

# Aufsätze und Bücher

## 1. Fundamentaltheologie

373. B. Geyer, Der Begriff der scholastischen Theologie. Synthesen in der Philosophie der Gegenwart. Festgabe Adolf Dyroff (Bonn 1926, Röhrscheid) 112—125. — Der Vortrag, gehalten auf der Thomasgedenkefeier zu Breslau am 20. Februar 1924, will den hl. Thomas verstehen im Zusammenhang der scholastischen Theologie. Was bezeichnet „Scholastik“ wesentlich neues gegenüber der Theologie der Väter, und inwieweit können die verschiedenen theologischen Systeme des Mittelalters unter diesem Begriff zusammengefaßt werden? (112.) Die Antwort ergibt sich aus der geschichtlichen Entwicklung der Scholastik (113 ff.). Die ihr charakteristische Form der Quaestio (114 ff.) macht die gegebene religiöse und wissenschaftliche Tradition zum Ausgangspunkt und Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchung (116 ff.). Die Erörterung des Problems „Glauben und Wissen“ brachte die grundsätzliche Anerkennung der Philosophie als selbständiger Wissenschaft trotz ihrer Unterordnung unter die Theologie (118 f.), sowie der berechtigten, wenn auch durch die Eigenart der Religion und der Offenbarung beschränkten Rolle der „ratio“ innerhalb der Theologie (119). Die Theologie schuf sich ein System durch Aufweis der innern Zusammenhänge der Offenbarungslehren und vereinigte die quaestiones mit den articuli zu einem Ganzen. „summa theologica“ (122 f.). Diese Arbeit wird geleistet von der „Schule“ (daher „Scholastik“) und einem eigenen Stand berufsmäßiger Theologen (123 f.). Obgleich zeitgeschichtlich bedingt, ist die Scholastik doch von dauernder Bedeutung für die organische Entwicklung der Theologie. „Darum kann auch der weitere Fortschritt der Theologie in der Gegenwart nur erhofft und erstrebt werden durch sorgsamste Wahrung und Weiterbildung der in der Scholastik gewonnenen Erkenntnisse, und der hl. Thomas wird wie der hl. Augustinus stets der große Lehrer der Kirche sein“ (125).  
Dieckmann.

374. A. Bielmeier O.S.B., Die Stellungnahme des Hervaeus Natalis O.P. († 1323) in der Frage nach dem Wissenschaftscharakter der Theologie: DivThom(Fr) 3 (1925) 399—414. — Bekanntlich hat der hl. Thomas in der S. th. 1, q. 1, a. 2 im Anschluß an den augustinischen Wissenschaftsbegriff die Theologie als eine Wissenschaft bezeichnet, „quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiae, quae scilicet est scientia Dei et beatorum“. Im Glauben, ihrem Meister zu folgen, gingen einige Vertreter der ältesten Thomistenschule, wie vor allem ein Joh. Quidort von Paris O. P. so weit, daß sie die Theologie als Wissenschaft im eigentlichen und wahren Sinne hinstellten. Zurückhaltender war Hervaeus Natalis O. P., sonst einer der eifrigsten Verteidiger des Lehrgutes des Aquinaten. Ausgehend vom aristotelischen Wissenschaftsbegriff stellte er die Sätze auf: Aus zwei geglaubten Prämissen läßt sich nie ein Wissen im eigentlichen Sinne gewinnen; zum eigentlichen Wissen genügt es auch nicht, wenn dasselbe auf eine geglaubte und eine gewußte Prämissen aufgebaut wird. Indem Hervaeus andererseits den Glauben als habitus bestimmt, „der uns instand setzt, aus den durch den Glauben erfaßten Prinzipien die entsprechenden Folgerungen zu ziehen und durch jene Wahrheiten, die wir vermöge des Glaubens von Gott erkennen, andere zu erschließen“, so ergab sich für ihn sofort die Folgerung, daß er die Theologie nicht als „scientia proprie dicta“ bezeichnen konnte. Indem er ferner den Begriff der „scientia subalterna“ schärfer und enger faßte als der Aquinate, gelangte er zum Ergebnis, daß die Theologie auch nicht als „scientia subalterna“ im eigentlichen Sinne bezeichnet werden

dürfe, sondern nur „largo modo“, insofern sie einige Ähnlichkeit besitze mit der Unterordnung unter die „scientia beatorum“. Nun sei dies aber tatsächlich nicht mehr eine „subalternatio scientiae ad scientiam“, sondern das Verhältnis eines „habitus creditivus“ zu einem „habitus evidens“. So muß denn die Ausdrucksweise des Hervaeus von der „scientia subalterna largo modo“ nur als ein Zugeständnis an die oben genannte Betrachtungsweise des hl. Thomas betrachtet werden. Er selbst verneint in Wirklichkeit jeglichen Wissenschaftscharakter der Theologie, indem er ihr die Wesensbestimmung gibt: „theologia nihil aliud est quam quidam habitus creditivus discursivus faciens fidem de his quae virtualiter et implicite in fidei articulis continentur.“  
Feder.

375. M. Peisker, Zur Wunderfrage: ZThK 7 (1926) 130—142. — Die Wunderfrage wird nicht im geschichtlichen, sondern im philosophisch-theologischen Sinn gefaßt: „Dürfen wir an einen Gott glauben, der Wunder tut?“ (130). Die Antwort ist bejahend. Wunder sind ein „Tun Gottes, das außerhalb des naturgesetzmäßigen Geschehens steht“ (131). Der Begriff des naturgesetzmäßigen Geschehens ist im Laufe der Zeit enger bzw. weiter gefaßt worden; man hat den geistigen Kräften größeren Einfluß auf die materielle Welt zugestanden und versucht, auch die neutestamentlichen Wunder zu naturgemäßen Erscheinungen zu machen (133). Aber diese Entwicklung, die alles Geschehen in eine geschlossene unabänderliche Kausalkette eingliedert, bedeute für die „Frömmigkeit“, für den religiösen Menschen keinen Gewinn (134) und widerspreche dem „christlichen Wunderglauben“ (135). Hinter der Ursachenkette steht ein „überempirischer, unverursachter Gotteswille“ (135). „Das Geschehen ist in jedem Augenblick der Ausfluß seines freien Willens, der ... für gewöhnlich zwar in einer Ordnung handelt, die von uns als Naturgesetz erkannt ist, aber auch anders handeln kann, ... wenn es ihm für sein Reich nötig erscheint ... entweder rein aus sich ... oder ... weil Menschen ihn gebeten haben“ (137). Der „religiöse Determinismus“, der alles Geschehen unabänderlich von Gott bestimmt sein läßt, widerspricht zwar nicht dem Wunderglauben (137 ff.), bietet aber doch größere Schwierigkeiten als die Ansicht, daß Gott den Menschen die Freiheit läßt (139). Diese Freiheit vermag auch eine Vorstellung vom „Wie“ des Wunders zu geben. Wie sie „Neuanfänge, erste Ursachen“ in die Geschehnisreihe einsetzt, so „bedeutet das Wunder, daß Gott an irgendeinem Punkte des Ablaufs der Dinge anders als sonst wirkt, ja anders als die von ihm geschaffenen Ursachen es sonst vermittelnderweise bewirken“ (140). Ein Beispiel (141 f.) veranschaulicht die Darlegung, die in ihren wesentlichen Zügen Zustimmung verdient. Dieckmann.

376. W. Kuhaupt, Die okkulten Erscheinungen und das Wunderbare um die Person Jesu. 8<sup>o</sup> (156 S.) Braunschweig 1925, Wollermann. M 2.—; geb. M 3.— — Das Buch, das von protestantischer Seite (J. Rupprecht in ThLitBl 47 [1926] 65—68) zustimmend aufgenommen wurde, sei hier angezeigt als Versuch, den Okkultismus „als Waffe für die christliche Weltanschauung“ gegen Materialismus (73 ff.) und Rationalismus (Wunderscheu; 91 ff.) zu verwenden. Gegen eine derartige Wertung des Okkultismus erheben sich erste Bedenken: 1. Die Tatsachenfrage, wieweit kritisch gesicherte „okkulte“ (d. h. wegen und in der in ihnen mitwirkenden geistigen Ursache geheimnisvolle; 10) Tatsachen vorliegen, ist noch zu wenig geklärt; der Verfasser läßt im ersten Teil („Die okkulten Erscheinungen“; 7—88) der Kritik zu wenig Raum und Einfluß. — 2. Die Frage der Deutung derartiger Vorgänge ist ebensowenig gelöst (52 ff.); K. weist selbst auf die Gefahren hin, die in der wahl- und kritiklosen Beschäftigung mit diesen Dingen liegt (66 ff.); er verwirft die animistische und spiritistische Erklärung (52 ff.), wie es scheint auch dämonische Einflüsse (62 ff.), und neigt zur Ansicht, daß die okkulten Kräfte jedem Menschen eignen, aber, wenn

nicht ausgelöst, „in den unteren Regionen unseres Wesens“ (112) schlummern. Abschließendes lasse sich nicht sagen. Trotzdem sollen diese dunklen Dinge „Wegweiser nach einer höheren Welt“ (65) sein. — 3. Der im zweiten Teil „Das Wunderbare um die Person Jesu“ (89—156) durchgeführte Vergleich der okkulten Vorgänge mit den Wundern Jesu kommt über einen Gradunterschied nicht hinaus, d. h. leugnet das Wunder als solches oder doch seinen Beweischarakter. Die Wunder werden final als Anpassungen (Gottes an die Menschen) gedeutet (98 ff.), wie sie zumal der damaligen Zeit (Christi) entsprachen (102 f.; vgl. 116). Ihre Wirkursache ist die „Kraftfülle des Ewigen“ in Christus (133), der „ihm innewohnende souveräne göttliche Gestaltungswille“ (134; vgl. „Ausstrahlungen des Glaubens“ 114). In diesem Glauben liege der Unterschied; physikalisch könne es Übereinstimmung geben zwischen okkulten Vorgängen und Wundern, z. B. Materialisation und Auferstehung Christi (134); ähnlich wird Dematerialisation zur Deutung der Himmelfahrt Jesu zur Wahl gestellt (141), „unterschwellige Verbindung“ zwischen Jesus und Johannes dem Täufer angenommen zur Erklärung der Ankündigung des Vorläufers (106). Zwar betont K. wiederholt den Unterschied der christlichen Wunder von okkulten Vorgängen (vgl. 68 106 113), verwischt aber diesen Unterschied zur Unkenntlichkeit. Schließlich bleibt nur die glaubenstärkende Kraft (vgl. 142 f.). Mit diesem dehnbaren und deutbaren Begriff ist der Theologie nicht gedient. — Eine Ergänzung bietet desselben Verfassers Artikel in „Der Geisteskampf der Gegenwart“ 62 (1926) 286—291. D.

377. W. Brandt, Simon Petrus. Der Jünger und Apostel des Herrn. Ein Bibelstudium. 8 (71 S.) Berlin 1925, Furche-Verlag. M 1.80. — Das Büchlein steht „ganz jenseits der Fragestellungen historisch-kritischer Bibelbetrachtung“ (3). Aber es ist nicht ohne wissenschaftlichen Wert. Der Versuch, „den biblischen Tatbestand als ein organisches Ganze zu verstehen“ (3), führt zu Ergebnissen, die tief erfaßt und gut herausgearbeitet, an mancher Stelle inhaltlich und formell sich mit den Ansichten katholischer Exegese nahe berühren. Dem „Ruf Jesu“ (5 ff.) entspricht die „Gehorsamstat der Jünger“. „Eigenes Tun und doch Gabe!“ (7). „Schöpferische Gnade“ (10 ff.) macht Petrus zum „Führer unter den Jüngern“ (10). „Der Name (Kephas) gibt den königlichen Willen Jesu über Petrus an, der schöpferisch sein ‚Werde‘ sprechen will . . . wo, menschlich gesprochen, am wenigsten zu hoffen war“ (11). Wachsende „Erkenntnisse“ (18 ff.) als Frucht der Seelsorgsarbeit Jesu wandeln allmählich das Denken Simons; aber als „Sturmeszeichen“ (24 ff.) bleiben neben Höhen- auch Tiefpunkte (Matth. 14, 28 ff.; 16, 13 ff.; 22 f.). „Der Fall“ (29 ff.), der Zusammenbruch falscher Sicherheit in menschlicher Ohnmacht, wird durch Jesu Treue zu „Neuem Leben“ (36 ff.) mit neuem Berufe (Joh. 21, 15 ff.), „zum Dienst an der Gemeinde“ (41), „im ständigen Geführtwerden zu einem Tode, der Gott preist“ (43). Als „der Führer der Gemeinde“ (45 ff.) tritt Petrus in der Apg. auf, als solcher anerkannt von den Christen, verfolgt von den Juden, ausgestattet mit Wundergabe, geführt und belehrt vom Geiste Gottes. Die Auseinandersetzung zwischen „Petrus und Paulus“ (54 ff.) in Antiochien wird als Folge innerer Unsicherheit Petrus' gedeutet; Paulus ist „Werkzeug der Gnade“ für Petrus. „Der erste Petrusbrief“ (57 ff.) weist „tiefe innere Zusammenhänge“ auf mit der „innern Lebensgeschichte des Petrus“ und rechtfertigt so seinen Namen. Petrus schreibt als Apostel; aber als „Mittältester“ steht er „mit den Empfängern des Briefes völlig auf einer Stufe“ (58), der „Herde verantwortlich“ (63). Ein „Rückblick“ (67 f.) faßt die Gegensätze und Spannungen des Lebens Petrus' in ihrem „Einheitspunkt“ zusammen: in der „Treue Gottes über Petrus in Jesus Christus“ (67). — Eine Frage möchte man am Schlusse der Lesung stellen: Welche Stellung nahm denn nun Petrus nach Jesu Willen und nach der Auffassung der Christen in der Urkirche ein? D.

378. J. P. Kirsch, Die beiden Apostelfeste Petri Stuhlfeier und Pauli Bekehrung im Januar: Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 5 (1925) 48—67. — Der erste Teil (48—58) untersucht das Verhältnis der beiden im Martyrologium Hieronymianum verzeichneten Feste der Cathedra Petri am 18. Januar und 22. Februar, die im gallischen Archetypus (um 600) enthalten waren (48 f.). Das seit dem 4. Jahrhundert am 22. Februar begangene Fest ist stadtrömischen Ursprungs, aber um 600 nicht mehr gefeiert (50 f.), wohl deswegen, weil ein „Fest allgemeinen Charakters wie das der Cathedra Petri . . . neben dem (seit dem 5. Jahrhundert eingeführten) Stationsgottesdienst kaum bestehen“ konnte (53). Das Fest des 18. Januar ist nach K. „rein gallikanischen Ursprungs und Charakters“ (55). Unter dem Einfluß der römischen Liturgie sei in Gallien und Spanien mehr und mehr der 22. Februar statt des 18. Januar in Übung gekommen. Der älteste Redaktor des Martyrologium Hieronymianum fand beide Angaben und vereinigte sie so, daß er das Fest im Januar auf die Cathedra Antiochena bezog, das vom 22. Februar auf die Romana (57 f.). — Der zweite Teil (58—65) betont im Gegensatz zu den früheren Forschern, daß das Paulusfest am 25. Januar nicht römischer (es feiere die Übertragung der Gebeine des Apostels von der Via Appia nach der Ostiensis; Duchesne 59 f.), sondern rein gallikanischer Herkunft sei, als Fest der Bekehrung Pauli (translatio der ältesten Zeugen = conversio; 63 f.). — Der dritte Teil (65—67) folgert aus dem gemeinsamen gallikanischen Ursprung der beiden Apostelfeste ihre Zusammengehörigkeit: „die Einsetzung beider Apostel in ihr besonderes Amt durch Christus“ (65). Die Wahl des 18. Januar (mit seinem Oktavtag: 25. Januar; vgl. P. Batiffol, Natale Petri de Cathedra in: JThStud 26 [1924/25] 399 ff.; Schol. Aufsätze u. Bücher Nr. 197) kann auf den Einfluß orientalischer Liturgie zurückgehen (65 f.). D.

379. P. Batiffol, Les recours à Rome en Orient avant le Concile de Chalcedoine: RevHistEccI 21 (1925) 5—32. — Der Artikel soll einen Exkurs zu Batiffols Buch „Le Siège apostolique“ 359—451 (1924) bilden und zudem die verwandte Studie von P. Bernardakis, „Les appels au Pape dans l'Eglise grecque jusqu'à Photius“, in den Echos d'Orient 6 (1903) 30 118 249 ergänzen und vertiefen. B. gruppiert die geschichtlichen Fakta um die Namen Athanasius, Eustathius von Sebaste (366), Petrus von Alexandrien, den Nachfolger des hl. Athanasius (373—378), Flavianus von Antiochien (382—393), Isaias (393), Bagadius und Agapius (394), Johannes Chrysostomus (404), Nestorius (430), Eutherius von Tyana und Helladius von Tarsus (433), Iddua von Smyrna (437), Eutyches (448), die Priester Basilius und Johannes (451). Feder.

