgetragenen Lehre. Albert der Große hat die Lehre von dem doppelten Glauben reduziert und die „fides acquisita“ wenigstens „implicite“ verworfen. Thomas hat dies vollendet. Die aristotelische Metaphysik mit ihrer Lehre von der Spezifikation der *Habitus*

durch das Objekt ermöglichte ihm, das der Substanz nach Übernatürliche von allem, was zum Bereich der natürlichen Vernunft gehört, scharf zu unterscheiden, während die augustinische Psychologie seiner Vorgänger stets die Tendenz hatte, diese Grenze zu verwischen. Die Unterscheidung des klassischen Textes S. th. 2, 2, q. 1, a. 4 ad 2 offenbart die Originalität und Tiefe des Aquinaten. Wilhelm von Paris hatte die gleiche Unterscheidung bloß materiell und ohne wirkliches Verständnis ihres Sinnes. L.

240. H. Lang, Verstand und Glaubensakt nach Thomas von Aquin: ThQschr 105 (1924) 192—225. — Anschließend an die Kontroverse Adam-Stufler über den Gewißheitsgrund des göttlichen Glaubens untersucht L. die Lehre des hl. Thomas. Seine Erklärung stimmt Adam darin zu, daß bei jemand, der den eingegossenen Glaubenshabitus besitzt, die natürlichen Glaubwürdigkeitsmotive zeitlich und psychologisch nicht das erste sein können. In der logischen Ordnung der Teilakte des Glaubensvorganges bleibe freilich die natürliche Erfassung Gottes das erste (215 f.). Die klassische Thomasstelle 2, 2, q. 1, a. 4 ad 2 deutet L. anders als Stufler, Gardeil und die vatikanischen Theologen. „Eine natürliche Evidenz der Offenbarungstatsache leugnen wir also“ (219). Stufler habe Adam mißverstanden, wenn er annimmt, daß dieser die Gewißheit „von einem gemütsmäßigen Erleben unmittelbarer Inspiration“ ableite. „Dazu kommt Stufler, indem er objektiven Gewißheitsgrund und subjektives Gewißheitsgefühl zusammenwirft. Adam scheint nicht unschuldig an diesem Mißverständnis.“ L.

241. L. Houtepen, De rol van den wil in de Geloofsact: StudCath 1 (1924/25) 297—306. — Im Anschluß an Thomas wird dargestellt: 1. Die Tatsache, daß der Wille mitunter eine feste Zustimmung zustande bringt; 2. die psychologische Erklärung und 3. die kritische Rechtfertigung dieser Tatsache. Der Wille kann die feste Zustimmung befehlen, wenn diese ein Gut für den Menschen ist. Sie ist aber unter Umständen ein sittliches und auch ein nützliches Gut. Wenn eine Wahrheit bzw. beim Glaubensakt die Glaubwürdigkeit des Zeugen so evident ist, daß ein Zweifel mit Evidenz als unvernünftig erkannt wird, dann ist der Wille berechtigt oder auch verpflichtet, die feste Zustimmung zu befehlen. Diese Lehre hält die rechte Mitte zwischen dem Antiintellektualismus und einem übertriebenen Intellektualismus. L.

242. J. Klein, Der Glaube nach der Lehre des Johannes Duns Scotus: FranzStud 12 (1925) 184—212. — Scotus faßt den Glaubensakt viel strenger intellektualistisch als Thomas. Nicht der Wille ist die Wirkursache, sondern das wirklich gegenwärtige Objekt ruft auf intellektuelle Weise die Zustimmung hervor. Ist nach Thomas die Wahrhaftigkeit des Zeugen der Zustimmung Grund, so will Scotus dies nur für den erworbenen Glauben gelten lassen. Für den eingegossenen zieht er die Theorie vor, daß Gott nicht durch seine offenbarende Ursächlichkeit, sondern als das Urobjekt, in dem alle andern Wahrheiten enthalten sind, das eigentliche Ziel der Glaubenszustimmung ist. Von diesem Urobjekt, von der Essenz Gottes selbst, strahlt erleuchtend eine gnadenhafte Generalinfluenz aus und weckt im geschöpflichen Intellekt, der durch den eingegossenen Glaubenshabitus für diese aktuellen Gnaden empfänglich gemacht ist, den übernatürlichen Glaubensakt. Der Habitus ist also nicht wie bei Thomas Empfangsstation für unsere geschöpflichen Willenskommandos, sondern für die erleuchtende übernatürliche Generalinfluenz Gottes. Dadurch, daß der Intellekt Gott selbst als Urobjekt ergreift, wird er von ihm selbst ergriffen, indem das Erstobjekt durch seine Gegenwart auf ihn einwirkt. Der Intellekt braucht sich somit auch nicht auf seine eigene matte Zwischenerwägung: dies ist geoffenbart, also wahr, zu stützen. Scotus ist frei von jedem Pelagianismus und Semi-pelagianismus, ja er ist „der Fundamentator des späteren Thomismus“. L.

243. St. v. Dunin-Borkowski, Der übernatürliche Glaubensakt nach seinem seelischen Aufbau: *StimmZeit* 109 (1925) 281—293. — In Band 108 (433—447) hatte der Verfasser den natürlichen echten Glauben an das menschliche Zeugnis psychologisch untersucht und ihn als einen in Aufbau und innerer Schichtung ungemein verwickelten Akt festgestellt. Hier werden nun die Ergebnisse jener Untersuchung auf den übernatürlichen Glaubensakt angewandt, der die gleiche psychologische Struktur aufweist. Die Gnade hat noch die besondere Aufgabe, in der Endzustimmung eine Festigkeit über alles hervorzubringen, indem sie im Willen ein ganz anders geartetes und ungleich größeres Vertrauen auf den göttlichen Zeugen hervorruft. — Auch wer lieber bei der um vieles einfacheren Glaubensanalyse von Pesch-Billot stehen bleibt, wird doch dankbar die zahlreichen und wertvollen Anregungen empfangen, welche die geistvolle und psychologisch bedeutsame Arbeit bietet, namentlich zur schärferen Unterscheidung des reinen Autoritätsglaubens von jeder Art von Wissen und zur Beleuchtung der gewöhnlich übergangenen Frage, weshalb man sich Gott gegenüber nicht mit der Anerkennung des Offenbarungsinhaltes durch das Zeugniswissen begnügen darf, sondern zur Leistung des echten Glaubens verpflichtet ist.