380. E. Caspar, Die älteste römische Bischofsliste: Papsttum und Kaisertum. Forschungen zur politischen Geschichte und Geisteskultur des Mittelalters, Paul Kehr zum 65. Geburtstag dargebracht (München 1926), Verlag der Münchner Drucke 1—22. — Der Beitrag bringt das Ergebnis einer gleichnamigen größeren Arbeit des Verfassers (Schriften der Königsberger Gel. Ges. Geisteswiss. Klasse 5 [Berlin 1925], Deutsche Verlagsges. für Politik und Geschichte). C. geht von der Überzeugung aus, daß die alten Namensverzeichnisse keine „Bischofslisten“ sind, die Datierungszwecken dienen, sondern die Träger der apostolischen Sukzession aufweisen, mit dem Zwecke, sowohl das höhere Alter der reinen Lehre gegenüber den Ketzern darzutun, als auch die Tatsache, daß die Sukzession der Ketzer der Diadoche der reinen Lehre parallel geht (6 ff.). Diese Listen folgen zwei Überlieferungswegen. Der erste geht auf Julius Africanus zurück und ist von Eusebius übernommen (Rekonstruktion S. 10/11); der zweite geht aus von Hippolyt (gegen Ad. Bauer), der seinerseits Irenaeus benützt, und findet seine Fortführung im Liberianischen Katalog, bei Epiphanius und dem Verfasser des pseudotertullianischen Buches „Adv.

Marcionem“ (Rekonstruktion S. 13/14). Die Entwicklung brachte mannigfache Unterschiede mit sich; die Stellung des Klemens im Katalog, die Spaltung des Anencletus, der 25jährige Episkopat Petri in Rom werden in diesem Zusammenhang besprochen (14—17). Die Bedeutung der neuen Erkenntnis sieht C. in diesen drei Punkten: 1. Die Namenliste ist echtes, altes Überlieferungsgut; 2. ihr Ursprung ist uralt, sowohl in Jerusalem, wo unter den „Säulen“ besonders Jakobus als Bruder des Herrn (leibliche Sukzession!) hervorrangt und den Primat inne hat „als das monarchische Haupt der Gesamtkirche“ (19), als auch in Rom, wo Petrus und Paulus als „Säulen“ gelten (erster Klemensbrief) und der Begriff der (geistigen) Sukzession der Apostel sich in der Reihe Linus, Anencletus, Klemens verkörperte (20); 3. es ist streng zu unterscheiden zwischen den Trägern der apostolischen Sukzession und den Trägern der kirchlichen Verfassung und des Rechtes, den Bischöfen. Erst später sind beide miteinander verschmolzen. Dieckmann.

381. H. Dieckmann, *La Chronique d'Arbèle*: *NouvRevTh* 53 (1926) 511—518. — Eine Übersicht über die bislang erschienenen Beiträge, die sich mit der „Chronik von Arbela“ beschäftigen. Außer A. Mingana, dem Entdecker und Herausgeber (*Sources Syriaques*, Mossoul-Leipzig 1907) hat E. Sachau nebst einer deutschen Übersetzung einen wertvollen Kommentar gebracht (Abhandl. der Kgl. Preuß. Akad. der Wissensch., Berlin 1915). A. Baumstark (*Die christl. Liter. des Orients*. Sammlung Götschen, Leipzig 1911; *Gesch. der syr. Liter.*, Bonn 1922). A. Allgeier (*Der Katholik* 96 [1916 I] 393 ff.; 98 [1918 II] 229 ff.). H. Dieckmann (*Antiochien ein Mittelpunkt urchristlicher Missionstätigkeit*, Aachen 1920). F. Haase (*ThQschr* 101 [1920] 262 ff.). A. v. Harnack (*Die Mission und Ausbreitung des Christentums II* 4 683 ff.) haben die „Chronik“ als wertvolle Quelle für die älteste Zeit des Christentums im Orient eingeschätzt; P. Peeters (*AnalBoll* 43 [1925] 263 ff.) macht Bedenken geltend. Weitere Arbeiten erforschen das Zeugnis der „Chronik“ für bestimmte Einrichtungen und Lehren des Christentums: bischöfliche Verfassung der Kirche (H. Dieckmann, *ThGl* 17 [1925] 65 ff.), Sakramente (J. B. Umberg, *ZKathTh* 49 [1925] 497 ff.). Hinzugefügt sei der Hinweis von K. Pieper „Zum Alter des christlichen Kirchengebäudes“ (*ThRev* 25 [1926] 27 f.). D.

382. K. Graf Preysing, *Römischer Ursprung des „Edictum peremptorium“?*: *ZKathTh* 50 (1926) 143—150. — Der Beitrag ergänzt die früheren (1914 1917 1918 1919) in der gleichen Zeitschrift veröffentlichten Untersuchungen über Hippolyts „Philosophumena“. Gegen H. Koch verteidigt P. nicht nur den amtlichen Charakter des Wortes *δημοσιον*, sondern auch die in seiner Arbeit (*ZKathTh* 43 [1919] 358 ff.) vertretene Ansicht, daß das von Hippolyt erwähnte (Phil. 9, 12) Dekret Kallists nicht mit dem von Tertullian angezogenen „edictum peremptorium“ (*De pud.* 1, 6) identisch und auch nicht römischen Ursprungs sei. Hippolyt habe das „edictum peremptorium“, falls es auf Kallist zurückgehe, kennen und unverändert nennen müssen (145 ff.). Tatsächlich aber nennt das von Hippolyt erwähnte Dekret Kallists die Unzuchtssünden nicht. Also sind die beiden Erlasse nicht identisch; weiterhin ist das „edictum peremptorium“ nicht in Rom entstanden. — Dieses Ergebnis P.s ist der Form nach negativ; es läßt zwischen den beiden, inhaltlich immerhin nahe verwandten Erlassen nur die Beziehung der Gleichzeitigkeit bestehen. D. Franses' Aufsatz (*StudCath* 1 [1925] 248 ff.), den P. nicht berücksichtigen konnte (149), weist auf die Möglichkeit der Abhängigkeit des afrikanischen vom römischen Dekret hin, die um so mehr eingehende Prüfung verdient, als die Wortwahl Tertullians offiziell römisches Gepräge trägt. D.

383. R. Molitor, *Liturgie und Leben*: *ThGl* 17 (1925) 783—807. — Der Aufsatz ist eine grundsätzlich klärende, die Erörterung erfolgreich

weiterführende Arbeit. Liturgie ist Leben als Gebet und als Werk Christi wie seiner Kirche, in der er fortlebt, ist Leben in der Welt und für die Welt, um sie umzugestalten in Gottes Reich (783—786). Andererseits bedarf das Leben der Liturgie, das öffentlich-kirchliche wie das persönliche des Einzelnen (786 ff.); in Frage steht das „Wie“ und das „Wieweit“. Allgemein gilt, daß Liturgie und Leben in Wechselbeziehung stehen; die Liturgie im engeren Sinne ist Mittel des religiösen Lebens, und das Leben muß sich einordnen in die Verherrlichung Gottes, als die große stete Liturgie (787 ff.). Die Anwendung muß unterscheiden zwischen mittelbarer und unmittelbarer Beeinflussung, zwischen Gebot und Rat, zwischen Sakraments- bzw. Opfer- teilnahme und Stundengebet, zwischen Grundgedanken und Einzelformen (789 f.), vor allem zwischen dem „religiösen Leben der Kirche als Gesellschaft“ und dem „der Glieder als Einzelpersonen“ (790). Nur das erstere hat eigentlich liturgische Akte, gesetzt „im Auftrag Christi und . . . als Handlung der Gesamtkirche“ (791). Aber diese schließen andere religiöse Handlungen nicht aus. Die Liturgie will nicht „alles private religiöse Leben verdrängen oder in sich aufnehmen“ (791). Beide Betätigungen bestehen nebeneinander. So nach dem Zeugnis der Evangelien, der Kirche, der alten Mönchsregeln, der Väter, die nicht lehren, „daß jedes christliche Gebet ein gemeinschaftliches oder liturgisches sein muß“ (793), so die späteren Lehrer. Allerdings sollen sie auch nicht getrennt werden, sondern in lebensvolle Verbindung treten. Denn in der Liturgie fließen die Quellen des Lebens (796); sie verleiht den frohen festlichen Geist, die Auswirkung des Gebetes für Kirche und Welt, die Teilnahme am innersten Leben der Kirche, das Bewußtsein der Gemeinschaft, die Vereinigung mit Christus (ohne „starres Festhalten an längst erstorbenen Werten und Ideen“; 802). Sie ist Tat sowohl Christi wie der Kirche wie des Empfängers (des Sakramentes). Verlangt wird innere Teilnahme, Offenhalten der Seele, daß die Liturgie ihre Wirksamkeit entfalten kann (805 f.). „Allen ist die Liturgie notwendig und nützlich, doch nicht allen in gleicher Weise“ (807). D.

384. I. Herwegen, Kirche und Seele. Die Seelenhaltung des Mysterienkultes und ihr Wandel im Mittelalter (Aschendorffs zeitgemäße Schriften 9). 8<sup>o</sup> (31 S.). Münster i. W. 1926, Aschendorff. M 1.— Mysterium. Gesammelte Arbeiten Laacher Mönche. Erste Folge. Münster 1926, Aschendorff. 8<sup>o</sup> (130 S.). M 4.25; geb. M 5.50. — Im engen Rahmen eines Vortrages (Trier, 22. September 1925) und darum in „scharf zugespitzter Formulierung“ (6) legt H. seine Auffassung dar über die verschiedene religiöse Einstellung des alten Christentums und des Mittelalters. Im christlichen Altertum ging das Streben dahin, das „eigene innere, persönliche Leben ganz aus dem Mysterienleben zu gestalten“ (13); dem „opus operatum“ war der Vorrang eingeräumt vor der menschlichen Leistung (vgl. 4). Das Mittelalter (15—24) dagegen stellte das Sittliche als Eigenziel auf, das menschliche Denken und Tun (16), das „opus operantis“ (23) in den Vordergrund. Die Mysterienhandlung wird von privaten Andachten überwuchert. Diese Richtung sei bis heute herrschend geblieben (25 ff.). — Diese so überaus weittragenden Aufstellungen bedürfen sorgfältiger Prüfung und eingehender Begründung sowohl für das Altertum wie für das Mittelalter und die Seelenhaltung unserer Zeit. Die Bedenken, die K. Adam geltend macht (Kirche und Seele, in ThQschr 106 [1925] 231—239), werden durch H.s Entgegnung (unter dem gleichen Titel, ebd. 239—248) nicht ausgeräumt. — Ähnlichen Bedenken unterliegt das Sammelbuch „Mysterium“, auf das H. verweist, in einigen seiner Beiträge und Ideen. J. Brinktrine hat auf die Unhaltbarkeit der Auffassung des „Mysterium“ hingewiesen (ThGl 18 [1926] 290). Von den sieben Beiträgen sind die drei ersten (O. Casel) geschichtlich-theologisch eingestellt. „Altchristlicher Kult und Antike“ (9—28) gewinnt aus der Untersuchung der Liturgie der ersten drei Jahrhunderte die Anschauung: „die antike Form war die schützende Hülle für den evan-

gelischen, urchristlichen Kern“ (28). Als gemeinsam werden hervorgehoben: die zentrale Stellung des Kultes (11 ff.) und die Verbindung von Wortgottesdienst (Eucharistia; 16 ff.) mit der Kulthandlung (19 ff.), die als Gedächtnis zugleich Mysterium ist (20), geheimnisvolle Gnadenwirkung hinter der Handlung (23). — Der zweite Beitrag „Die Messe als heilige Mysterienhandlung“ (29—52) hat zum Ziel, den Prozeß der „sog. Vergeistigung des religiösen Lebens“ aufzuweisen, d. h. die Individualisierung und materialistische Einstellung der Frömmigkeit seit der Zeit der Renaissance, seitdem sich „das Verständnis für die immer lebensvolle, konkrete Liturgie verlor“ (32). Mysterium wird als heilige Handlung definiert: „liturgischer Vollzug der christlichen Heilstatsachen“ (32/33), wie er in der Messe sich findet (38 ff.) und als solcher von der Liturgie bezeugt wird (46 ff.); — hier sei an des Verfassers inhaltsreichen, in der Ablehnung wohl zu weitgehenden Aufsatz „Das Wort ‚sacramentum‘“ (ThRev 24 [1925] 41 ff.) erinnert —, vor allem das Christumysterium im Meßopfer (53—62); daneben, mit Beziehung auf dieses, die Märtyrer-, Confessores- und Virginesmysterien. Erst seit dem Hochmittelalter finden sich Feste, die sich nicht organisch einfügen in das Kirchenjahr (61). „Das Kirchenjahr“ legt nach Sinn, Zweck, Aufbau dar S. Stricker; A. Wintersig „Die Selbstdarstellung der heiligen Kirche in ihrer Liturgie“ (79—194); A. Hammenstedt „Liturgische Erneuerung und Kirchenkunst“ (105—118). I. Herwegens Einleitungsworte „Kirche und Mysterium“ (1—8) bestimmen das Wesen der Kirche: „Erfüllt zu sein von dem göttlichen Leben Christi durch seine heiligen Mysterien, die wir in der Liturgie feiern dürfen“ (8). Der Satz ist (vgl. S. 4 f.) im positiven, nicht im exklusiven Sinne zu verstehen; aber es wäre gut, dieses im Interesse der Leser eigens hinzuzufügen, damit das Verhältnis der „potestas sanctificativa“ der Kirche zur „doctrinalis“ und „regiminis“ klar hervortritt. D.

385. H. Dieckmann, Corpus Christi Mysticum: ZAM 1 (1926) 120 bis 131. — Der Aufsatz legt zunächst die Belege aus dem N. T. vor. Christus hat das Leben gebracht, nicht nur den einzelnen, sondern seiner Religion als Kirche, als lebendem Organismus, in ihr und durch sie den Seelen. Petrus spricht vom lebenden Gottesbau; Paulus kennt das gleiche Bild, dazu den Vergleich mit dem Leibe, dessen belebendes Haupt Christus ist. Er nennt die Kirche ferner die Braut Christi, wie Christus sich als Bräutigam bezeichnet hat, aber ebenso als Weinstock, von dessen Saft die Reben leben. — Der zweite Teil betrachtet die Kirche unter dem Bilde des Leibes als Organismus. Als solcher hat sie feste äußere Formen (Hierarchie, Primat, Organe der Gnadenvermittlung durch das heilige Opfer und die Sakramente; S. 125 ff.) und inneres, flutendes Leben, Wachstum und Entwicklung; letztere nicht zwar in den von Christus selbst festgelegten Wesenszügen, wohl aber in anderer Beziehung (Zeremonien, Liturgie, Andachten, Feste, Theologie und Dogmenentfaltung; S. 127 ff.). D.

386. N. Sanders, Missiarbeit en de ware Kerk: StudCath 2 (1925/26) 289—294. — Im Anschluß an den früheren gleichnamigen Aufsatz (StudCath 1 [1924/25] 285—296; vgl. Schol, Aufsätze u. Bücher Nr. 204) wird die Frage untersucht, ob die Missionsarbeit und die Missionserfolge der Nichtkatholiken das der wahren Kirche zukommende Kennzeichen der Heiligkeit zu verdunkeln imstande seien. Die Frage wird verneint; zwar braucht die Mitwirkung der Gnade wie bei jeglichem übernatürlichem gutem Werk, so bei der in gutem Glauben unternommenen protestantischen Missionsarbeit nicht geleugnet zu werden; aber es ist festzuhalten: 1. daß dieser übernatürliche Faktor als solcher in ihr nicht in klare Erscheinung tritt; die natürlichen Faktoren reichen zur Erklärung aus (291 ff.); 2. daß das seinem Wesen nach universale Missionswerk im Widerspruch steht zum Protestantismus (293/94). D.

387. A. Ehrhard, Urchristentum und Katholizismus. Drei Vorträge. 8° (153 S.) Luzern 1926, Rüber & Cie. Fr 3.90; geb. Fr 5.50. — Die im Jahre 1922 in Luzern gehaltenen, in Einzelheiten erweiterten populärwissenschaftlichen Vorträge stellen das Urchristentum in drei „Lebensstadien“ dar: 1. Das „Judenchristentum“ (5—55), vor allen nach Angabe der Apostelgeschichte, in der Zeit von 29/30 bis zum Jahre 70 (Verfassung, Kult, soziales Leben, Gefahr der Verkümmern). 2. Das „paulinische Heidenchristentum“ (56—103) entwirft ein Bild des hl. Paulus (nach Bildungsgang, Lehre, Missionstätigkeit) und der von ihm gegründeten Kirchen (Verfassung, Glaubensleben, Gottesdienst, praktisch religiöses Leben; 83 ff.); Stellung Pauli in der innern Entwicklung des Urchristentums (99 ff.). 3. Das „johanneische Universalchristentum“ ist die „Grundlegung des Katholizismus“, nicht zwar im Sinne Sohms; denn vor Johannes findet sich der Gedanke der katholischen Kirche bei Paulus und in der Apostelgeschichte und in den Evangelien als Plan und Wille Christi. Den Abschluß bildet ein knapper Aufriß des Katholizismus (Dogma, Opfer- und Sakramentsgedanke, Hierarchie und Primat; 146 ff.). Erörterungen über die Quellen und ihre Zuverlässigkeit, Berichte über den Stand der Forschung, Berücksichtigung der gegnerischen Ansichten geben den Vorträgen einen besonderen Gegenwartswert. Ihre Art brachte es mit sich, daß die Linien stark ausgezogen (vgl. 144 f.), die Stufen der Entwicklung scharf getrennt erscheinen und der eine oder andere Ausdruck (z. B. „Grundlegung des Katholizismus“ durch Johannes) eine eigene Deutung erfährt; andererseits ermöglicht sie dem Verfasser, manches in neuem Lichte zu zeigen und weite Durchblicke zu eröffnen. D.

388. E. Krebs, Dogma und Leben. Die kirchliche Glaubenslehre als Wertquelle für das Geistesleben. Zweiter Teil (Katholische Lebenswerte 5). 8° (XXXIX u. 766 S.) Paderborn 1925, Bonifatius-Druckerei. Lw. M 10.— E. Schmidt, Magnalia Dei. Ein Aufriß der christlichen Gedankenwelt. 8° (170 S.) München 1926, Kösel-Pustet. M 2.50; geb. M 3.50. — K. folgt im zweiten Teil der bewährten Art, die Darlegungen im engsten Anschluß an die Entscheidungen der Kirche, die im Wortlaut mitgeteilt werden, zu geben. Eine klare edeleinfache Sprache, die Berücksichtigung der Zeitströmungen (Liturgie 94; Bewegungen im Protestantismus 145), der Gefahren und Angriffe (Sakramente und Magie 69 ff.; Gnade und Gefühl 127 177 180 ff. 311 ff.; falsche Mystik 116 u. a.), der seelsorgerischen Nöte (vgl. 317 321 332), Verwertung der neuesten Literatur zeichnen den Band aus. Sein Eigenstes allerdings ist der Aufweis des Lebens und der Lebenswerte des Dogmas; er will das „Fortwirken Christi durch die Kirche“ (xiii) schildern in den verschiedenen Lebensfunktionen des „Leibes Christi“, im Lehramt (27 ff.), Priestertum (53 ff.) und Hirtenamt (509 ff.). Zusammenfassend behandelt der vierte Abschnitt die vier „Weseneigenheiten der alleinseligmachenden Kirche“ als die „Vollkommenheit des mystischen Leibes Christi auf Erden“ (539 ff.). Den Abschluß bilden das „Fortwirken Christi in den Jenseitsreichen der Kirche“ (Reinigungsort und Himmel, die Gemeinschaft der Heiligen; 571 ff.) und Christi gloriose Wiederkunft. „Der Gesamtsinn der Weltgeschichte in seiner Erfüllung: Gott alles in allem“ (649 ff.). Daß in der einen oder andern Frage neben der vom Verfasser vertretenen Auffassung auch andere geltend gemacht werden können, deutet K. selbst an (vgl. 210 218 269 ff. 311 441 ff. u. a.). Dankbar werden die beiden dogmengeschichtlichen, die neueren Forschungen verwertenden Anhänge über die Übung der Beichtpflicht im Laufe der Jahrhunderte (335—364) und den Ablass (370—391) aufgenommen werden. — Für Suchende und Fragende, Katholiken und Nichtkatholiken, schrieb Exp. Schmidt: Magnalia Dei als „bescheidenes Hilfsmittel ... all denen ... die das Wesen der Kirche verstehen wollen“ (7), aber für Bücher wie die Adams und



Guardinis „noch nicht aufnahmefähig“ (5) sind, aus der Sorge für die Seelen, für die Seelsorge und Seelsorger. D.

389. K. A d a m, Das Wesen des Katholizismus. Dritte Auflage. 8° (260 S.) Düsseldorf 1926, Schwann. M 8.—; geb. M 10.— K. D. Schmidt, Vom Wesen des Katholizismus: ZSystTh 3 (1925/26) 785—797. — Schmidts kritische Besprechung der zweiten Auflage von A.s „Wesen des Katholizismus“ will im ersten Teil (787 ff.) an Einzelbeispielen zeigen, daß das von A. entworfene Bild des Katholizismus durch starken Eklektizismus, durch Sublimierung und Spiritualisierung zum Idealbild geworden sei, das der katholischen Wirklichkeit nicht entspreche. Die Beispiele sind Heiligenverehrung (787 f.), Ablauf (788 f.), Sakramente, besonders Beichte (789 ff.), Messe (792), Askese (792), Rechtfertigungslehre (793). Schmidts Versuch, die ergänzenden Linien zu ziehen, zeigt, daß er im Banne der irrigen Meinungen steht, die zuletzt durch Heiler („Der Katholizismus“) ihren zusammenfassenden Ausdruck gefunden haben; nur so können Ausdrücke wie „örtlich gebundene . . . örtlich differenzierte Mächte“ für die Muttergottesverehrung an verschiedenen Orten und unter verschiedenen Titeln, die Heiligenverehrung führe zu „Polytheismus, Magie und Idolkult“ (788), „kirchliche Pornographie“ (!; 790) u. a. erklärt werden. — Der zweite Teil will weiterführend den Beweis erbringen, daß diese Sublimierung „eine möglichst große Anpassung an den Protestantismus“ (795) zum Ziele habe, sei es, daß A. „etwa selbst innerlich durch die lutherischen Kirchen beeinflusst ist oder . . . nur eine Angleichung vorliegt, die bewußt propagandistischen Zwecken dienen soll“ (796); „jedenfalls geht die Stärke der katholischen Theologie, die strenge scholastische Bestimmtheit ihrer Terminologie, hier verloren“ (797). Als Beispiele werden angeführt: „freudige Naturbejahung“, Unfähigkeit des Menschen zur natürlichen Gotteserkenntnis, allgemeines Priestertum, Rechtfertigungslehre (als Tat Gottes „ohne Verdienst“), sittliche Autonomie neben Nomismus (795 f.). Diese Beispiele beruhen, wie im ersten Teil, teilweise auf Mißverständnis katholischer Lehre, teilweise auf Verkenntnis der Absicht A.s und seines allerdings weitgehenden sprachlichen Entgegenkommens. — Die inzwischen erschienene dritte Auflage des Buches von A. ist der zweiten gegenüber im Text nicht verändert. Das Vorwort (9 ff.) macht auf einige im Buche behandelte Fragen aufmerksam, die seither auch von anderer Seite Beachtung oder Bearbeitung gefunden haben, so das Verhältnis des subjektiven Gewissens zu der im kirchlichen Lehramt gegebenen objektiven Norm, die Möglichkeit eines „unverschuldeten Abfalls“ eines Katholiken von der Kirche; dazu ist jetzt zu vergleichen F. Hürth, De inculpabili defectione a fide (Greg. 7 [1926] 3—27 203—224), Möglichkeit der natürlichen Gotteserkenntnis, allgemeines Priestertum. D.

390. P. Gächter, Die Bedeutung des ersten Thomistenkongresses in Rom 1925: ZKathTh 50 (1926) 4—26. — Verfasser hebt unter Hinweis auf die offiziellen „Acta primi Congressus Thomistici internationalis“ dessen Bedeutung hervor für „den Zusammenschluß aller dem hl. Thomas als ihrem Führer folgenden Schulen“ (4). Im einzelnen wird die Stellungnahme des Kongresses zu den „24 Thesen“ der Studienkongregation dargelegt; er trat für Freiheit ein (5—8), mit Recht, wie sich aus dem Rückblick auf die Geschichte dieser Thesen und die diesbezüglichen Äußerungen Benedikts XV. und Pius' XI. ergibt (8 ff.). Eine ähnliche Freiheit nahm der „Doctor communis“ für sein Forschen in Anspruch und vererbte sie auf die Folgezeit, auch auf die zweite Hochblüte der Scholastik im 16. Jahrhundert (13 ff.). Aus dieser Sachlage erklärt sich die Bezeichnung der Thesen als „tutae“ (15 ff.), wie sie von Kardinal Ehrle dargelegt wurde: L'Agostinismo e l'Aristotelismo nella Scolastica del secolo XIII (Xenia Thomistica [Roma 1925]) 75 f., und eingehend in der am 10. März 1924 bei Eröffnung der Konsultationsbibliothek der „Gregoriana“ gehaltenen Rede, die St. Thomas als Führer der kirchlichen Wissenschaft feiert (18—28). D.

## 2. Dogmatik und Dogmengeschichte.

391. J. Lenz, *Kantianismus und Katholizismus: PastBon 36 (1925) 40—58.* — Die mit guten Literaturangaben ausgestattete Darlegung behandelt die Stellung des Katholizismus zum Kantianismus in Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft. Zeigte und zeigt sich auch bei einigen Katholiken Kantfreundlichkeit, so ist doch die Grundhaltung ablehnend, und sie muß es sein. Der Kantianismus ist „eine in seiner Grund- und Gesamt-tendenz dem Katholizismus feindliche Philosophie“ (S. 57). Kurze, klare, dabei tiefgehende Darlegung des Kantischen Systems. Deneffe.

392. Greg. de Holtum O. S. B., *S. Thomae doctrina de cognitione Dei quoad actus liberos in causalitate et aeternitate: Xenia Thom Vol. II (1925) 65—96.* — Der Wille Gottes, durch den er Mögliches auf die aktuelle Existenz hinordnet, wird, so der Verfasser, mit Recht „*decretum praedeterminans*“ genannt. „*Sicut et iure actus voluntatis regis quo cives aliqui ad patriae defensionem vocantur et destinantur, decretum efficax, praedeterminans appellari potest*“ (77). Was in der gegenwärtigen Ordnung tatsächlich geschieht, hängt von Gottes freiem Willen ab, auch bezüglich der Art, wie es geschieht, ob frei oder notwendig; und so ist die Wahrheit der zukünftigen freien Akte in Gottes Willen begründet, wird von Gott in seinem Willen, den Dekreten erkannt. — Das alles kann richtig verstanden werden, wenn auch sehr viel guter Wille dazu gehört, zu finden „*S. Thomam docere etiam expressis verbis cognitionem Dei futurorum liberorum actuum fundari in decretis suis efficacibus et praedeterminantibus*“ (72). Aber damit ist der Kernpunkt der Frage noch nicht berührt, ob nämlich die dem ewigen göttlichen Dekret entsprechende Bewegung des menschlichen Willens eine *praedeterminatio physica*, d. i. eine ohne Rücksicht auf den Entscheid des menschlichen Willens von Gott gegebene physische (nicht moralische), die freie Fakultät nur zu einem ganz bestimmten Akte determinierende Vorausbewegung sei oder nicht. Dementsprechend bekommt eben auch das „*decretum praedeterminans*“ einen verschiedenen Sinn. Gerade aus der Annahme der „*praedeterminatio physica*“ ergeben sich die bekannten unlöslichen Schwierigkeiten (Freiheit des Menschen, Heiligkeit Gottes), und so hätte man wohl eine eingehende Behandlung dieses Punktes in der vorliegenden Arbeit erwarten dürfen. Man könnte in neuester Zeit fast den Eindruck gewinnen, als werde in erster Linie das „*decretum divinum*“ betont und die „*praedeterminatio physica*“ werde etwas in den Hintergrund gedrängt. Darum scheint es gut, darauf hinzuweisen, daß eben die Annahme oder Nichtannahme der „*praedeterminatio physica*“ den Kernpunkt der ganzen Frage bildet. Lennerz.

393. J. Lebreton, *La Théologie de la Trinité d'après saint Ignace d'Antioche: RechScRel 15 (1925) 97—126 393—419.* — Zu Beginn der ersten Artikelserie weist L. zunächst hin auf die Eigenart der Theologie der apostolischen Väter, die, noch unabhängig von jeder gelehrten Spekulation, nur den praktischen Bedürfnissen der Seelsorge diene. Dann gibt er die Gründe an, weshalb er seine Aufmerksamkeit vor allem den Zeugnissen des hl. Ignatius von Antiochien (und Klemens von Rom) zuwende. Da der hl. Ignatius von rationalistischer Seite häufiger beschuldigt wird, daß er in seiner Trinitätslehre einen gewissen Modalismus vorgetragen habe, daß er keine ewige Sohnschaft kenne, sondern die Sohnschaft Jesu einzig von der Geburt im Fleische ableite, so geht L. in seinen beiden Artikeln bei der Darstellung der trinitarischen Lehre des großen Märtyrers stufenweise voran, um zu zeigen, daß seine Theologie völlig auf dem Boden der neutestamentlichen Offenbarung steht: Unzertrennbares Prinzip unseres Heiles sind Vater und Sohn, der Vater insofern, als von ihm uns alle Güter zufließen wie von der ersten Quelle, der Sohn, indem er uns

diese Güter mitteilt (101—109); Christus eignet die Mittlerrolle (109—115), auch er besitzt die wahre göttliche Natur (115—126); Vater und Sohn sind zwar eins, aber in der Person sind sie geschieden und dies nicht nur bei der Menschwerdung, sondern von Ewigkeit (393—400); Christus besitzt nämlich die wahre göttliche Sohnschaft von Ewigkeit (400—407). Bekannt ist Ignatius auch der Glaubenssatz, daß Christus das Wort des Vaters ist (408—415). Die Stellen, die Ignatius über den Heiligen Geist vorlegt, sind zwar nicht zahlreich, aber sie zeigen, daß er den Heiligen Geist als eine dritte göttliche Person anerkennt und daß somit sein Glaube an die Dreieinigkeit völlig dem Offenbarungsglauben entspricht. Feder.

394. J. Lebreton, *La Théologie de la Trinité chez saint Clément de Rome*: Greg 6 (1925) 369—404. — In diesem umfangreichen Artikel entwickelt L. folgende Gedanken: Unter den vornizänischen Zeugnissen für den Glauben an die Dreieinigkeit bildet der Brief des hl. Klemens von Rom eines der hervorragendsten Dokumente. Es enthält klar die alte gemeinsame Glaubensüberlieferung, wie sie besonders in den liturgischen Gebeten sich kristallisiert hatte. Gott wird dargestellt als Vater, der alle seine Werke mit wunderbarer Güte und Weisheit geschaffen hat, der vor allem jene mit Liebe umfaßt, die er durch Christus zur Erbschaft berief, von ihren Sünden reinigte und mit besonderer Sorge umgibt. Christus, der Sohn Gottes, wiewohl er das „Zepter der Majestät Gottes“ war, verdemütigte sich derart, daß er unsertwegen Leiden und Tod auf sich nahm; er ist unser Herr und Erlöser und Priester; ihm bringt die Kirche dieselbe Anbetung dar wie dem Vater. Ähnlich wie der Sohn Gottes offenbart der Heilige Geist die göttlichen Geheimnisse, inspiriert er die Propheten, hegt und regiert er die Kirche, indem er die Apostel und Bischöfe und die einzelnen Gläubigen mit seinem Lichte erleuchtet und mit Tugenden schmückt. Alle Auserwählten bekennen diese drei göttlichen Personen und setzen ihre Hoffnung auf sie. F.

395. J. de la Vaissière, *Le sens du mot „Verbe mental“ dans les écrits de saint Thomas*: ArchPh 3, 2 (1925) 168—175. — Der Sinn des Ausdrucks „geistiges Wort“, „verbum mentis“, wird durch die Hauptstellen im Sentenzenkommentar, in *De ver.*, *De pot.*, *Summa th.*, *In lo.*, verfolgt. Dabei wird eine Entwicklung zu größerer Genauigkeit und Bestimmtheit und zur endgültigen Festlegung aufgewiesen. Im Sentenzenkommentar wird z. B. noch die Möglichkeit einer „relatio rationis“ des „Wortes“ zu dem, dessen das Wort ist, offen gelassen; in *De ver.* wird die „relatio realis“ als notwendig anerkannt. Der Verfasser schließt daraus, daß man nicht ohne weiteres den vollendeten Gedanken des großen Lehrers in seinen Jugendwerken suchen dürfe. Deneffe.