L.

244. K. Eschweiler, Die zwei Wege der neueren Theologie. Georg Hermes—Matth. Jos. Scheeben. Eine kritische Untersuchung des Problems der theologischen Erkenntnis. gr. 8° (337 S.) Augsburg 1926, Filser. M 8.— Das Buch, das uns kurz vor Redaktionsschluß zugeht, ist vom wissenschaftlichen Standpunkt aus durchaus abzulehnen. Eine Begründung dieses Urteils muß dem nächsten Heft vorbehalten bleiben.

L.

245. M. Pribilla, Zur dogmatischen Beurteilung des Glaubenszweifels: *StimmZeit* 109 (1925) 173—187. — Zur Behandlung steht die Frage, „ob das Vatikanische Konzil entschieden habe, daß kein Katholik, der unter dem Lehramt der katholischen Kirche den Glauben angenommen hat, ohne schwere Schuld seinen Glauben bezweifeln oder aufgeben könne“ (173). Der Verfasser vertritt die Auffassung, die Akten des Konzils (175 ff.) sowie der Wortlaut der vatikanischen Entscheidung (178 ff.) forderten eine Verneinung dieser Frage. Zur Bekräftigung werden einige allgemeine Erwägungen, unter anderem die ethisch und theologisch harten Folgen der entgegengesetzten Stellungnahme, beigefügt (182 ff.). Abschließend bemerkt der Verfasser, daß die im Kanon 1323 § 3 CIC. aufgestellte Norm jeden katholischen Theologen zwingt, mit einem klaren „Nein“ auf die Frage nach der Tatsache der Dogmatisierung der betreffenden Lehre durch das Vatikanische Konzil zu antworten. — Der Artikel führt eine Reihe beachtenswerter Momente an; die Streitfrage selbst bringt er aber nicht zum Abschluß; denn auf Grund der Akten des Vatikanischen Konzils und auf Grund des Wortlautes seiner Entscheidungen läßt sich mit weit größerer Wahrscheinlichkeit zeigen, daß eine authentische Stellungnahme des Konzils im Sinne der Bejahung einer persönlichen Schuldhaftigkeit stattgefunden hat. Die Rechtsnorm des Kanon 1323 § 3 („*Declarata seu definita dogmatice res nulla intelligitur, nisi id manifeste constiterit*“) ist ferner für die Lösung der rein historischen Tatsachenfrage der einmal stattgefundenen oder nicht stattgefundenen Dogmatisierung nicht entscheidend. Abgesehen von andern Gründen, ergibt sich das schon aus einer einfachen Überlegung. Denn auch bei wirklich stattgefundenener Definition könnten über diese rein historische Tatsache später Unklarheiten und Meinungsverschiedenheiten entstehen; gewiß nicht so, daß deshalb die historische Tatsache in sich irgendwie eine andere würde, wohl aber so, daß für viele diese Tatsache der Dogmatisierung nicht mehr „offenbar feststeht“ („*manifeste constiterit*“). Es wäre sicher verfehlt, wollte sich jemand unter diesen Umständen zur Lösung der rein historischen Tatsachenfrage auf den Rechtssatz des Ka-

non 1323 § 3 berufen und damit beweisen, daß die Dogmatisierung nie stattgefunden habe und von jedem katholischen Theologen in Abrede gestellt werden müsse.

Hürth.

246. Franciscus Marín-Sola O. P., Proponitur nova solutio ad conciliandam causalitatem physicam sacramentorum cum eorum reviviscentia: DivThom(Fr) 3 (1925) 49—63. — Der Taufcharakter ist physisch veränderlich und empfängt durch jene Sakramente, die wiederaufleben können, jedesmal eine physische Veränderung („*modificatio physica*“), die dem Taufcharakter ebenso lange anhaftet, als die betreffenden Sakramente überhaupt wiederaufleben können: bei Buße und Eucharistie kommt sie also gar nicht oder doch nur für ganz kurze Zeit zustande; bei der Kranken- ölung dauert sie bis zur Genesung von der schweren Krankheit, bei der Ehe bis zur Lösung des Ehebandes, bei Firmung und Weihe bis zum Lebensende. Wenn das unfruchtbar empfangene Sakrament nun wirklich wieder auflebt, so verwendet Gott jene physische, dem Taufcharakter eingeprägte Modifikation als physisches Werkzeug zur physischen Hervorbringung der Gnade.

Umberg.