396. M. Rackl, *Der hl. Thomas von Aquin und das Trinitarische Grundgesetz in Byzantinischer Beleuchtung*: XeniaThom Vol. III (1925) 363—390. — Der Verfasser zeigt, wie das trinitarische Grundgesetz in der Fassung des hl. Thomas, vor allem *Summa c. g. 4, 24* (*divinae personae distingui non possunt nisi oppositione relativa secundum originem*) von unionsfeindlichen und unionsfeindlichen byzantinischen Theologen aufgefaßt wurde, und bringt dazu die Bestreitung dieses Gesetzes durch Neilos Kabasilas, sowie die Verteidigung des hl. Thomas durch Demetrios Kydones. Lennerz.

397. H. Koch, *Zur Lehre vom Urstand und von der Erlösung bei Irenäus*: ThStudKrit 96/97 (1925) 183—214. — Böhlinger, Wendt und Harnack sahen bei Irenäus schwere Widersprüche zwischen einer gnostisch-realistischen Rekapitulationslehre, die in der Erlösung die Wiederherstellung eines durch die Sünde verlorenen Urzustandes der Vollkommenheit und Unvergänglichkeit erblickt, und einer apologetisch-moralistischen Gedankenfolge, die einen derartigen Zustand nur als Ziel und Bestimmung des Menschen kennt. K. versucht eine Milderung dieses Widerspruchs. Irenäus

habe die Rekapitulationslehre in die moralistische Betrachtungsweise eingebaut, so jedoch, daß der Gedanke einer ursprünglichen Verwirklichung der menschlichen Vollkommenheit ihm fremd geblieben sei. Auch K. hält mit den Genannten daran fest, daß Irenäus die „Ähnlichkeit“ mit Gott und den „Geist“ dem ersten Menschen noch nicht als wirklichen Besitz, sondern nur als Ziel und Bestimmung zugesprochen habe. Seine Redeweisen „verlieren“, „wiederherstellen“ usw. lassen sich auch von einem unterbrochenen Entwicklungsgang verstehen. — Die vorgelegten Gründe sind wenig überzeugend. Strucker, der auffallenderweise mit keinem Worte erwähnt wird, hat sie in seiner Arbeit „Die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der christlichen Literatur der ersten zwei Jahrhunderte“ (Münster 1913), längst geprüft. Die Schwierigkeiten schwinden und die scheinbaren Widersprüche lösen sich befriedigend auf, wenn man verschiedene Stufen der Gottähnlichkeit und des Geistbesitzes, verschiedene Arten der Vollkommenheit unterscheidet. Vervollkommnung schließt einen ursprünglich gegebenen, anfänglichen Besitz nicht aus. Etwas anderes ist, den Geist überhaupt haben und ihn als unverlierbaren Besitz haben. Das „*posse non peccare*“, „*posse non mori*“, um augustinisch zu reden, konnte durch die Sünde zu einem „*non posse non peccare (mori)*“ und durch die vollendete Erlösung zu einem „*non posse peccare (mori)*“ werden. — Übrigens gewinnt man den Eindruck, daß es K. doch nicht so sehr darum zu tun ist, „eine gewisse einheitliche Grundlinie herzustellen“, als wieder gerade „die zahlreichen Unstimmigkeiten und Widersprüche“ bei Irenäus zu unterstreichen: „In der Tat kann einen dieser ‚*doctor constructivus et confusus*‘ des Frühkatholizismus zur Verzweiflung bringen, wenn man klare und scharfe Begriffe bei ihm sucht . . . : er hat eben keine Begriffe, sondern Bilder, Schauungen, Eindrücke, Stimmungen, manchmal auch nur Worte . . . Worte drücken bei ihm durchaus nicht immer denselben Gedanken aus. . . . Auch kommt es ihm nicht darauf an, was er das eine Mal als Ursache oder Voraussetzung betrachtet, ein andermal als Wirkung hinzustellen und umgekehrt. Das sind Grundfehler, die als Erbsünde vom Vater der Dogmatik auf seine Nachkommen übergegangen sind“ (213 f.). Sind das wissenschaftliche Feststellungen oder tendenziöse Behauptungen? Lange.

398. Fr. Garrigou-Lagrange, *Utrum gratia sanctificans fuerit in Adamo innocente dos naturae, an donum personale tantum*: Angel 2 (1925) 133 bis 144. — Ersteres anzunehmen erfordert der „*obvius sensus*“ des Arausicanum can. 2 und des Tridentinum sess. 5, can. 2 und 5. Auch das dem Vatikanischen Konzil vorgelegte Schema faßt die Frage in diesem Sinne (*Collectio Lacensis* VII 517). Thomas hat die entgegengesetzte Ansicht schon im Sentenzenkommentar für weniger probabel gehalten, ist später mehr und mehr von ihr abgerückt und bringt in der S. th. keinen einzigen klaren Text zu ihren Gunsten. Daß die heiligmachende Gnade bloß eine äußerliche Wurzel der Ungerechtigkeit sei, lehnt er mehrfach ausdrücklich ab, besonders *De malo* q. 5, a. 1 ad 13. — In dieser seit einigen Jahren so viel behandelten Frage dürfte das Recht zweifellos auf Seiten des Verfassers sein. Seine Gegner scheinen unter dem Vorgeben, die echte Lehre des Aquinaten zu erneuern, tatsächlich zu dem Entwicklungsstadium vor Thomas zurückzukehren. Aus Anselm aber dürfte Verfasser wohl nicht mit Recht Gründe für seine Ansicht holen (vgl. S. 137). Hier hat eher Kors das rechte gesehen; aber es gilt auch, „*que saint Anselme n'avait pas une conception nette de la distinction entre le naturel et le surnaturel*“ (Kors, *La justice primitive et le péché originel* 27). Eine vollständigere Literaturangabe über die Streitfrage bietet Chr. Pesch, *Prael. dogm.* III, ed. 5 et 6 (1925) n. 223. Auf der Seite von Kors und Bittremieux stehen noch R. M. Martin und J. Koppens. Den entgegengesetzten Standpunkt nehmen mit Michel, van der Meersch und Garrigou-Lagrange auch E. Hugon, J. Naulaerts, J. Stufler, G. Huarte und Pesch ein. L.

399. R. M. Martin, *E primitiis scholae D. Thomae Aqu., Mag. Hervaei de Nedellec O. P. Tractatus de peccato originali: Xenia Thom Vol. III* (1925) 233—247. — Der zweifellos echte Traktat des Herväus Natalis verteidigt nicht bloß die Lehre des hl. Thomas, sondern weiß sie auch selbstständig zu beurteilen und zu vervollständigen. Die vier Quaestionen behandeln diese Gegenstände: 1. Eine Sünde kann auf die Nachkommen übergehen; die Freiwilligkeit der Erbsünde liegt allerdings ausschließlich im Willen Adams. 2. Nur Adam, das aktive Prinzip der Zeugung, nicht Eva, das bloß passive Prinzip, leitete die Sünde auf die „secundum rationem seminalem“ gezeugten Nachkommen über. 3. Das Wesen der Erbsünde (wie bei Thomas; der Sinn des materiale und formale wird gut erklärt). 4. Die Begierlichkeit, das materiale der Erbsünde, hat als Träger das sinnliche Strebevermögen; die zwei Meinungen über den Träger des formellen Elements kann man durch die Unterscheidung vereinbaren: Das „subiectum obligationis ad habendam iustitiam originale“ ist die Essenz der Seele, das „subiectum aptitudinis“ aber der Wille. — Es sei hier zugleich auf die eingehende Studie von Jos. Koch (in demselben Band S. 327—362; vgl. Schol. S. 459) hingewiesen, wo ebenfalls Herväus uns begegnet, und zwar als Gegner des Durandus in seiner Erbsünden- und Gnadenlehre. Durandus hatte in den ersten zwei Redaktionen seines Sentenzenkommentars ziemlich deutlich den eigentlichen Schuldcharakter der Erbsünde geleugnet und (wie Abälard) nur den „reatus poenae“ übrig gelassen. Von Herväus in die Enge getrieben, mußte er in den Avignoner Quolibeta q. 8 und 9 sich zu einem öffentlichen Widerruf verstehen. Der andere Hauptgegner des Durandus, Petrus de Palude O. P., will die Erbsünde nicht wie Thomas und die Zeitgenossen durchweg als „privatio iustitiae originalis“, sondern als „privatio gratiae gratum facientis“ auffassen (er erweist sich somit als Vorgänger von Dom. Soto, Bellarmin und Suarez). Jakob von Lausanne lehnt diese Meinung, weil gegen Thomas, ausdrücklich ab. In der Gnadenlehre hat Durandus dem späteren Nominalismus vorgearbeitet, aber Ockham ist viel weiter gegangen als er. Herväus hat auch hier die Sonderlehren des Durandus klar und scharf abgewiesen; doch in der Verteidigung des von Durandus geleugneten „meritum de condigno“ geht er so weit, daß er in offenem Gegensatz zu Thomas die Erteilung des Lohnes zur „iustitia commutativa“ rechnet. L.

400. G. Ghedini, *Luci nuove dai papiri sullo scisma meleziano e il monachismo in Egitto: ScuolCatt Ser. 6, vol. 6* (1925) 261—280. — Gegenstand des Artikels sind die zehn Papyrusdokumente, die Bell in seinem Sammelband „Jews and Christians in Egypt, The Jewish Troubles in Alexandria and The Athanasian Controversy“ (British Museum 1924) 38—99 unter n. 1913—1922 (Brit. Mus.) veröffentlichte und die dem Archiv eines meletianischen Mönchsklosters in Mittelägypten entstammen. Mit Ausnahme eines Kontraktes bestehen sie aus Briefen, die sehr interessante, die Geschichte des meletianischen Schismas betreffende Einzelheiten enthalten. Sie gehören den Jahren 330—340 an, also einer religiös sehr bewegten Zeit. Ghedini, der bekannte Herausgeber der *Lettere cristiane dai papiri greci del III e IV secolo*, sucht durch eingehende Analyse der Dokumente die Resultate festzustellen, welche deren Erforschung für die Geschichte des meletianischen Schismas und des ägyptischen Mönchtums ergibt. Feder.

401. A. E. Burn, *The Authorship of the Quicumque vult: JThStud 27* (1925) 19—28. — Jahrzehnte schon wogt der Kampf um die Urheberschaft des sog. Athanasischen Symbols „Quicumque“. Manchmal wurden Theorien, die bereits früher verteidigt, dann aber wieder verworfen worden, von andern wieder aufgenommen. Mehrere Forscher selbst wechselten im Verlauf ihres Lebens ihre Ansicht. Die Heimat des Symbols suchte man

bald in Italien, bald in Gallien, bald in Spanien. Als Verfasser nannte man bald Ambrosius von Mailand, bald Vinzentius von Lerin, bald Honoratus von Arles, bald Cäsarius von Arles, bald vermutete man in ihm einen spanischen Antiprizillianisten. Als H. Brewer S. J. in seinem 1909 erschienenen Buch „Das sog. Ath. Glaubensbekenntnis ein Werk des hl. Ambrosius“ (= Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte 9, 2) mit Aufwand großer Gelehrsamkeit wiederum die Autorschaft des großen Mailänder Bischofs verteidigte, fand er wenig Anklang. Es scheint nun, daß sich in manchen Gelehrtenkreisen in der Stellungnahme zu Brewer ein Umschwung vollzieht. Nicht nur hat sich R. Seeberg in der neuen Auflage seines Lehrbuches der Dogmengeschichte II 165 zur These Brewers bekannt, sondern auch der um die Erforschung jenes Symbols sehr verdiente englische Forscher A. E. Burn widmet der Verteidigung Brewers einen eigenen Artikel. Den Beweisstellen Brewers fügt er eine lange Reihe neuer Beweisstellen hinzu. Er schließt seine Studie mit den Worten: „we may congratulate him (F. Brewer) indeed on unravelling one of the most obscure problems of early Christian literature, and I hope that this theory that Ambrose was the author of the creed will receive universal recognition“.

F.

402. J. Stiglmayr, Das „Quicunque“ und Fulgentius von Ruspe: ZKathTh 49 (1925) 341—357. — Unter den in der letzten Zeit gebotenen Lösungsversuchen zur Frage nach dem Ursprung des Quicunque dürfte der genannte von Stiglmayr aufgestellte Versuch noch einen besondern Hinweis verdienen. Zwar kann auch St. sich nicht auf ein sicheres äußeres Zeugnis für den wahren Verfasser des Symbols berufen, aber immerhin zeigt die Übereinstimmung, die er zwischen den einzelnen Gliedern des Glaubensbekenntnisses und Stellen aus Fulgentius von Ruspe († 533) aufdeckt, daß eine engere Verwandtschaft zwischen Symbol und Fulgentius besteht. Dem sich da von selbst erhebenden Einwurf, daß das Bekenntnis für Fulgentius auch die Vorlage bilden konnte, sucht St. mit verschiedenen beachtenswerten Gründen entgegenzutreten.

F.

403. S. Szabó O. P., De scientia beata Christi commentatio theologica: XeniaThom Vol. II (1925) 349—491. — In dieser Abhandlung bietet der Verfasser einen eingehenden Beweis für die Tatsache, daß die Seele Christi vom ersten Augenblick ihres Daseins sich der seligen Anschauung Gottes erfreute; er legt dann die Beziehungen zwischen dieser Anschauung Gottes und der substantiellen und akzidentellen Gnade Christi dar, und behandelt schließlich die Fragen, wie zugleich mit der beseligenden Schau Gottes Leiden und Trauer in Christus sein konnten, sowie Möglichkeit und Gegenstand des Verdienstes Christi. Im Schlußabschnitt untersucht er den theologischen Wert dieser Lehre; sie sei „sine dubio catholica, contraria vero ad minus erronea, vel haeresim sapiens“ (491).

Lennerz.

404. P. Batiffol, L'idée de rédemption dans le christianisme primitif: ScuolCatt 53, 6 (1925) 321—336. — Der Artikel gibt einen Vortrag wieder, den B. auf der Tagung für religiöse Ethnologie 1925 gehalten hat. B. führt nach geschichtlicher Methode aus: Der christliche Erlösungsgedanke ist keine paulinische Schöpfung; denn Paulus hat ihn von der Urgemeinde überkommen: „quod et accepi“ (1 Kor. 15, 3; vgl. 1 Thess. 5, 9 10). Aber er hat ihn bereichert: Christus hat uns auch von der Erbsünde erlöst (Röm. 5, 12), er hat uns die Gerechtigkeit wieder erworben (Röm. 5, 17; 2 Kor. 5, 21), Christi Tod ist ein Opfertod (Röm. 3, 25), der Sünder wird Christo eingepflanzt. Die Quelle des urchristlichen Erlösungsgedankens ist Christi eigene Lehre; Mark. 10, 45 wird zum Beweis herangezogen und gegen die sog. Kritik verteidigt; desgleichen zeigen die Berichte über die Einsetzung der Eucharistie die Erlösungslehre Christi.

Deneffe.

405. A. Lemonnyer O. P., Cur Deus Homo?: XeniaThom Vol. II (1925) 311—318. — Aus 1 Kor. 15, 20—28 entnimmt Verfasser einen Be-

weis für die Ansicht, die Menschwerdung wäre nicht erfolgt ohne die Sünde. Denn Paulus spreche an dieser Stelle von dem „regnum Christi militans“ als von dem „regnum Christi verum et proprium“; er bringe also das Reich Christi schlechthin in Verbindung mit der Vernichtung der Sünde. „Hoc autem nihil aliud est quam ipsam Incarnationem Filii Dei ad reparationem peccati, sicuti ad proprium finem rationemque determinantem, alligare“ (318). Daraus ergebe sich ein Beweis, gegen den die Unterscheidung einer Menschwerdung überhaupt, und einer Menschwerdung in leidendem Fleische nicht geltend gemacht werden könne (313). Lennerz.