247. B. Durst O. S. B., De characteribus sacramentalibus disquisitione methodologico-speculativa: Xenia Thomistica 2 (1925) 541—581. — Weit über Thomas hinausgehend verlangt der Verfasser zur „*expositio scientifica completa*“ theologischer Sätze ein Dreifaches: 1. Darlegung der „*regula fidei proxima*“, d. h. wissenschaftlich genaue und zuverlässige Darstellung der Kirchenlehre über den Lehrsatz mit Angabe der „*qualificatio*“; 2. Darlegung der „*regula fidei remota*“, d. h. Darstellung der betreffenden Lehre in Schrift und Überlieferung, und zwar, wo nicht apologetische Zwecke verfolgt werden, im Lichte der Kirchenlehre, so daß ersichtlich wird, wie sich die Lehre, wenn sie von Christus oder den Aposteln nur in ihrem Keime vorgetragen wurde, unter dem Beistand des Heiligen Geistes zur gegenwärtigen Klarheit entwickelt hat; 3. spekulative Vertiefung und Verarbeitung der Offenbarungslehre. — In Anwendung der drei Forderungen, die an jede „*expositio scientifica*“ theologischer Sätze zu stellen sind, auf die Lehre vom dreifachen Charakter wird 1. der Sinn der tridentinischen Definition auseinandergesetzt (wobei wohl zu unrecht „*spirituale*“ in dem uns geläufigen Sinne gefaßt wird) und auch erklärt, worin des weiteren die Theologen übereinstimmen und auseinandergehen; 2. im Lichte der „*regula fidei proxima*“ wird dann auf die keimartige Darbietung der Lehre in Schrift und ältester Überlieferung hingewiesen und ihre Weiterentwicklung gestreift; 3. endlich werden die Ergebnisse auf Grund von einigen Äußerungen des hl. Thomas, die bereits Gemeingut der Theologie geworden, spekulativ verarbeitet und weitergeführt: Am „*sacerdotium Christi*“ (eigentlichst ausgeübt durch den Kultus des „*sacrificium reale*“ am Kreuz, in welchem all seine vorausgegangenen Kultakte, die „*sacrificia spiritualia*“ [= gute Werke] — auch das reale Coenaopfer — satisfaktorisch in „*actu secundo*“ wurden) nehmen die Menschen teil „*improprie*“ durch den Taufcharakter, „*magis proprie*“ durch den Weihecharakter; diese verleihen ihnen eine besondere Befähigung durch Empfang oder Spendung der Sakramente sowie durch Teilnahme oder Darbringung des Meßopfers in Vereinigung mit Christus (als dem „*agens principale*“) und seiner Kirche (als einem „*agens ministeriale*“) das große Opfer Christi, den einzig gottgefälligen Kultus, dem himmlischen Vater (wenigstens interpretative) ministerialiter anzubieten und so die Verdienste Christi sich oder andern „*ex opere operato*“ zuzuwenden. Während die auf Grund des Taufcharakters erfolgende Anbietetung des „*cultus Christi*“ an Gott jene Gnaden erwirkt, deren der Mensch in seinem Privatleben bedarf, gewinnt die auf Grund des Firmcharakters geschehende Aufopferung jene Gnaden, die zum öffentlichen und sozialen Leben erfordert sind. Diese ganze gnadenbewirkende Tätigkeit bewegt

sich auf der Linie der moralischen Kausalität; schade, daß daneben — ganz überflüssig — noch eine physische behauptet wird. U.

248. J. Geiselmann, Kritische Beiträge zur frühmittelalterlichen Eucharistielehre: ThQschr 106 (1925) 23—65. — Das Fragment „De corpore et sanguine Domini“ (ML 118, 815), das bisher Haymo von Halberstadt († 853) zugeschrieben wurde, stammt aus dem 11. Jahrhundert. Seine Transsubstantiationslehre setzt die Berengarsche Kontroverse voraus. — Ebenso ist der bisher dem Ratherius von Verona († 974) zugeschriebene Brief über die Art der Wandlung (an Patrik; Migne 136, 646) in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts entstanden. Browe.

249. O. Lutz, Die Notwendigkeit der heiligen Eucharistie nach M. de la Taille: ZKathTh 49 (1925) 42—61. — Gegen die These M. de la Tailles, daß der Empfang der Eucharistie wenigstens „in voto“ allen Menschen „necessitate mediæ“ zum Heile unerlässlich sei und tatsächlich schon in oder vor der Taufe statfinde, wird geltend gemacht, daß De la Taille wichtige Überlieferungszeugnisse (Denzinger n. 696 698 875) gar nicht oder zu wenig beachte, die Bedeutung der Taufe für die Rechtfertigung und Eingliederung in Christus unter einseitiger Erklärung von Röm. 6, 3—7 herabdrücke und schließlich die ganze Rechtfertigung und Einverleibung der Taufintention („opus operans“) des Erwachsenen und einem durch die Taufe dem Kinde eingegossenen „desiderium habituale Eucharistiae“ („causalitas reciproca“?) zuschreibe. Umberg.

250. J. Beßler, Gregors des Großen Lehre über das Sühnopfer der heiligen Messe. — Gregorianische Messen: RottMschr 7 (1924/25) 16—21. — Das Meßopfer hat nach Gregor d. Gr. sündentilgende Kraft; unerlässliche Vorbedingung ist innere Reuegesinnung. Es tilgt auch die „culpa solubilis“, d. h. die läßliche Sünde der Verstorbenen, wenn diese eine solche Reinigung diessseits durch gute Werke zu erlangen verdienten. Die sog. „Gregorianischen Messen“ sind durch Gregors Erzählung vom Mönche Justus (Dial. 4, 55) sehr in Aufschwung gekommen, führen sich aber wohl auf den altchristlichen Gebrauch zurück, für die Verstorbenen am dritten, siebten und dreißigsten Tage heilige Messen zu lesen. U.

251. A. Rohner, Die Meßapplikation nach der Lehre des hl. Thomas: DivThom(Fr) 3 (1925) 64—91. — Als ein und dasselbe Opfer wie jenes am Kreuze hat jede einzelne Messe unbeschränkte Zuwendungsmöglichkeiten „in erster Intention“. Die Zuwendung selbst hängt ab von der Willensmeinung des Priesters und der „fides et devotio“ des Gläubigen, die sich besonders durch das Meßalmosen kundgibt. Recht und Pflicht im Sinne der strengen, wenn auch nicht ausgleichenden Gerechtigkeit, die Messe nach der Meinung des Stipendiumgebers zuzuwenden, entsteht „nicht in Kraft des Stipendiums, sondern kraft des positiven Gesetzes der Kirche, welches in Hinsicht auf das Stipendium, anlässlich des gegebenen und empfangenen Stipendiums aufgestellt wurde“ (77). Die Bestimmung des CIC can. 825 n. 2: „Numquam licet eleemosynam recipere pro Missa quae alio titulo debetur et applicatur“, ist rein positiver kirchenrechtlicher Natur und hindert nicht die Applikation derselben Messe (in erster Intention) zu andern Zwecken, für welche man nicht „ex titulo iustitiae, obedientiae, voti, promissionis onerosae strictae dictae“ applizieren muß. U.

252. A. Teetaert O. M. Cap., La confession aux laïques chez Albert le Grand: EphThLov 2 (1925) 530—542. — Bei Albert hat die Laienbeicht eine Bedeutung wie bei keinem Theologen vor oder nach ihm. Er nennt sie Sakrament, nicht in dem heutigen Sinne, sondern aus seiner Theorie heraus, daß die Reue die Materie und die Gnade die Form der Beicht ist. Browe.

253. E. Hugon, Celeberrima Controversia de Materia et Forma Sacramenti Ordinis iuxta recentissima studia: DivThom(Pi) 474—482. — Nach

dem Verfasser ist im lateinischen Ritus „essentialis materia sacramenti ordinis“ ausschließlich die „porrectio instrumentorum“, weil die Kirche auf dem Konzil von Florenz in dem „dogmatischen“ „Decretum pro Armenis“ diese „traditio instrumentorum“ für die Lateiner zur ausschließlichen „materia essentialis“ bestimmt hat. Daß die Kirche hierzu die Gewalt besitzt, wird durch die Tatsache bewiesen, daß sie sich dieselbe auf einem allgemeinen Konzil bei einer dogmatischen Entscheidung beigelegt hat. Dem steht auch nicht entgegen, wenn die Kirche lehrt: sie vermöge nichts „quoad substantiam sacramentorum“; denn unter „Substanz“ ist die Substanz der „significatio“ und der „res significanda“ zu verstehen, die unverändert bleibt, ob nun als „materia significans“ die „manuum impositio“ oder die „porrectio instrumentorum“ benützt wird (479). — So wertvoll die Darlegungen des Verfassers sind, so darf doch nicht übersehen werden, daß die gegnerischen Auffassungen die vom Verfasser angeführten Gründe nicht verkannt haben und doch nicht zu der Schlußfolgerung des Verfassers gelangten. Die Streitfrage wird wohl noch weiterer Klärung bedürfen. Hürth.

254. M. Quera, El decreto de Eugenio IV para los Armenios, y el sacramento del orden: *EstudEcl* 4 (1915) 138—153 237—250. — Der Verfasser untersucht in der Hauptsache die Geltung und Tragweite des die Sakramente behandelnden fünften Kapitels im „Decretum pro Armenis“. Das Kapitel ist keine Lehrentscheidung; denn die spätere Lehre der Kirche hat die dort ausgesprochene Ansicht über die Materie und Form bei der Priesterweihe nie als endgültig und maßgebend betrachtet, ja das Konzil von Trient und vor allem die Constitutio „Apostolicae curae“ Leos XIII. deuten vielmehr an, daß in der Handauflegung das Wesen der Priesterweihe zu suchen ist. Es ist eine praktische Instruktion über die Sakramente im Sinn der Lehre, wie sie damals bei den Theologen die gewöhnlichere war. Dafür sprechen die Tatsache, daß die Lehren desselben einen verschiedenen Grad von theologischer Gewisheit haben, und auch der geringe Grad von Präzision, der an verschiedenen Stellen zu Tage tritt. Der Verfasser hat ohne Zweifel recht in der Behauptung, daß es sich nicht um Entscheidung „ex cathedra“ handelt. Weniger sicher scheint die Behauptung, daß im Dekret nur eine Übermittlung der bei den Theologen gewöhnlichen Lehre beabsichtigt sei. Die Eingangsworte des Dekretes und des fünften Kapitels sowie das ganze Verfahren weisen klar darauf hin, daß Papst und Konzil sich wenigstens bis zu einem gewissen Grade die ausgesprochenen Lehren zu eigen machen. Sollte die Lösung nicht eher zu finden sein, wenn man die in Fluß gekommene Kontroverse, welchen Sinn in der Sakramentenlehre das „salva substantia“ des Trienter Konzils hat und inwieweit Materie und Form des konkreten Ritus identisch ist mit Materie und Form des sakramentalen Zeichens, weiter verfolgte? So kann ja Stärkung der Seele durch Mitteilung des Heiligen Geistes ebensogut durch Handauflegung mit entsprechenden Worten als durch Salbung geschehen. Materie und Form sind in „ordine significationis“ in beiden Fällen die gleichen; die materielle Ritusbehandlung aber ist in „ordine actionis physicae“ in beiden Fällen verschieden. Ist das „salva substantia“ von Materie und Form des materiellen Ritus oder des „signum in ratione significationis“ zu verstehen? Pelster.