406. E. Commer, Mater Dei sitne figura ecclesiae quaeritur: XeniaThom Vol. II (1925) 493—503. — Eine vierfache Ähnlichkeit besteht zwischen Maria und der Kirche: 1. Maria hat außer ihrer menschlichen Natur etwas Göttliches, da sie mit Gott verwandt ist; die Kirche besteht aus Menschlichem und Göttlichem. 2. Maria ist die Mutter aller Menschen, ähnlich wie die Kirche. 3. Maria ist Mutter und Jungfrau zugleich und 4. sie teilt die Gnaden aus, ähnlich wie die Kirche. — In einem zweiten Teil wird die Hochzeit von Kana im typischen Sinn dahin gedeutet, daß hier Christus durch sein Tun die Sakramente der Eucharistie, Ehe, Priesterweihe und damit die Kirche vorausverkündet, während die wirksame Fürbitte Mariä ihre Mitwirkung beim Werke Christi und ihre Stellung in der Kirche anzeigt. Deneffe.

407. P. Minges, Der hl. Thomas über die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis der Mutter Gottes: FranzStud 12 (1925) 297—311. — Der Aufsatz ist wertvoll, weil er viel Kontroversliteratur der letzten Jahrzehnte über die Stellung des hl. Thomas zur Unbefleckten Empfängnis beibringt und auf zwei neue in Amerika erschienene Schriften hinweist, einen Artikel des Dominikaners Peter Lumbrera (Homiletic Review, Dezember 1923) und ein hierauf antwortendes Buch des Franziskaners Hugolin Storff, The Immaculate Conception, St. Franzisko. Die Behauptung Lumbreras, daß die Lehre des hl. Thomas in Sachen der Unbefleckten Empfängnis nicht nur dem Dogma nicht widerspricht, sondern einzig die richtigen Grundlagen für die kirchliche Lehre bietet (S. 308 f.), empfindet P. Minges als ungerechtfertigten Angriff auf Skotos und die Franziskanerschule. D.

408. B. H. Merkelbach, Quid senserit S. Thomas de mediatione beatæ Mariæ Virginis?: XeniaThom Vol. II (1925) 505—530. — I. Nach den Grundsätzen des hl. Thomas konnte Maria uns nicht alle Gnaden „de condigno“ verdienen, noch kann sie physische Wirkursache der Gnaden sein. II. Thomas lehrt drei Grundlagen der allgemeinen Gnadenvermittlung: 1. die Muttergotteswürde, durch die Maria auch an der Königswürde Christi teilhat; 2. eine gewisse Mitwirkung bei der Erlösung (S. 518; sermo dom. 15 u. fest. 58); 3. ihre Gnadenfülle. III. Thomas spricht die Lehre selbst aus, wenn auch nicht mit klaren Worten. Hier wird, außer auf den bekannten Text De salut. angel., auf einige Predigten hingewiesen. Der Schluß ist: Die Lehre entspricht den Grundsätzen des englischen Lehrers. D.

409. E. Hugon, S. Thomae doctrina de beata Maria Virgine mediatrice omnium gratiarum: XeniaThom Vol. II (1925) 531—540. — Aus den Grundsätzen des hl. Thomas läßt sich die Mittlerschaft Mariä ableiten. Sie ist Mittlerin, 1. weil sie die beiden äußersten Glieder, Gott und die Menschheit, berührt und zugleich zwischen ihnen steht; 2. weil sie Mittlertätigkeit ausübt, indem sie in ihrer Weise dasselbe Opfer wie Christus darbringt („filium obtulit, eo quod in eius mortem pro nostra salute consenserit, et cum ipso filio pro nobis passa fuerit“ 533 f.), indem sie ferner wegen ihrer Vereinigung mit Christus (vgl. S. th. 3, q. 27, a. 5 ad 1) uns alle Gnaden „de congruo“ verdient und uns jetzt alle Gnaden erlehrt. Die Lehre von der allgemeinen Gnadenvermittlung durch Maria ist „ex mente S. Thomae“ definierbar (537). D.

410. F. H. Schüth, *Mediatrix. Eine mariologische Frage.* (354 S.) Innsbruck 1925, Marianischer Verlag. Sch. 6; M 4. — Dieses Buch hat das große Verdienst, daß es die Mitwirkung Mariä beim eigentlichen Erlösungswerk energisch hervorhebt und verteidigt. Es behandelt nicht die fürbittende Gnadenvermittlung, sondern eben jene Mittlertätigkeit Mariä, wodurch sie in Abhängigkeit von Christo uns alle Gnaden mitverdient hat. Es ist eine Streitschrift gegen Bartmann für Scheeben. Bartmann hat aber schon vor Erscheinen dieses Buches seine früheren Bedenken fallen lassen. Siehe das Vorwort zur 3. und 4. Auflage des Buches: *Maria im Lichte des Glaubens und der Frömmigkeit* (Paderborn 1925) S. vi ff.

In diesem Zusammenhang sei darauf hingewiesen, daß Pius XI. in einem amtlichen Schriftstück Maria die Mittlerin aller Gnaden nennt. In dem apostolischen Schreiben vom 14. Januar 1926, wodurch der Kirche von der Immerwährenden Hilfe in Santiago, Chile, der Rang einer Basilica minor verliehen wird, sagt der Papst mit Bezug auf die an ihn gerichtete Bitte: „Nos, quibus nihil antiquius est quam ut erga gratiarum omnium apud Deum sequestram Virginem christiani populi pietas magis magisque excitetur, optatis his annuendum ultra libenterque existimavimus“: *ActaApSed* 18 (1926) 313. *Sequestra* ist gleichbedeutend mit *Mediatrix*. Wörtlich denselben Titel enthält ein apostolisches Schreiben Benedikts XV. vom 28. März 1919 (a. a. O. 11 [1919] 227): „*Virginem Dei Matrem, gratiarum omnium apud Deum sequestram*“, während es in einem Brief desselben Papstes an Kardinal Gibbons vom 10. April 1919 (a. a. O. 173) heißt: „*Virgine Immaculata, gratiarum omne genus sequestra*“, und in einem apostolischen Schreiben vom 3. Januar 1919 (a. a. O. 67): „*Dei Genitricis, gratiarum apud Dominum sequestris*.“ D.

411. Fr. Gillmann, *Zum Probleme der Definierbarkeit der leiblichen Himmelfahrt Mariä*: *ArchKathKR* 105 (1925) 475—479. — G. ergänzt die Schrift von J. Ernst aus den mittelalterlichen Kanonisten. Huguccio († 1210) sagt von der leiblichen Himmelfahrt Mariä: „*pie creditur*“. Innozenz IV. erklärt in seinem Dekretalenkommentar, die Annahme sei frei; Hostiensis († 1271): „*hodie . . . communis opinio est*“; Baldus de Ubaldis († 1400): „*hodie est proximum haeresi*“ die leibliche Himmelfahrt zu leugnen. — Das Zitat aus Binterim, das G. nach Wilmers, *Lehrbuch der Religion III*<sup>5</sup> 465 (nicht 428) anführt, findet sich nicht mehr in der von J. Hontheim besorgten 7. Auflage dieses Lehrbuches III (1911) 460 ff., wo die Lehre von der Himmelfahrt Mariä richtiger dargestellt ist, als früher bei Wilmers. D.

412. B. Capelle, *La fête de l'Assomption dans l'histoire liturgique*: *EphThLov* 3 (1926) 33—45. — Der erste Teil enthält eine exakte liturgiegeschichtliche Studie über das Fest Mariä Himmelfahrt. Die Einführung des Festes in Rom fand gemäß den Forschungen Morins kurz vor 650 statt. Die Entwicklung des Festes in Gallien vom 6. bis 8. Jahrhundert wird gezeigt und die Verschiebung des Datums vom 18. Januar auf den 15. August erklärt. Im zweiten Teil wird eine Deutung des römischen Formulars der Festmesse geboten. Das vielen Liturgien gemeinsame Evangelium, die Epistel und andere Stücke preisen die Jungfräulichkeit Mariä. Dem liegt wohl der Gedanke zu Grunde, daß diesem Vorzug die Nichtverwesung nach dem Tode entspreche (S. 41). Dabei wird auf parallele Berichte über den hl. Johannes hingewiesen und bei dieser Gelegenheit der Enkratit Leucius (um 150) als Urquelle der apokryphen Erzählungen über die *Assumptio* hingestellt. Die Frage, ob die Himmelfahrt Mariä formell oder nur virtuell offenbart sei, wird offen gelassen (S. 45). D.

413. J. A. Jungmann, *Die Gnadenlehre im Apostolischen Glaubensbekenntnis und Katechismus*: *ZKathTh* 50 (1926) 196—219. — Das *Symbolum* umreißt den ganzen Umfang der katholischen Glaubenslehre, sein



dritter Teil die Lehre von der Gnade. Der „Heilige Geist“ ist die Fülle aller Gnaden, die höchste Gabe. Im Altertum, besonders im 2.—3. Jahrhundert war „Heiliger Geist“ der gewöhnlichste Ausdruck für „Gnade“. Der Gesamtbesitz an Gnade und Gnadenmitteln ruht nun im Schoße der „heiligen Kirche“. Eben dieser Gesamtbesitz an heiligen Gütern soll durch „*communio sanctorum*“ (Genetiv von „*sancta*“) ausgedrückt werden. Anteil daran („*communio*“) gewährt vor allem die Eucharistie. Als Juwel aus dem Gnadenschatz wird die „Nachlassung der Sünden“, in erster Linie durch die Taufe, hervorgehoben. Vollendung und Krönung des Gnadenlebens ist die glorreiche „Auferstehung der Toten“, die im jüngeren Text als „ewiges Leben“ weiter entfaltet wird. Wie die Gnaden- und Sakramentenlehre könnte der ganze catechetische Stoff leicht wieder in die Erklärung des Glaubensbekenntnisses einbezogen werden, die Lehre von den Geboten z. B. in die Schöpfungslehre. Lange.

414. A. d'Alès, *Prédéterminisme physique*: *RechScRel* 15 (1925) 267 bis 299. — Eine Antwort auf die Kritik seines Artikels „*Providence*“ im *Dictionnaire Apologétique*, die Garrigou-Lagrange in *RevThom* 1924 geübt hatte. Es ist vor allem die Rede von der „*praedeterminatio physica*“, der „*scientia media*“ und der Distinktion des „*sensus compositus et divisus*“. Thomas sieht den Begriff „*determinatio ad unum*“ als mit dem Begriff der Notwendigkeit unlöslich verbunden an (275). Der Vorwurf, nach dem Molinismus sei Gott nicht in anderer Weise Ursache der Determination zum Guten als der Determination zum Bösen, vertauscht die Rollen, da gerade im Bañezianismus infolge der Lehre von der „*infallibilis determinatio ad materiale peccati*“ diese Gleichheit zu bestehen scheint (280 f.). Einige neuere Thomisten kämpfen nur noch um das Wort „*praedeterminatio*“, erklären es aber durchaus metonymisch und zwar so, daß die Metonymie notwendig auch auf den Ausdruck „*innerlich wirksame Gnade*“ auszudehnen ist (284). Ein tiefgreifender Unterschied zwischen Molina und Bañez liegt darin, daß ersterer den Primat des göttlichen Wissens, letzterer den Primat des göttlichen Willens hervorkehrt. Das thomistische *Adagium* „*Nihil volitum quin praecognitum*“ spricht für Molina (289). Verfasser muß sehr vieles wiederholen, was er schon 1917 G.-L. klarzumachen sich ohne Erfolg bemüht hatte. „*Ma conviction motivée est qu'il n'a jamais pris la peine d'étudier Molina.*“ „*Le Molina par lui présenté n'est celui d'aucun moliniste, vivant ou mort, de moi connu.*“ Aus einer eingehenden Beschäftigung mit dem umfangreichen Werke Del Prados ist kein Nutzen für das Studium der molinistischen Frage zu erwarten. „*Qu'il dorme en paix, sous la pierre tombale de l'oubli*“ (295). L.

415. R. Petrone C. M., *Exegesis theologica circa quemdam textum S. Thomae* (1, 2, q. 9, a. 6 ad 3): *DivThom*(Pi) 28 (1925) 296—303. — F. Žigon, *De motione divina animadversiones*: ebd. 779—797. — R. Petrone, *Responsio Doctori Žigon*: ebd. 797—808. — Die Kontroverse geht in erster Linie um den berühmten Thomastext, der von der Bewegung des geschöpflichen Willens durch Gott handelt und bekanntlich von vielen als eine Hauptstütze des Bañezianismus angesehen wird. Außerdem kommt besonders der Text 1, 2, q. 111, a. 3 von der „*gratia operans et cooperans*“ zur Sprache. Ž. hatte in seinem Buche „*Divus Thomas arbiter controversiae de concursu divino*“ (Goritia 1923) und nach einer Besprechung desselben in den *EphThLov* 1 (1924) 407—409 durch J. Bittremieux ebd. 551—558 eingehende Erläuterungen zu den beiden Texten gegeben. Die „*praedeterminatio physica*“ werde hier wie überall von Thomas verworfen. P. bekämpft die Erklärung Ž.s. In dem ad 3 behaupte Thomas die *Prädetermination* nicht und er leugne sie auch nicht, sondern er sehe von ihr ab, so daß dieser Text weder für noch gegen sie geltend gemacht werden könne (301). Ž. hält seine Erklärung aufrecht. „*Ultra triginta annos sine*

ullo praeiudicio, frustra tamen aliquod in operibus S. Thomae testimonium quaerebam, in quo eiusmodi opinio proponeretur. Talem doctrinam potius Aquinas diserte negat“ (793). Thomas lehre die Prinzipien, aus denen die „scientia media“, dieses „terriculum horribile“, logisch folgt. Das genüge P. schon zum Erweis der Unrichtigkeit seiner Thomasdeutung (794). Michelitsch widerlegt die „scientia media“ mit der Behauptung, sie setze voraus, daß ein freier Akt vor dem Dekret des göttlichen Willens existiere. Wenn sie das wirklich voraussetzte, „statim et ego reiecta scientia media praedeterminationem physicam amplecterer“ (ebd.). — Über derartige ungläublich falsche Auffassungen, durch die allerdings aus der „scientia media“ ein Schreckbild wird, vgl. S. 556 f. dieses Heftes. Auch Marin-Sola bietet eine eigene Erklärung des ad 3 und stellt einen ganzen Aufsatz über diese Frage in Aussicht: *CiencTom* 33 (1926) 357 f., Anm. Er meint: „Von der Deutung dieses berühmten Textes kann man sagen: ‚quot capita, tot sententiae‘, auch innerhalb des Thomismus“ (ebd. 358). L.

416. F. Mitzka, Die Lehre des hl. Bonaventura von der Vorbereitung auf die heiligmachende Gnade: *ZKathTh* 50 (1926) 27—72 220—252. — Die göttliche Hilfe zur Disposition auf die Rechtfertigung heißt bei B. „gratia gratis data“. Ihr Wesen ist sehr verschieden in der „natura recta“ des Engels und ersten Menschen und in der „natura curva“ des Sünders. In der ersteren ist sie kein übernatürlicher Beistand Gottes, sondern gehört zur natürlichen, dem schuldlosen Geschöpf notwendig zu verleihenden „rectitudo“. Man wird an anerschaffene Tugenden zu denken haben, die eine „habilitas“ zur Gnade geben. Mit dieser uneigentlichen „gratia gratis data“, die allen Engeln anerschaffen wurde, haben sich die guten durch einen einzigen freien Akt positiv disponiert und so die heiligmachende Gnade „de congruo“ verdient. Der Sünder hat, da seine nicht mehr „rechte“, sondern „gekrümmte“ Natur aus sich Gott nicht über alles lieben und die reine Absicht nicht haben kann, eine Gnadenhilfe Gottes in eigentlicherem Sinne zur Bekehrung nötig. Von aktueller (wahrscheinlich innerer) Gnade ist sicher In 2, d. 28, a. 2, q. 1 die Rede. Doch rechnet B. weder hier noch sonst mit der Möglichkeit eines übernatürlichen Aktes, der nicht aus einem übernatürlichen Habitus hervorgeht. Sonst wäre seine Argumentation gegen die bekannte Ansicht des Lombarden von der „caritas infusa“ völlig unverständlich. (Hier bietet M. wichtige Beiträge zum Verständnis der *Quaest. disp. de car. a. 1* des hl. Thomas, auf die durch die Kontroverse *Stufler-Zigon* die Aufmerksamkeit gelenkt wurde.) Da B. eine der Rechtfertigungsgnade vorausgehende Bekehrungsgnade im Sünder verlangt, so ist er kein Semipelagianer. Die kirchlichen Lehrentscheidungen der älteren Zeit hatten ja stets nur die gefallene Natur im Auge, und selbst mit den späteren Entscheidungen gegen Baius scheint B. nicht in unlösbarem Widerspruch zu stehen. Schwer zu sagen ist, wie B. sich die Vorbereitung auf die Rechtfertigung in einem Sünder denkt, der keine eingegossenen Habitus besitzt. Wahrscheinlich läßt er, wie auch Thomas, schon beim ersten Akt den entsprechenden „habitus informis“ eingegossen werden. Jedenfalls schließt er sich hier nicht der semipelagianischen Meinung Alexanders an, für den die „recta ratio“ die „gratia gratis data“ oder „disponens“ des Ungläubigen ist (S. th. 3, q. 61, m. 6, a. 3 ad 1). B. kennt eine natürliche Gottesliebe (*dilectio*), die der sündelosen Natur aus sich möglich ist, dem Sünder aber als „gratia gratis data“ geschenkt werden muß. Der Akt dieser Gottesliebe geht nicht aus einem eigenen eingegossenen Habitus hervor, sondern entsteht rein psychologisch aus den Akten der eingegossenen „habitus informis“. Seinem Wesen nach natürlich, doch „quoad modum“ übernatürlich, gehört auch er zu den disponierenden „gratiae gratis datae“. Doch in erster Linie bestehen diese aus den eingegossenen „habitus informis“ des Glaubens, der knechtlichen Furcht, der Hoffnung und der „attritio“ oder „poenitentia informis“. Der Akt der letzteren ist die nächste Vorbereitung

auf die Gnadeneingießung; durch diese werden er und sein Habitus bereits formiert („ex attrito fit contritus“). Die unmittelbare Folge ist dann die Tilgung der Sündenschuld. B. wandelt jedenfalls mehr als sein Lehrer Alexander in den Bahnen des hl. Augustinus. — Die Abhandlung bietet weit mehr als ihr Titel ankündigt, insbesondere auch zahlreiche Parallelen aus andern Scholastikern, zumal aus Alexander von Hales, dann aber auch aus Albert, Thomas, Peter von Tarantasia, Richard von Middleton und nach ungedruckten Quellen aus Präpositinus, Nicolaus Occam, Wilhelm von Ware und einem anonymen Pariser Sentenzenkommentar des 13. Jahrhunderts. Bei den beiden letztgenannten findet M. bedeutsame Ansätze zur späteren molinistisch-suarezianischen Lehre von der äußern Erhebung der Heilsakte durch Assistenz des Heiligen Geistes.