255. E. Hugon, Utrum possit Summus Pontifex delegare simplicem presbyterum ad conferendum diaconatum vel etiam presbyteratum? *DivThom(Pi)* 28 (1925) 100—104. — Die Ausführungen lehnen sich an eine Verfügung Bonifaz' IX. aus dem Jahre 1400 an, in der der Papst dem Abt von S. Ositha in London zugesteht, „ut idem Abbas et successores sui in perpetuum Abbates eiusdem monasterii existentes omnibus et singulis Canonicis praesentibus et futuris professis eiusdem monasterii omnes

minores necnon subdiaconatus, diaconatus et presbyteratus ordines statutis a iure temporibus conferre libere et licite valeant“. Da der Bischof von London gegen diese Verfügung vorstellig wurde, weil sie seiner Jurisdiktion Eintrag tue, wurde die Verfügung unter dem 6. Februar 1403 von demselben Papst in unzweideutigster Form widerrufen. — Der Verfasser führt aus, daß es sich hier entweder um ein einfaches Exemptionsprivileg, nicht um die Vollmacht zur Weihehandlung durch den Abt handle, dann bereite die päpstliche Verfügung keine dogmatischen Schwierigkeiten; oder aber diese Verfügung handle von der eigentlichen Weihegewalt. Im letzteren Falle ist der Verfasser geneigt, in ihr einen Irrtum zu erblicken und an der allgemeineren Auffassung der Theologen, daß einem einfachen Priester eine solche Vollmacht nicht erteilt werden kann, festzuhalten. Hürth.

256. J. Puig de la Bellacasa, La bula „Sacrae religionis“ de Bonifacio IX: *EstudEcl* 4 (1925) 3—19 113—137. — Die oben erwähnte Bulle Bonifaz' IX. „Sacrae religionis“ wird mit guten Gründen dahin erklärt, daß der betreffende Abt die auch schon früher andern Regularen verliehene Vollmacht erbeten und erhalten habe, die genannten Weihen nicht nur vom Ortsbischof, sondern von jedem rechtmäßigen katholischen Bischof erteilen zu lassen. Umberg.

3. Moral

257. O. Zimmermann, Vom Wesen der Vollkommenheit: *ZKathTh* 49 (1925) 387—401. — Als „vollkommen“ bezeichnet die Philosophie all jenes, dem nichts an zuständiger Gutheit fehlt. Die Vollkommenheit kann absolut (unendliche Vollkommenheit) und relativ genommen als Seins-, Tat- und Zielvollkommenheit verstanden werden, je nachdem das zustehende Sein, die zustehende Betätigung, das zustehende (rechte) Ziel als mangellos betrachtet wird. Die Theologie hat nicht einen der Philosophie entgegengesetzten Vollkommenheitsbegriff; sie nimmt diesen Begriff vielmehr in sich auf und wandelt ihn insofern um, als sie zeigt, wie die Vollkommenheit des Menschen in einer höheren Ordnung gegeben und in eben dieser Ordnung der Übernatur zu bewirken ist. Die Darstellung des Verfassers gilt, auch bezüglich der übernatürlichen Vollkommenheit, hauptsächlich der Tatvollkommenheit (Habitus und Akt). Die übernatürliche Vollkommenheit wird definiert: der übernatürliche sittliche Vorzug, kraft dessen das begnadete Geschöpf alles ihm angemessene Gute vollbringt. Dieser Vorzug kann ideal (normativ) verstanden werden (Vollkommenheit der Seligen im Himmel) oder real (erden- und lebensmöglich). Im letzten Falle besagt Vollkommenheit negativ: Meidung aller vollfreiwilligen und möglichste Meidung der halbfreiwilligen Sünden (Unterbau der Vollkommenheit), positiv: die möglichste Vollbringung alles gebotenen und geratenen sittlich Guten (Oberbau der Vollkommenheit). Diese lebensmögliche Vollkommenheit kann wieder weiter und enger gefaßt werden, je nachdem sie die gesamte sittliche Gutheit begreift oder nur deren obern und obersten Teil, als möglichste Meidung auch der halbfreiwilligen läßlichen Sünden und zugleich möglichste Befolgung der Räte (letztere im engeren und weiteren Sinne). — Die ausführlichen Darlegungen des Verfassers und der Versuch, den verschiedenen Meinungen gerecht zu werden, zeigt, daß der Begriff der Vollkommenheit in seinen Einzelheiten noch nicht von allen gleich gefaßt wird. Es läge im Interesse der Klarheit und Übersichtlichkeit, wenn sich die Zahl der Unterteilungen und Definitionen etwas verringern ließe. Sachlich müßte meines Erachtens mehr und schärfer betont werden, daß der Ausdruck Vollkommenheit auch am Platze ist und mit vollem Recht gebraucht werden kann, wo ausschließlich vom pflichtmäßigen, gebotenen sittlich Guten die Rede ist (sei es im Sinn der Unterlassung des Bösen, sei es im Sinn der positiven Übung des Guten). Hier bezeichnet Vollkommenheit

das Fehlen jeder sittlichen positiven Normwidrigkeit und ist in Gegensatz zu setzen zur Vollkommenheit als der über das Fehlen der Normwidrigkeit mehr oder weniger weit hinausliegenden (praktisch erreichbaren) positiven Normgemäßheit. Vollkommenheit als Ausschluß aller Normwidrigkeit ist die Vollkommenheit, die zuerst für jeden Christen in Betracht kommt und nach dem Zeugnis des Herrn der Weg ist, der zum Leben führt (in das doch nichts „Unvollkommenes“ eingeht). Es dürfte nicht ohne Gefahr und Bedenken sein, diese fundamentale Vollkommenheit der einfachen strengen Pflicht mehr nur so nebenher zu behandeln; das kann zu theoretisch und praktisch falscher Einschätzung dieser „Vollkommenheit der Gebote“ führen; und doch ist und bleibt sie für alle, auch die Fortgeschrittensten, der Weg zum ewigen Leben. Hürth.

258. O. Zimmermann, Die Pflicht zur Vollkommenheit: ZKathTh 49 (1925) 516—528. — Davon ausgehend, daß Vollkommenheit im weitern Sinn Gebote und Räte umfaßt, wird zunächst festgestellt, daß bezüglich alles sittlich Gebotenen und Verbotenen eine Pflicht im strengen Sinne, d. h. unter Sünde anzunehmen ist. Auch in Betreff des bloß geratenen sittlich Guten kann der innern Einstellung wie dem äußern Handeln nach unter verschiedenen Rücksichten ein pflichtmäßiges Verhalten behauptet werden, so z. B. bezüglich der Unterlassung jeder eigentlichen Verachtung der Vollkommenheit; bezüglich der Übung an sich überpflichtiger, d. h. bloß geratenen guter Handlungen, wenn sie in besondern Verhältnissen und Umständen als notwendige Mittel bezeichnet werden müssen zur Vermeidung der Sünde oder zur Vollbringung andern pflichtmäßigen Guten. Ausführlicher wird die Meinungsverschiedenheit erörtert, ob schon an und für sich die Nichtbefolgung eines Rates sündhaft sei, der einem einzelnen gegeben und von ihm als das unter den obwaltenden Umständen für ihn Bessere und Gott Wohlgefälligere erkannt wird. Der Verfasser führt die Hauptgründe der einen und der andern Auffassung an; selbst zieht er die Ansicht derer vor, die in solchem Falle die Unterlassung nicht als (läßliche) Sünde bezeichnen. H.

259. R. de Sinéty, La direction des psychopathes: RevAscMyst 6 (1925) 227—273 337—367. — Der Verfasser hebt mit Recht hervor, wie notwendig für die heutige Seelsorge eine wenigstens oberflächliche Kenntnis der psychischen Anomalien sei, da der Seelsorger in seiner Tätigkeit nur zu oft den verschiedensten Formen von geistigen Anomalien begegne. Der erste Teil der Abhandlung bringt eine gedrängte Übersicht über das ganze Gebiet der geistigen Störungen, bei denen der Verfasser zwei Gruppen unterscheidet: Psychosen und Psychoneurosen; die gebräuchliche Einteilung in organische und rein funktionelle Störungen lehnt er als nur schwach begründet ab. Die Psychosen teilt er in allgemeine und begrenzte ein. Von den Psychoneurosen werden behandelt: Hysterie, Psychasthenie, Neurasthenie. Die Freudsche Erklärung über die Entstehung der Neurosen wird abgelehnt; es heißt davon: „Ce qu'elle contient de vrai, a-t-on dit avec une juste sévérité, n'est pas neuf, et ce qu'elle présente de neuf, n'est pas vrai“ (267). — Der zweite Teil befaßt sich mit der Leitung psychopathischer Persönlichkeit und bespricht: das psychotherapeutische Verfahren im allgemeinen (338); die gebräuchlichen Hilfsmittel der seelischen Behandlung (343); die Spezialbehandlung gewisser Psychopathien (347); das vorbeugende Verfahren gegen geistige Erkrankungen (360), bezüglich dessen der Verfasser sagt: „Guérir les maladies de l'esprit est bien, les prévenir est beaucoup mieux“ (360). — Die Abhandlung bietet dem Seelsorger nicht nur kasuistisches Einzelwissen, sondern auch tieferes Verständnis der grundsätzlichen Seite dieses schwierigen Stoffes. H.

260. Th. Müncker, Zur Beurteilung sittlicher Verfehlung bei Psychopathen: BonnZThS 2 (1925) 233—259. — Der Verfasser weist an der Hand der Einzelvorgänge des normalen Willensaktes (Ziel, Motiv, Motiv-

wahl, Entschluß) die verschiedenen Hemmungen und Verkehrungen auf, die bei Psychopathen deren sittliche Verantwortlichkeit beeinflussen. Es sind widrige Einwirkungen auf die Vorstellungstätigkeit: Ausfall oder Verfälschung der Wertbetonung der sittlichen Willensziele; Einengung oder Fixierung der Motivwahl auf ein Motiv oder eine Motivgruppe, Willenschwäche oder Willenslosigkeit usw. Die Arbeit bietet reiches Material und ist geeignet, die Aufmerksamkeit des Seelsorgers auf wesentliche Punkte zu lenken, die für ein richtiges theoretisches Urteil und für das praktische Verhalten von Bedeutung sind. Um die Gesamtheit der Momente, die für die Beurteilung sittlicher Verfehlungen in Betracht kommen, zu bieten, müßten die psychologischen Darbietungen des Verfassers ergänzt werden durch die dogmatischen und moralischen Grundlehren über Freiheit und Verantwortlichkeit. Eine genauere Umschreibung des mehrdeutigen Begriffes „volle“ Freiheit und Einwilligung, die zu schwerer sittlicher Schuld erforderlich ist, wäre sehr wünschenswert; da nicht jede Minderung der „vollen“ Freiheit die schwere Schuld ausschließt. Schließlich wird die freie Willensbetätigung vielleicht etwas zu stark systematisiert; sie kann sich in den vier Stufen des Verfassers vollziehen, aber sie muß es nicht; namentlich läßt sich das freie Hinlenken der Aufmerksamkeit bald auf das eine bald auf das andere Motiv durch den freien Willen nach dem Schema des Verfassers kaum erklären. H.

261. J. Mayer, Die Unfruchtbarmachung Geisteskranker: BonnZThS 3 (1926) 38—57. — M. behandelt: 1. den Tatbestand, d. h. den tatsächlichen Vollzug oder die gesetzliche Vollzugsmöglichkeit der Unfruchtbarmachung (Gesetze und Gesetzesvorschläge); 2. die gebräuchlichen Methoden (operativen Eingriff der Vasektomie bzw. Tubenresektion, Röntgen- oder Radiumbestrahlung); 3. hauptsächlich die moraltheologische Beurteilung. — Der Verfasser formuliert seine Ansicht dahin, daß jede direkte Sterilisation aus privater Autorität, und jede am normalen Menschen, wenn auch auf staatliche Autorität hin, vollzogene Unfruchtbarmachung sittlich unzulässig ist, dagegen nicht eine durch das „bonum commune“ zur Verhütung einer Entartung des ganzen Volkes geforderte und im Auftrag der staatlichen Autorität vorgenommene. Praktisch sei aber einstweilen noch von der Unfruchtbarmachung abzusehen, da deren Notwendigkeit für das „bonum commune“ noch nicht hinreichend sicher erwiesen sei.