Wenn Thomas nach Stufler keinen übernatürlichen Akt kennt, der nicht aus einem übernatürlichen Habitus hervorgeht, so beweist diese Studie, daß der Aquinate damit in voller Übereinstimmung mit B. und andern Zeitgenossen stehen würde. Es ist somit durchaus kein mit Entrüstung abzuweisender Vorwurf, wenn man sagt, Thomas sei wohl noch nicht zum klaren Begriff der innerlich übernatürlichen und den Heilsakt in die übernatürliche Seinsweise erhebenden aktuellen Gnade vorgedrungen. Für den Beweis des Gegenteils, den ich *ThRev* (1924) 352 von P. Schultes erbeten hatte, verweist mich dieser im *DivThom* (Fr 1925) 361 auf P. Huartes Ausführungen im *Greg* (1925) 81—114. Doch meines Erachtens hat Huarte vor allem dieses gezeigt: Thomas würde, auch wenn er keine „*gratia actualis elevans*“ kennen sollte, dennoch von der heutigen allgemeinen Lehre nicht gar so weit abweichen. Die Hauptsache ist, daß er innerlich übernatürliche Vorbereitungsakte auf die Rechtfertigung annimmt, mag er sie nun aus aktueller Gnade oder stets aus eingegossenen Habitus hervorgehen lassen. Wenn Huarte dann weiter auch zu beweisen versucht, daß Thomas tatsächlich die seinshaft übernatürliche aktuelle Gnade gelehrt hat, so erscheint mir sein Beweis mißlungen. Er nimmt den Satz des Aquinaten (*S. th.* 1, 2, q. 110, a. 2 ad 1), die Gnade als Qualität übe ihre Tätigkeit auf die Seele (*agere in animam*) nicht nach Art einer Wirkursache, sondern nach Art einer Formursache aus, in einem vom heiligen Lehrer ohne allen Zweifel nicht beabsichtigten exklusiven Sinn, um so überall, wo Thomas der Gnade ein „*movere*“ zuschreibt, folgern zu können: Hier denkt Thomas nicht an die habituelle, sondern an eine aktuelle Gnade. Aber Thomas lehrt doch überaus häufig, die heiligmachende Gnade sei nicht bloß ein Seins-, sondern auch ein Tätigkeitsprinzip, letzteres zwar nicht unmittelbar, sondern vermittels der eingegossenen Tugenden. Wenn man dies beachtet, stürzt die ganze Beweisführung Huartes zusammen. P. Schultes kann sich also noch immer meinen Dank für einen schlüssigen Beweis verdienen, während Mitzkas Untersuchung die Möglichkeit eines solchen unwahrscheinlicher gemacht hat.

L.

417. E. Krebs, *Wesen und Wirken des Glaubens* (Wissen und Wirken 30. Bd.). 8° (32 S.) Karlsruhe 1926, Braun. M 1.20. — Klar und ansprechend wird das Wesen des Glaubens im katholischen Sinne, seine Übernatürlichkeit, sein vernünftiger Unterbau, sein Werden, sodann das Wissen im Glauben und das Leben im Glauben behandelt. Das Büchlein schließt sich eng an die Lehre des Vatikanums an, die es in guter Übersetzung vorlegt und treffend erläutert. Kurz zusammengedrängt finden sich hier die wertvollsten Gedanken, die Verfasser in dem umfangreichen Werke „*Dogma und Leben*“ ausführlich entwickelt hat.

L.

418. Fr. Hürth, *De inculpabili defectione a fide: Greg 7* (1926) 3—27 203—224. — Da es sich hier um ein von Gott aufgestelltes positives Gesetz der Gnadenausteilung handelt, kann die Frage, ob ein Katholik ohne schwere Schuld den katholischen Glauben aufgeben könne, nicht ausschließlich

durch psychologische und ähnliche Gründe gelöst werden. Zur Festlegung des genauen Gegenstandes dieser Frage werden musterhaft klare Begriffsbestimmungen geboten und der Mißverständnis verursachende Doppelsinn einiger Ausdrücke erörtert (insbesondere: „objektiv und subjektiv gerecht“, „in seiner Ursache verschuldet“, „unüberwindlicher Irrtum“). Am eingehendsten wird untersucht, ob und wie das Vatikanum zu dieser Frage Stellung nimmt. Die Gründe, welche Granderath, Vacant u. a. zu Gunsten ihrer Erklärung des Konzils vorbrachten, werden als nicht durchschlagend abgelehnt. Aus der Prüfung der Akten und des Dekretes selbst ergibt sich: In keiner Weise steht fest, daß das Konzil nicht beabsichtigt habe, mit der allgemeinen Lehre der Theologen die Unmöglichkeit eines subjektiv schuldlosen Irrtums zu lehren, oder daß es in seinem Dekret diese Lehre tatsächlich nicht ausgesprochen habe. Im Gegenteil scheint sicher festzustehen, daß es jene Lehre, wenn schon nicht unmittelbar in sich und ausdrücklich feierlich definiert, so doch wenigstens authentisch und autoritativ gelehrt habe. Es handelt sich hier um eine ungemein tröstliche und beruhigende Wahrheit, auf die Millionen treuer Katholiken sich fest verlassen. Man darf nicht einem unbegründeten „theologischen Minimismus“ Konzessionen machen, um dadurch möglicherweise einigen Abgefallenen zu helfen, während zahllose Gläubige verletzt und beunruhigt werden. — Es ist nur zu bedauern, daß diese gründlichen Untersuchungen in einer lateinischen Fachzeitschrift erschienen sind und somit nicht in derselben Weise in die weite Öffentlichkeit dringen, wie das mit der hier widerlegten Ansicht zumal in Deutschland die letzten Jahre der Fall gewesen ist. Zur Vorgeschichte des vatikanischen Dekretes hoffe ich bald einen Beitrag liefern zu können, der eine neue Bestätigung für die hier verteidigte Auffassung des Konzils bietet. Die neulich in Philosophie und Leben 2 (1926) 132 vorgekommene Berufung auf Chr. Pesch als Vertreter der entgegengesetzten Ansicht beruht auf einem Mißverständnis. An der angeführten Stelle ist nicht die Rede von abgefallenen Katholiken, sondern von solchen Un- und Irrgläubigen, die sich von Anfang an außerhalb der Kirche befanden. Überdies hat P. Pesch noch kurz vor seinem Tode auf eine ausdrückliche Anfrage erklärt, daß man ihn zu Unrecht für einen Anhänger der hier von H. bekämpften Auffassung halte, was auch seine *Praelectiones dogmaticae* klar genug zeigen. L.

419. J. Klein, Die Lehre über die Hoffnung nach Joh. Duns Skotus: *FranzStud* 12 (1925) 312—346. — Neben weitgehender Übereinstimmung findet Kl. auch eine Reihe von Verschiedenheiten zwischen Thomas und Skotus in Bezug auf die Lehre von der Hoffnung. Nach Thomas ist der Gotteshaß die schwerste Sünde, nach Skotus die Verzweiflung. Nach Thomas kann man auch das ewige Heil anderer hoffen, nach Skotus nur die Vollendung des eigenen Ich durch das Unendlich-Gute. Nach Thomas ist die Hoffnung ein Erwarten der künftigen Seligkeit von Gott, nach Skotus ein Ersehen Gottes als des unendlichen Gutes für das Ich (S. 326). Ein besonderer Unterschied soll darin bestehen, daß Skotus die Hoffnung als Akt höchster Sittlichkeit auffaßt, der die Seligkeit an erster Stelle als höchste Heiligkeit des Willens ersehnt, während nach Thomas die Seligkeit ihrem Wesenskern nach Gottesschau ist, aus der dann freilich auch die Heiligkeit des Willens folgt (S. 323 346). Deneffe.

420. J. Keller O. P., De virtute caritatis ut amicitia quadam divina: *XeniaThom* Vol. II (1925) 233—276. — Thomas ist der erste, der die Tugend der Liebe unter der Rücksicht der Freundschaft des Menschen mit Gott untersucht. Erklärt werden In 3 Sent. d. 27, q. 2, a. 1 und besonders S. th. 2, 2, q. 23, a. 1. Die „*communicatio*“, die das Fundament der Freundschaft bildet, ist intransitiv zu verstehen als „*convenientia in una eademque perfectione*“ (vgl. 1, 2, q. 27, a. 3); in unserm Falle ist es die „*beatitudo*“

divina nobis communicata“ (imperfecte in diesem Leben). Die heiligmachende Gnade würde hier minder gut genannt, da sie nur „vita in actu primo“ ist. In einer bloß natürlichen Ordnung könnte von eigentlicher Freundschaft zwischen Gott und Geschöpf nicht die Rede sein. Die Freundschaft mit Gott ist nicht etwa nur eine wesentliche Folge der Liebe, sondern deren eigentliches Wesen, so daß die caritas am besten durch die amicitia definiert wird. Diese Auffassung bildet bei Thomas mit Recht die Grundlage des ganzen Traktats von der Liebe. Sie ist auch bedeutungsvoll für die Apologetik, Katechetik, Aszetik und Mystik. — Man vergleiche mit dieser Hochschätzung der Lehre von der Freundschaft mit Gott bei Thomas und den Thomisten die geringe Achtung, die Eschweiler (Die zwei Wege 157 f) dieser angeblich molinistischen Auffassung entgegenbringt. Lange.

421. J. Puig de la Bellacasa, De Transsubstantiatione secundum S. Thomam. (31 S.) Barcinone 1926, Typogr. Catholica Casals, Caspe, 108. — In dieser zur Eröffnung des Studienjahres gehaltenen Rede zeigt der Verfasser gegen neue Ausleger (exegetae novissimi) des hl. Thomas — genannt werden Billot, Gühr, Mangenot u. a. — Folgendes: 1. Der hl. Thomas lehrt, daß bei der transsubstantiatio zwar keine annihilatio, wohl aber eine destructio und corruptio panis et vini stattfindet: „quod in alterum convertitur, semper transmutatur corruptione“ (In 4, d. 11, q. 1, a. 3. qc. 1. sol. 1). 2. Der hl. Thomas lehrt nicht, daß die transsubstantiatio eine „actio pure conversiva“ sei, sondern er lehrt, daß sie eine „actio productiva“ sei, etwas hervorbringe; „efficit scilicet corpus Christi praesens sub speciebus“, sagt der Verfasser (S. 11). Aus dem hl. Thomas werden dafür z. B. die Worte angeführt: „Ut faciat inde [ex pane et vino] corpus et sanguinem suum“ (S. th. 3, q. 75, a. 2 ad 1). Deneffe.

422. M. Grégoire, Sur l'unité du sacrifice rédempteur. A propos d'un ouvrage récent: EphThLov 2 (1925) 399—408. — Das in der Überschrift genannte „neue Werk“ ist Bernardi, Il santo Sacrificio della Messa, Treviso 1924. Bernardi stimmt der Behauptung De la Tailles bei, daß das Opfer des letzten Abendmahls (oblatio) und das Kreuzesopfer (immolatio) numerisch eins bzw. zwei Phasen eines einzigen Opfers seien; er geht über De la Taille hinaus, indem er auch absolute numerische Einheit von Meßopfer, Abendmahl und Kreuzesopfer behauptet und sagt, daß Christi Opferhandlung ewig fort dauere. Diese Auffassung Bernardis von der numerischen Einheit des Kreuzesopfers mit dem Meßopfer und von dem ewigen Opferakt Christi wird zurückgewiesen. Sie findet weder in der Heiligen Schrift noch bei den alten großen Theologen ihre Stütze. Die Tatsache, daß der Priester in der heiligen Messe „instrumentum Christi“ ist, setzt nicht voraus, daß Christus den Opferakt des Kreuzes in seiner Seele verewigt. Es genügt der Einfluß Christi „en tant qu'ayant offert, non pas du Christ en acte d'offrir“ (408). D.

423. J. B. Umberg, Die wesentlichen Meßopferworte: ZKathTh 50 (1926) 73—88. — Behandelt die Frage, ob die Worte, die zur Konsekration genügen, auch für den Opfercharakter der Messe hinreichen. Gegen einige Neuere, wie Boudinhon, Alf. Freericks, M. de la Taille stellt der Verfasser die These auf: Zur gültigen Konsekration und Opferung werden iure divino nur die Worte: „Hoc est corpus meum“, „Hic est sanguis meus“ erfordert. Browe.