In dieser praktischen Schlußfolgerung kann man dem Verfasser nur beistimmen, dagegen ist die theoretische, grundsätzliche und spekulative Beweisführung kaum gelungen. Schon die Formulierung bezüglich der direkten, aus privater Autorität zu vollziehenden Unfruchtbarmachung ist wenig genau (50—53); der Hauptgrund ihrer Unerlaubtheit fehlt ganz. Nur Gott, nicht der Mensch und nicht die öffentliche Autorität hat das „dominium radicale in substantiam hominis, in totum et in omnes eius partes“. Darum ist die willkürliche Zerstörung und Verstümmelung ein Eingriff in Gottes Recht und Oberhoheit. Nur wo aus dem Verbleib eines Gliedes im Ganzen des Organismus diesem eine schwere Schädigung oder Gefahr erwächst, hat der Mensch, dem die Nutzung seiner Glieder zusteht, kraft dieses „dominium utile“ die Befugnis, das betreffende Glied zu entfernen. Das Recht des Staates, Lebens- und Leibesstrafe zu verhängen für schuldbare schwere Verbrechen, ist als besondere Befugnis für besondere Fälle zu fassen, nicht aber als ein Ausfluß des „dominium radicale in substantiam et personam civium“. Dieses „dominium“ hat der Staat so wenig wie der einzelne. Sodann erkennt der Verfasser das Verhältnis der Einzelpersönlichkeit zur Gesamtheit. Hier ist das Verhältnis des Teiles zum Ganzen ein wesentlich anderes als das eines körperlichen Gliedes zum ganzen Körper; denn beim Körper ist der Teil seiner ganzen Substanz nach, ohne selbständiges Eigenrecht und Eigenziel, auf das Ganze hingeorde­net; nicht so die Einzelpersönlichkeit auf

die Gesamtheit des staatlichen Verbandes. Das Recht des Staates, im Kriegsfall seine Soldaten in die sichere Todesgefahr zu schicken, beruht nicht auf einem direkten Verfügungsrecht der staatlichen Autorität über das Leben der Untertanen, wenn das „*bonum commune*“ in Frage kommt. — Die Analogieschlüsse aus dem Recht des Staates zur Todesstrafe, zu verstümmelnder Leibesstrafe usw. übersehen das wesentlichste Element für deren Erlaubtheit, die persönliche Schuld des Bestraften. Das Sicherungsmoment allein genügt nicht, um Verstümmelungen zu rechtfertigen. Auch Thomas setzt an den angeführten Stellen überall eine Schuld voraus. Infolgedessen ist die Berufung auf ihn nicht gerechtfertigt. Und wenn auch Thomas die Unterordnung des Teiles unter das Ganze als Beweis anführt, so ist es doch nicht das Teilverhältnis als solches, was für sich allein ein Recht des Ganzen, d. i. des Staates, über Leben und Freiheit der Teile, d. h. der Bürger, begründete; Thomas verlangt klar als notwendige Voraussetzung eine Schuld aufseiten dessen, der die Leibes- oder Freiheitsstrafe leiden soll. Mit den Erwägungen des Verfassers ließe sich auch beweisen, daß der Staat das Recht hat: alle Schwindsüchtigen, Aussätzigen, Pestkranken zu töten, wenn sonst keine konkrete Möglichkeit mehr besteht, das Volksganze vor Verseuchung und Untergang zu bewahren. H.

262. G. Gundlach, Zur Christianisierung unseres Wirtschaftslebens: *StimmZeit* 109 (1925) 268—280. — Christianisierung des Wirtschaftslebens ist in gewissem Sinne möglich und anzustreben; sie hat aber auch ihre Grenzen. Manche Bestandteile des Wirtschaftslebens (z. B. Äußeres, Organisation, Technik) folgen größtenteils eigenen immanenten Gesetzen der Entwicklung; insofern sind sie für christlichen Einfluß weder zugänglich noch geschaffen. Auch bestimmte Züge des jeweiligen Wirtschaftsgeistes (z. B. die relative Geruhsamkeit des mittelalterlichen Meisters; die sich ausdehnende Geschäftigkeit des modernen Unternehmers) sind an sich natürliche, vom christlichen Standpunkt indifferente Dinge. Dagegen ist der Wirtschaftsträger, auch in seinem wirtschaftlichen Tun der Christianisierung fähig, so daß die „ewigen natürlich-christlichen Prinzipien“ ihn „zum Bewußtsein seiner Gottgebundenheit bringen“ und zur Erkenntnis, daß die Wirtschaft Mittel ist und nur Mittel. „Der Weg zu dieser Christianisierung des Wirtschaftslebens kann nur über die religiöse Empfänglichkeit der einzelnen gehen.“ Es dürfte darum besser sein, nicht von einer Christianisierung des Wirtschaftslebens zu reden, sondern von einer solchen des „Wirtschaftsmenschen!“ — Diese Forderung des Verfassers nach Christianisierung des Wirtschaftsmenschen ist sicher als eine der grundlegendsten für die Christianisierung der Wirtschaft zu bezeichnen, sie stellt aber (auch nach der Auffassung des Verf., vgl. *StimmZeit* 111 [1926] 25—41) nur das Mindestmaß an Christianisierung dar. Wie sich nämlich die katholische Sittenlehre überhaupt nicht nur mit dem subjektiven Verhalten der einzelnen Person des Sittlichkeitsträgers, sondern außerdem mit der objektiven sittlichen Weltordnung, mit den sittlichen Grundsätzen und Handlungen in sich genommen, befaßt; wie sie ferner diesbezüglich theoretische Leitsätze, praktische Forderungen aufstellt und zu verwirklichen heißt, so gehen auch auf dem Gebiete der Wirtschaft die Ziele und Forderungen der katholischen Moral nicht nur auf den Wirtschaftsmenschen, d. h. die Persönlichkeit und deren subjektives Tun, sondern darüber hinaus auf wirtschaftliche Leitsätze und wirtschaftliches Handeln, abstrakt und in sich genommen, sobald und insofern sittliche Beziehungen und Belange in sie hineinspielen. Die wenigsten wirtschaftlichen Gesetze wirken eben nach Art physikalischer Gesetze, deren Wirkart ohne willkürliche menschliche Zutat, von sich aus, bestimmt ist. Auch immanente Wirtschaftsgesetze kommen fast nie zur konkreten Form der Verwirklichung ohne Mitbeteiligung menschlicher Leidenschaft und freier menschlicher Entscheidung. — Dabei bleibt anderseits bestehen, was der Verfasser mit