424. J. B. Umberg, Die richterliche Bußgewalt nach Jo. 20, 23: ZKathTh 50 (1926) 337—370. — Ein neuer Versuch, die richterliche Natur der bei Joh. 20, 23 erteilten Gewalt aus dem Text ohne Zuhilfenahme der Überlieferung darzutun. Der Sinn des ἀφιέναι als Nachlassen der zugezogenen Sündenschuld wird als von allen (Katholiken) zugegeben nicht weiter untersucht. Es handelt sich um die Bedeutung von κρατέν (338 ff.), bezüglich dessen U. entwickelt, daß es der Sündenschuld gilt und ein positives

Tun im Rechtsbereich besagt. Die positive Wirkung des  $\kappa\rho\alpha\tau\epsilon\upsilon\nu$  verlegt er darin, daß die durch die Sünde zwischen Gott und dem Sünder geschaffene Rechtslage, die durch die Selbstanklage des Sünders in der Beichte (d. i. die Anhängigmachung vor dem zuständigen Gericht) in einen labilen Rechtszustand überführt war, durch das  $\kappa\rho\alpha\tau\epsilon\upsilon\nu$  des Priesters wieder in einen stabilen Zustand gebracht wird; eine Konstruktion, die der Schwierigkeit nicht entbehrt, wie der Verfasser (vgl. 367 f.) offenbar selbst empfunden hat. — An die Untersuchung des Sinnes von  $\kappa\rho\alpha\tau\epsilon\upsilon\nu$  schließt sich eine Analyse des Begriffes der „potestas iudicialis“ (352 ff.). Sie hat nach U. als entscheidende Merkmale: (jurisdiktionelle) Autorität, Gebundenheit an die bestehenden Gesetze, Pflicht und Recht des autoritativen Erkennens und Befindens über den vorgelegten Rechtsfall, rechtschaffende Kraft des Urteils, Doppelfunktion mit jedesmal positiver Rechtswirkung (bifarietas potestatis). Wenn bezüglich dieses letzten Elementes gesagt wird (360 f.), daß es ein eigentliches „*proprium*“ der *functio iudicialis* sei und nicht in gleicher Allgemeinheit den beiden andern Funktionen der *potestas iurisdictionis* (d. h. der *legislativa* und *administrativa*) zukomme, so dürfte das kaum der Wirklichkeit entsprechen. Die angeführten Beispiele haben kaum Beweiskraft, da sie entweder gar keine Betätigungen der *potestas iurisdictionis* darstellen oder das rechtliche Moment in ihnen nicht richtig fassen. Was z. B. a. a. O. von der Ablehnung eines Gesetzentwurfes gesagt wird, verkennt die Rechtsnatur der öffentlichrechtlichen Gesetzesinitiative. Das andere Beispiel vom „Verhaften“ und „Nichtverhaften“ paßt nicht in den Zusammenhang. „Verhaften“ gehört unter die *functio iudicialis*, nicht die *administrativa*. Es muß vielmehr als allgemeiner Grundsatz gelten, daß jede Betätigung der Jurisdiktionsgewalt in jedem Fall in der Rechtsordnung eine Rechtswirkung hervorbringt und daß ein „rein negativer Nichtgebrauch“ der (legislativen oder administrativen) Jurisdiktionsgewalt eben kein Gebrauch dieser Gewalt ist, und darum über die Natur dieser Gewalt nichts dazutun vermag. Im übrigen hängt die Kraft des Gesamtargumentes, das der Verfasser entwickelt, von diesen untergeordneten Abwegigkeiten nicht ab. — Im letzten Teil (362 f.) wird sodann gezeigt, daß die bei Joh. 20, 23 erteilte Gewalt die fünf Merkmale der *potestas iudicialis* habe und diese Merkmale sich aus den Worten des Textes ohne Zuhilfenahme der Tradition herleiten lassen. — Der Artikel führt ohne Zweifel tiefer in das Verständnis der richterlichen Gewalt wie in den Sinn der Johannes-Stelle ein und ist als gründlicher Ausbau des Schriftargumentes für die judizielle Natur des Bußsakramentes zu begrüßen. Daneben ist es ohne Belang, daß der Jurist bezüglich einzelner juristischer Fassungen und Konstruktionen (z. B. bezüglich des labilen und stabilen sachenrechtlichen Verhältnisses bei Einleitung von Kaufverhandlungen) anderer Ansicht sein und eine andere Formulierung vorziehen würde. Hürth.

425. J. B. Bord, *Justification sacramentelle et extrasacramentelle*: *NouvRevTh* 52 (1925) 213—227 292—298. — Erörtert werden Tatsache, Abhängigkeitsverhältnis, übereinstimmende und abweichende Züge der sakramentalen und außersakramentalen Rechtfertigung. Die Tatsache, daß bei den Sakramenten des Neuen Bundes die Rechtfertigung nicht durch die „*fides fiducialis*“, sondern „*ex opere operato*“ durch das sichtbare Zeichen im „*subiectum non ponens obicem*“ bewirkt werde, wird aus Schrift und Tradition gezeigt (214 ff.). Ebenso steht die andere Tatsache fest, daß durch die übernatürliche, vollkommene Gottesliebe oder die vollkommene Reue die Rechtfertigung erlangt werden kann (*ex opere operantis*). Andere von Gott eingesetzte und positiv gewollte Mittel zur Rechtfertigung gibt es nicht (216 ff.). — Sakramentale und außersakramentale Rechtfertigung sind im Verhältnis zueinander keine parallel laufenden voneinander unabhängigen Wege der Rechtfertigung; vielmehr ist durch positive göttliche Anordnung der außersakramentale dem sakramentalen Weg so unter-

geordnet, daß es in der jetzigen Heilsordnung eine Rechtfertigung in völliger Loslösung (*re et voto*) von den Sakramenten nicht mehr gibt (218—227). — Eine ins einzelne gehende Gegenüberstellung zwischen sakramentaler und außersakramentaler Rechtfertigung (bezüglich der innern Natur beider, der verlangten subjektiven Disposition, der Leichtigkeit, Sicherheit, Nachhaltigkeit der erlangten Rechtfertigung) bilden den Abschluß (292—298). H.

426. Fr. Diekamp, *Melchioris Cani O. P. de contritione et attritione doctrina: Xenia Thom* Vol. III (1925) 423—440. — Was der hl. Thomas über *contritio* und *attritio* gelehrt, wurde in der Folgezeit von den Theologen des Predigerordens nicht immer vor Augen gehalten, sie kamen zum Kontritionismus. Zu den Dominikanertheologen, die in dieser Frage zu einem vollkommeneren Verständnis der Lehre des hl. Thomas zurückkehrten, gehört in erster Linie Melchior Cano; mit ihm beginnt die endgültige Wendung zum Attritionismus. Da zuweilen Canos Lehre nicht genau wiedergegeben wird, will der Verfasser diese Lehre darstellen. Melchior Cano verlangt formelle Reue, aber es genügt die unvollkommene Reue, die jedoch nicht allein auf der Furcht sich gründet, sondern auch auf Begierde-liebe zu Gott. Lennerz.

427. Ed. Hugon, *Autour du sacrement de l'ordre: Rev Thom* 31 (1926) 263—266. — Die Darlegungen wenden sich in der Hauptsache gegen zwei Artikel von P. Quera S. J. in den *Estudios ecclesiasticos*. Sie betonen nochmals, daß heute die „*unica materia necessaria sacramenti ordinis*“ die „*traditio instrumentorum*“ sei, und sodann, daß der endgültige Text der einschlägigen Trienter Konzilskanones die Ansicht (des hl. Thomas) rechtfertige, nach der alle „*ordines*“ sakramentaler Natur sind. Gegenüber den Ausführungen von Quera wird darauf hingewiesen, daß schon vor dem Konzil von Florenz auf dem Wege der Gewohnheit die „*traditio instrumentorum*“ allmählich zu vorherrschender Geltung gekommen und dann durch den hinzutretenden Willen der höchsten kirchlichen Autorität verpflichtend und wesentlich geworden sei. Die Bemerkung Queras, das Konzil habe nichts Neues einführen wollen, sei daher richtig, aber ohne Beweiskraft für die von ihm verfochtene These. Bezüglich des „*decretum pro Armenis*“ will H. nicht behaupten, daß es eine Glaubensdefinition im eigentlichen Sinne sei; wohl aber sieht er in ihm eine konziliare Handlung und eine Lehrbetätigung, die nicht als irrig bezeichnet werden dürfe („*un acte conciliaire et un acte doctrinal, qu'on ne saurait qualifier d'erroné*“, 264). — Vgl. diese Zeitschr. 1 (1926) 314 ff., n. 253—256. Hürth.

428. M. Heimbucher, *Zeit und Zeichen des Weltendes: ThPrQschr* 78 (1925) 314—325 461—474. — Der Aufsatz schließt sich an einen früheren über „die neuzeitlichen Sekten und ihre Bekämpfung“ (ebd. 76 244 ff.) an. Die Zeit des Weltendes hat Gott den Menschen verborgen. Die Worte Christi und der Apostel, die scheinbar ein nahes Ende besagen, haben diesen Sinn nicht. Die Ansicht einiger Väter (Barnabas, Hippolyt) über eine Weltdauer von 6000 Jahren wird der Ansicht anderer Väter und der Theologen gegenübergestellt. Als Zeichen werden aufgezählt: Allgemeine Verkündigung des Evangeliums, Bekehrung der Heiden und Juden, Abfall und Antichrist, außerordentliche Drangsale. Wann sie erfüllt sein werden und wie lange es nach ihrer Erfüllung bis zum Ende dauern wird, weiß Gott allein. Chiliasmus und falsche Weissagungen (z. B. Malachias) werden zurückgewiesen. Deneffe.

429. J. E. Endepols, *Middelnederlandsche beschrijvingen van de gebeurtenissen voor het einde der wereld: StudCath* 1 (1924/5) 170—185 260—284. — Der Aufsatz, der mehr den Literar- und Kulturgeschichtler als den Theologen interessieren dürfte, befaßt sich mit niederländischen Schriften des 14. Jahrh. über den Antichrist und die „15 Vorzeichen“ des Weltgerichts. Derartige 15 Vorzeichen zählt auch der hl. Thomas auf (S. th.,

Supplem. q. 73, a. 1) mit der Beurteilung: „Valde parum verisimilitudinis habent.“ Dankenswert sind die Literaturangaben über die 15 Zeichen (276). D.

430. F. Segarra, *Identidad del cuerpo mortal y resucitado*: *EstudEcl* 1 (1922) 19—40 162—183; 2 (1923) 113—133; 3 (1924) 73—85 (cf. 86—89!) 282—304; 4 (1925) 20—42. — Der Verfasser hält zwei Fragen scharf auseinander: 1. Was würde an sich für die Identität des sterblichen Leibes mit dem Auferstehungsleibe genügen? 2. Welche Identität wird tatsächlich nach dem Willen Gottes gemäß den Quellen der Offenbarung vorhanden sein? Mag auch an sich die Identität der Seele, wenn sie die „materia prima“ informiert, genügen, so verlangt doch die einhellige Lehre der Väter und der Theologen mehr. Erst Durandus hat die Ansicht ausgesprochen, daß, auch theologisch, die Identität der Seele genüge, fand aber bei katholischen Theologen kaum ein Echo, bis seit Mitte des 19. Jahrh. mehrere Theologen die Identität der Seele als tatsächlich hinreichend zur Identität des Auferstehungsleibes erklärten. Der Verfasser weist entschieden auf die Lehre der Tradition hin. Er verteidigt auch (3, 86—88) Muncunill, der die Ansicht des Durandus als „temeraria“ bezeichnet. D.

431. F. Traub, *Die christliche Lehre von den letzten Dingen*: *ZThK* 6 (1925) 29—49 91—120. — I. Methodisches. Weder Philosophie noch Okkultismus liefern Beweise für ein ewiges Leben. Der Schriftbeweis kann nicht geführt werden durch einzelne Schriftstellen einfachhin (38), noch auch aus „dem Ganzen der Schrift“ (41), sondern nur aus solchen Schriftstellen, die „den Glauben an die Offenbarung zum Ausdruck“ bringen (41). Das Erkennungszeichen für solche Schriftausgänge scheint das Erleben zu sein (42). — II. Sachliches. Es gibt ein ewiges Leben, dessen Kern Gotteskindschaft und Nächstenliebe ist. Der Glaube geht über in Schauen (93). Jüngstes Gericht (111) und Hölle (114) sind nicht „glaubensnotwendig“. Das christliche Denken wird sich am liebsten für die Vernichtung der Verlorenen entscheiden (116). Eine Auferstehung von den Toten ist nicht anzunehmen, da die Seele nie ohne irgend einen Leib ist (117). Zwischen Tod und Endvollendung gibt es einen doppelten Zwischenzustand: 1. für die in Christo Entschlafenen, denen noch Sünden anhaften. Für sie wird „noch eine göttliche Erziehung stattfinden“ (116); 2. für die, die hier keine Gelegenheit zur Entscheidung für oder wider das Evangelium hatten. Sie werden im andern Leben sich entscheiden können (119). Man befürchte aber nicht, daß damit die katholische Lehre vom Fegfeuer wiederkehre. Es handelt sich „um eine Stätte göttlicher Erziehung und menschlicher Entscheidung“ (119). D.

432. F. Ogara, *Los justos de la última generación. ¿Morirán o no morirán?*: *EstudEcl* 4 (1925) 154—177. — Der Erlaß des Konzils von Trient über die Vulgata verlangt nicht, daß man die Lesart der Vulgata: „Omnes quidem resurgemus, sed non omnes immutabimur“ (1 Kor. 15, 51), für die beste halte. Die Ansicht, daß die Gerechten der letzten Zeit nicht sterben, sondern ohne vorhergehenden Tod zur Verklärung gelangen werden, ist von der Kirche gestattet; sie entspricht mehr der Tradition der östlichen Väter und wahrscheinlich auch mehr der Tradition der westlichen; sie entspricht auch besser der Textüberlieferung, dem Zusammenhang und den Parallelstellen (1 Thess. 4, 16. 2 Kor. 5, 2). Die Stellen aus Hieronymus, Augustinus, Tertullian, die zu Gunsten dieser Ansicht sprechen, werden gegen Méchineau besonders betont und ausführlicher behandelt. D.

433. J. Chr. Gspann, *Die Auferstehung der Toten im Kosmos der Glaubenswahrheiten*: *PastBon* 36 (1925) 424—433. — Um den Vater gruppieren sich auf Grund der „Appropriation“ die Dogmen von der Erschaffung, um den Sohn die Dogmen von der Erlösung, um den Heiligen Geist die Dogmen von der Heiligung. Allen drei Dogmengruppen ist die Auferstehung



zugeordnet. 1. Sie ist der Natur geschuldet kraft des Schöpfungstitels. Der Verfasser bringt philosophische Gründe für die Auferstehung aus Thomas und Athenagoras. 2. Die glorreiche Auferstehung ist eine Frucht der Erlösung. 3. Die Herrlichkeit des Auferstehungsleibes wird um so größer sein, je größer die Heiligkeit der belebenden Seele ist. D.

### 3. Moral und Kirchenrecht.

434. R. Garrigou-Lagrange, *Du caractère métaphysique de la théologie morale de saint Thomas, en particulier dans ses rapports avec la prudence et la conscience*: RevThom 30 (1925) 341—355. — Unter Hinweis auf die Moralthologie des hl. Thomas (S. th. 1, 2; 2, 2) betont der Verfasser mit Recht die Notwendigkeit, in der Moralthologie, wenn anders man eine einseitige Kasuistik ohne Kenntnis der tieferen Gründe vermeiden wolle, auch der metaphysischen Spekulation eingedenk zu bleiben und auf wissenschaftliches Durchdringen auszugehen. Moralthologie und Dogmatik sind nach Thomas keine zwei spezifisch verschiedene Wissensgebiete, da es sich bei beiden um das gleiche Subjekt, die Kenntnis Gottes, handelt (Gott in sich, Gott als Schöpfer, als Urheber der übernatürlichen Ordnung, als letztes Ziel allen menschlichen Handelns, als Gesetzgeber usw.). Die Überlegenheit der spekulativen Methode des hl. Thomas nach der systematischen wie nach der sachlichen Seite wird dann gezeigt an einzelnen Fragen aus der Lehre vom Gewissen, insbesondere an dem Zustandekommen des richtigen und sichern Gewissensurteils (347 ff.), worüber Thomas im „Traktat de prudentia“ handelt, und an der Erörterung, warum bei einzelnen Materien der Gebrauch einer „sententia probabilis“ zulässig ist, bei andern nicht. Der Verfasser verweist hier als auf den tieferen Grund auf das bei Thomas erörterte verschiedene „medium virtutis“ hin, das einzuhalten sei. Wo es sich darum handelt, das „medium rei“ innezuhalten, sei nur der Tutorismus zulässig; wo es genüge, das „medium rationis“ zu wahren, könne unter Umständen der Gebrauch einer nur probablen Ansicht erlaubt sein (352 ff.). — Den gründlichen Ausführungen des Verfassers folgt man mit wachsendem Interesse. Nur das über Scotus (S. 350 f.) angeführte Urteil lautet etwas schroff, zumal sich bei sorgfältigem Lesen und Überdenken der einschlägigen Texte der Summa (1, 2, q. 56, a. 3; q. 57, a. 1—3) der Zweifel regt, ob nicht der Verfasser den Worten des hl. Thomas bezüglich des eigentlichen Gewissensurteils eine stärkere voluntaristische Färbung gibt, als sie im Zusammenhang haben. Was L. S. 351 über das sittliche Takturteil sagt (ce jugement par inclination ou sympathie), soll der Tatsache nach nicht gelehrt werden; dagegen scheint die überwiegend voluntaristische Analyse und Deutung, die er diesem Takturteil gibt, in den aus Thomas angeführten Texten weder zwingend gefordert noch nahegelegt sein. Hürth.

435. Th. Pègues. *De l'erreur très pernicieuse du Laïcisme*: RevThom 30 (1925) 197—221. — Der Artikel bietet ein Referat, das der Verfasser bei einer feierlichen Sitzung der Thomas-Akademie in Rom gehalten hat. Einer Begriffsentwicklung des Laïcismus (198 f.) folgt die Darlegung und Zurückweisung dreier seiner Grundaxiome: Aus dem Leben des Einzelnen, der Familie, des Staates 1. Ausschluß jeder Metaphysik (205 ff.); 2. Ausschluß Gottes und jeder Rücksichtnahme auf Gott (209 ff.); 3. Ausschluß und schonungslose Bekämpfung der katholischen Kirche, ihrer Regierungs- und vor allem ihrer Lehrgewalt (214 ff.). Eine mildere Form begnügt sich mit der Forderung vollständiger Trennung des Staates von der Kirche. — Die Ausführungen nehmen öfter Bezug auf das Buch Ferd. Buissons, „La foi laïque“. — Zur Einführung in die Grundsätze und letzten Ziele des neueren Laïcismus leistet der Artikel sehr gute Dienste. H.