vollm Recht betont, daß es auch wirtschaftliche Erscheinungen, und nicht wenige, gibt, technischer wie seelischer Art, die an sich außerhalb des Bereiches des Sittlichen liegen. H.

263. O. v. Nell-Breuning S. J., Kredit und Zins: *StimmZeit* 108 (1924/25) 173—184. — Beim heutigen Kredit überläßt der Kreditgeber dem Kreditnehmer — so verschieden im übrigen die spezifische Form des Kredits sein mag — einen Teil seiner wirtschaftlichen Macht und Mittel, und tauscht dafür ein Forderungsrecht gegen den Kreditnehmer ein. Dieses Forderungsrecht bedeutet „ein Mitarbeiten des Kreditgebers bzw. seiner Mittel im Betriebe des Kreditnehmers, ein wirtschaftliches ‚Interesse‘ (‚Engagement‘ genannt) des Kreditgebers am Betriebe des Kreditnehmers, ein Beteiligtsein am Unternehmen ohne rechtliche Beteiligung an der Unternehmung“ (178). Dahin geht der Vertragswille des Beteiligten bei Abschluß dieses „contractus sui generis“, den man als Kapitaldienstvertrag bezeichnen mag. Für die Dienste, die kraft dieses Vertrages die werbenden Mittel des Kreditgebers im Betrieb des Kreditnehmers leisten (Kapitaldienstleistung), kommt dem Kreditgeber über das Recht auf Rückgabe der wirtschaftlichen Mittel hinaus selbst noch ein Recht auf ein besonderes Entgelt zu, den Kapitalsdienstlohn (Zins). Damit ist die Berechtigung des heutigen Zinsnehmens, das auf Kreditvertrag aufbaut, verständlich; zugleich sind die Schwierigkeiten, die gegen das Zinsfordern auf Grund des „contractus mutui“ (Gelddarlehens) sich ergeben, ausgeschaltet. — Die Konstruktion des Verfassers zugegeben, ist es nicht klar, warum das, was er von der Beteiligung des Kreditgebers durch die Kreditgewährung an dem Betrieb des Kreditnehmers sagt, nicht ebensogut von der Beteiligung eines Geldgebers durch sein Geld (was doch werbendes wirtschaftliches Mittel ist) an dem Betrieb des Geldnehmers gesagt werden sollte; und warum beim Gelddarlehen nicht auch der Wille des Beteiligten auf eine Beteiligung „sui generis“ an dem Unternehmen des Geldnehmers sollte gehen können. — Historisch muß ferner festgehalten werden, daß gerade dieser Gedanke eines „tacitus contractus alicuius societatis“ in der Zinsdebatte wiederholt zur Sprache kam; auch die Analyse des „contractus trinus“ (der oft als „contractus tacitus“ supponiert wurde) zeigt den Gedanken der Beteiligung am fremden Unternehmen durch die eigenen dem andern überlassenen Geldmittel. Es bleiben darum Bedenken, wie die Lösung des Verfassers die alten Schwierigkeiten des Zinsproblems heben, und wie, vorausgesetzt, daß der Verfasser darauf verzichtet, irgend einen der vielen „tituli extrinseci“ für die Erlaubtheit des Zinsnehmens für sich in Anspruch zu nehmen, gegen seine eigene Auffassung eben diese Schwierigkeiten nicht gelten sollen. Denn ob das übertragene Recht ein Sachen- (Eigentums-) oder ein Forderungsrecht ist, ist an sich gleichgültig für die Frage, ob jemand über die Rückgabe des Rechts hinaus noch etwas anderes fordern darf. Eigentums- wie Forderungsrecht können beide an sich ebensogut werbende, produktive, wie auch ruhende, durchaus unproduktive wirtschaftliche Mittel sein. Darum kann die Lösung nicht darin gesucht werden, daß das übertragene Recht früher sachenrechtlicher, heute forderungsrechtlicher Natur ist; sucht man sie aber in den jeweiligen wirtschaftlichen Verhältnissen oder in der allgemeinen Gestaltung des Wirtschaftslebens oder in irgend einer Form der Beteiligung an gewinnbringendem, werbendem, produktivem Betrieb, so ist die Natur des übertragenen geldwerten Rechts an sich ohne Belang. — Die Einführung irgend einer Betriebsbeteiligung oder Gemeinschaft mit fremdem, gewinnbringendem Betrieb ist im übrigen weniger eine Lösung als eine Ausschaltung des eigentlichen Zinsproblems. H.