436. H. Dehove, *La responsabilité*: RevApol 40 (1925) 530—546; 41 (1925/26) 335—352. — Dehove untersucht in Besprechung des Werkes von M. Paul Fauconnet „*La Responsabilité. Étude de sociologie*“ (Paris 1920, Alcan) das Wesen der Verantwortlichkeit. Er erörtert mit großem Verständnis und Geschick den Gedankengang des Verfassers, um so den Leser in den Ideenkreis der Soziologie einzuführen. Nach Fauconnet besteht, soziologisch betrachtet, das Wesen der Verantwortlichkeit aufseiten des Verantwortlichen in der Tauglichkeit, als Symbol oder Stellvertreter des geschehenen Verbrechen, die Rolle des Opfers bei Anwendung der Strafe zu spielen, die gebieterisch durch den Selbsterhaltungstrieb der (menschlichen) Gesellschaft gefordert wird. Der Kausalnexus zwischen Tat und Täter, Verbrechen und Verbrecher kann für die Gemeinschaft wohl einmal Anlaß (occasion) sein, sich als Opfer der Strafe eher an den Täter als an einen andern zu halten; aber wesentlich für den Begriff und die Tatsache der Verantwortlichkeit ist dieser Nexus nicht. — D. geht auf die Gedanken des bekannten Soziologen mit großem Verständnis ein, erkennt das Gute und Beachtenswerte, wo es sich findet, an, lehnt aber die Verknüpfung des Kausalnexus und der freien Selbstbestimmung in ihrer Bedeutung für die Verantwortlichkeit ab. Er betont mit Recht, daß das Moment der freien Verursachung, d. h. die negative Normverwirklichung (d. i. Normverletzung), durch freie Selbstbestimmung ein für den Begriff der Verantwortlichkeit durchaus unentbehrliches ist. Hier hat D. sicher die Wahrheit und das gesunde Urteil aller auf seiner Seite. H.

437. E. Ramfiez, *Péché véniel et imperfection*: EphThLov 3 (1926) 177—199. — R. gibt den Inhalt seines Artikels in den drei Thesen: 1. Die Räte in sich genommen (les conseils en général) verpflichten nicht unter Sünde. 2. Wählen, was man mit voller Sicherheit als das für die eigene Seele geringere Gute erkennt, ist (läßliche) Sünde. 3. Eine Wahl, die ein dem erhaltenen Rat widersprechendes Objekt umfaßt, läßt infolge der psychologischen Mangelhaftigkeit menschlichen Wählens oft Raum zur Annahme sittlicher Unvollkommenheiten im eigentlichen Sinn (d. h. solcher, die nicht Sünde sind). Der Kernpunkt der Ausführung liegt in der 2. These. Als Beweis gelten dem Verfasser hauptsächlich zwei Gründe: in solchen Umständen das an sich sittlich weniger Gute wählen, verstöße einmal gegen das unter Sünde bindende natürliche Gesetz, vernunftgemäß zu handeln; sodann sei es unvereinbar mit dem unter Sünde verpflichtendem Gebot, Gott über alles zu lieben. Schon 1924 habe ich in einer kurzen Besprechung (Greg 5 [1924] 102) darauf hingewiesen, daß diese Gründe für sich allein nicht ausreichen, die aufgestellte These zu beweisen, daß vielmehr diese Argumente, die bald in dieser bald in jener Form vorgebracht werden, an irgend einer Stelle eine „*petitio principii*“ enthalten. Gewiß wäre es gegen die Vernunft, sich für das sittlich Geringere, wenn auch in sich Gute, zu entscheiden als sittlich geringer Wertiges (etwa, weil jemand nicht ein „*Heiliger*“ sein und nicht in den Ruf kommen will, danach zu streben), und darum wäre eine solche Wahl sündhaft. R. meint allerdings (184 A. 30), eine solche Wahl sei nicht nur unvernünftig, sondern unmöglich, weil sie gegen die innere Natur der Strebefähigkeit verstöße. Diese Entgegnung beruht auf einem Mißverständnis der Unterscheidung „*eligere objectum quod minus bonum*“ und „*qua minus bonum*“. Letzteres heißt nicht, die Negation des Guten (also das „*objectum formale*“ der Strebefähigkeit) als Negation wählen, sondern das geringere Gut wählen, insofern gerade die Minderung an sittlicher Gutheit unter anderer Rücksicht subjektiv als ein — wenn auch nicht sittliches — Gut erscheint (siehe obiges Beispiel). Das ist allerdings unvernünftig, aber weder begrifflich noch tatsächlich unmöglich. Sollte indes der Verfasser von der Auffassung ausgehen, der Mensch müsse überhaupt aus psychologischer Notwendigkeit heraus immer das wählen, was ihm, alles in allem ge-

nommen, „in actu primo“ als das „größere Gute“ (ratione sive utilitatis sive delectabilitatis sive honestatis) erscheine, so stehen dieser These, wie bekannt, gewichtige Gründe entgegen; aber für die Frage nach der sittlichen Erlaubtheit ist diese Auffassung zunächst ohne Belang. — Wie im übrigen die Wahl des sittlich geringeren Gutes positiv erklärt wird, darf als bekannt vorausgesetzt werden und ist auch in Gregorianum a. a. O. gesagt. — Der Beweis der These aus dem Gebot der Gottesliebe ist noch weniger durchschlagend. Gewiß ist richtig: „... avec Dieu principalement il faut être tout à fait „comme il faut““ (189); doch, soweit es sich um Verpflichtung unter Sünde (il „faut“) handelt zu etwas „hic et nunc“ sittlich Besserem, ist mit diesem Satz die These wiederholt, aber kein Beweis geliefert. Wenn schließlich R. (190) dem Zweifel Ausdruck gibt, ob die Verfechter der „milderen“ Ansicht auch in der Praxis und in der Seelenleitung ihrer Theorie zu folgen wagten, so ist ihm darin insofern beizustimmen, als kein gewissenhafter Seelsorger dazu ermuntern wird, das weniger Vollkommene zu tun, oder nicht positiv auffordern wird, sich nach Möglichkeit für das Vollkommenere zu entscheiden. Es ist ihm insofern nicht beizustimmen, als behauptet werden soll, kein gewissenhafter Seelenführer werde in der Seelenleitung sagen, die effektive Wahl des sittlichen Gutes bei gleichzeitiger klarer Erkenntnis des hier und jetzt Vollkommeneren sei an sich keine „Sünde“.

438. O. Lottin, *Le droit naturel chez saint Thomas et ses prédecesseurs*: EphThLov 1 (1924) 369—388; 2 (1925) 32—53 345—366; 3 (1926) 155—176. — Ziel der Untersuchung ist zu zeigen, inwieweit Formulierung und Inhalt des Naturrechtes (im objektiven Sinn des Naturgesetzes) bei Thomas übernommenes Erbgut, inwieweit sie Sonder- und Eigengut sind. In einem historischen Überblick werden Definition und Eigenarten des Naturrechtes zunächst bei den älteren Juristen und Kanonisten, dann bei den Theologen vor Thomas untersucht. Den Theologen stellt der Verfasser für diesen Zeitraum das Zeugnis aus, daß sie bezüglich des Problems des Naturrechtes im Schlepptau der Kanonisten waren, die das Problem stellten und behandelten. — Der zweite Abschnitt der Arbeit bringt die Ansichten von fünf Theologen vor Thomas: Wilhelm von Auvergne, Wilhelm von Auxerre, Alexander von Hales, Bonaventura, Albertus Magnus. — Das dritte und letzte Kapitel bietet Fassung und Auffassung des Naturrechtes bei Thomas selbst. Der Verfasser findet beim Doctor Angelicus einmal einen konservativen Zug, insofern Thomas bis in seine letzten Schriften gewisse in den Schulen eingebürgerte Ausdrücke und Gedanken (so das „Angeborensein“ des Naturgesetzes) beibehält; andererseits zeigt sich in einigen Punkten ein allmähliches Sichloslösen von geheiligten überkommenen Formeln (so bezüglich der Synderesis). Endlich fehlt es auch nicht an einem offenen, gleich von Anfang an vollzogenem Sichlossagen von der Schultradition. So bringt Thomas nach dem Verfasser das „ius naturae“ und „ius gentium“ des römischen Rechtes, das Dekretisten wie Theologen preisgegeben hatten, wieder zu Ehren. Es zeigt sich also bei Thomas eine Synthese von Überkommenem und von eigenem überlegenem Denken, in der Begriffsfassung des Naturrechtes, in der Aufweisung seiner hauptsächlichsten Eigenschaften, in der Anwendung auf den verschiedenen Betätigungsbereichen. — Die sehr umfangreiche Arbeit bietet eine Fülle von Material, hebt sehr wertvolle Momente hervor und gibt reiche Anregung zu weiterer Forschung. Über die vom Verfasser gezeichnete auf- und absteigende Linie der Begriffsfassung und Entwicklung des Naturrechtes wird ja wohl völlige Übereinstimmung nicht erzielt werden können. An ganz vereinzelt Stellen regt sich wohl einmal der Zweifel, ob nicht etwas zu schnell die Wandlung im Sinn eines „terminus“ oder einer „definitio“ als Wandlung in der Sache selbst gefaßt und gedeutet wird.

439. N. Pfeiffer, *Doctrinae iuris internationalis iuxta Franciscum de Victoria O. P., celeberrimum studiorum D. Thomae saeculo XVI restauratorem: Xenia Thom Vol. III (1925) 391—421.* — In knapper Form werden in den „*Relectiones Theologicae*“ (lib. 1) die Auffassungen des Franz von Viktoria O. P. (1480—1546) über zwei Fragen des Völkerrechtes dargestellt, über das „Eroberungsrecht“ (d. h. das Recht der Besitzergreifung neuer Gebiete) und über das „Kriegsrecht“. Die „*Relatio de Indis prior*“ behandelt die Fragen: de dominio publico et privato Indorum; de titulis illegitimis Hispanorum in Indos; de legitimis titulis quibus barbari potuerunt venire in ditionem Hispanorum (Überschriften nach Pfeiffer, nicht nach De Victoria). — Die „*Relatio de Indis posterior*“ setzt sich eingehend mit dem „Kriegsrecht“ auseinander: 1. Ist für Christen Kriegführung überhaupt erlaubt? 2. Wem steht das Recht und die Gewalt der Kriegserklärung und Kriegführung zu? 3. Welche Gründe sind erforderlich und genügend zu einem gerechten Krieg? 4. Was ist in einem gerechten Krieg dem Feinde gegenüber erlaubt und wie weit? Pf. macht im Verlauf der Darstellungen wiederholt Anwendungen der Lehre De Victorias auf die heutigen Verhältnisse und bekräftigt seine Ausführungen durch eine Reihe amtlicher Äußerungen der letzten Päpste. — In den romanischen Ländern haben die Thesen des Franz von Viktoria während des Weltkrieges mehrfach in den durch den Krieg geschaffenen Fragen Verwertung gefunden. Es wäre zu begrüßen, wenn die gründlichen Darlegungen des zu seiner Zeit weltberühmten Theologen auch in Deutschland Gegenstand eifrigen Studiums würden. H.

440. O. Schilling, *Die Staats- und Soziallehre des Papstes Leo XIII.* Köln 1925, J. P. Bachem G.m.b.H. 8<sup>o</sup> (188 S.): Rüstzeug der Gegenwart, VII. Bd. — Die beiden ersten Hauptabschnitte bringen die Gedanken Leos XIII. über das „Gesetz“ (Begriff und Einteilung; das sittliche Naturgesetz und das Naturrecht; das menschliche, insbesondere das staatliche Gesetz) und über „Ehe und Familie“. Der dritte Abschnitt erörtert die eigentliche Staatslehre. Hier dürften in der heutigen Zeit die Darlegungen über den „Ursprung der Staatsgewalt“ (28) und über „die moderne Lehre der Volkssouveränität“ (30) besonderes Interesse wecken. Es wäre aber an dieser Stelle vielleicht angebracht gewesen, zu bemerken, daß sich die Zurückweisung, die Leo der „Vertragstheorie“ zuteil werden läßt, nach Absicht des Papstes ausschließlich auf die Rousseausche, rationalistische bezieht und nicht auf die „scholastische“, wie sie von Bellarmin, Suarez u. a. vertreten wird. Der Verfasser ist zwar persönlich in diesem Punkte anderer Ansicht, wie sich unter anderem aus seinem Artikel „Die Frage der Volkssouveränität“ (ThQschr 105 [1924] 175 ff.) ergibt; trotzdem dürfte die von der Gegenseite vertretene Auffassung über Sinn und Absicht der päpstlichen Äußerung mehr der Wirklichkeit entsprechen (vgl. auch neuerdings Dr. P. Tischleder, *Die Staatslehre Leos XIII.* [M.-Gladbach 1925] 217 u. 473 A. 47). — Der vierte Abschnitt bietet die Hauptpunkte der Soziallehre. In der Jetztzeit wird man hier die einschlägigen Ausführungen über „die Eigentumslehre Leos im Verhältnis zur thomistischen“ (123 f.) mit besonderer Aufmerksamkeit lesen; ebenso den Abschnitt über „die Mitwirkung der Kirche“ bei Lösung der sozialen Frage. Die hier angeführten Gedanken des Papstes zeigen, wie wenig gewisse Bestrebungen eines modernen Laizismus, der neben anderem das Prinzip einer möglichsten Loslösung der Kultur- und Sozialfragen von den Aufgaben und der Autorität der Kirche vertritt mit Berufung auf die Eigenrechtlichkeit und Eigengesetzlichkeit dieser Gebiete und mit Verkennung des tiefen, letzten Verflochtenseins alles menschlichen Strebens und Handelns mit dem Reich des Sittlichen und Religiösen, der christlichen Auffassung von Kultur und Wirtschaft entsprechen. Das Zurückgreifen Pius' X. auf die hier angeführten Äußerungen Leos XIII. und sein scharfes Hervorkehren der Berechtigung und Pflicht der Kirche zur Mitwirkung auf sozialem Gebiet, wie es sich in dem päpst-

lichen Schreiben vom 15. August 1910 über den „Sillon“ findet (AAS 2 [1910] 607 ff.), läßt keinen Zweifel darüber, was hier katholische Auffassung und Norm ist. — Der Schlußabschnitt „Grundgedanken der Soziallehre Leos XIII.“ bietet eine willkommene Zusammenfassung. H.

441. O. Schilling, Die Eigentumslehre des hl. Thomas von Aquin und Leos XIII.: Xenia Thom Vol. I (1925) 461—474. — Der Behandlung der Eigentumslehre, wie sie sich bei Thomas und Leo XIII. findet, schickt Sch. einen Überblick über diese Lehre in der patristischen Zeit und bei den mittelalterlichen Juristen und Kanonisten voraus (461—465). Die pseudo-klementinische Stelle, „wonach die Sonderung des Privateigentums der Ungerechtigkeit ihren Ursprung verdanken soll“, gibt die Lehre der Väter nicht wieder. — Bei den mittelalterlichen Kanonisten und Juristen „herrscht vielfach unter dem Einfluß jener pseudo-klementinischen Stelle die Meinung, als wäre das Privateigentum erst durch die Sünde notwendig oder erlaubt geworden“. — Thomas (465—470) entzieht sich wieder dem verwirrenden Einfluß dieser Stelle; ihm ist Eigentum „Herrschaft über eine Sache“; diese Herrschaft „umfaßt näherhin Verwaltung . . ., Verfügung und den Gebrauch“. Die Berechtigung des Privateigentums wird erwiesen aus naturrechtlichen, individual- und sozialetischen Erwägungen. Aber Privateigentum gehört nach Thomas nicht zum Naturrecht im striktesten Sinn, sondern zum „ius gentium“; eine Unterscheidung, die beachtet werden müsse, um das Unbegründete gewisser Schwierigkeiten zu erkennen. An den Eigentumsbesitz knüpfen sich nach Thomas soziale Pflichten, die sich zwar aus naturrechtlichen Erwägungen ergeben, aber, abgesehen von der äußersten Not, nicht Pflichten der strengen Gerechtigkeit sind. Die soziale Rücksicht auf das Gemeinwohl kann einen Eingriff des Staates in das Privateigentum unter Umständen als berechtigt erscheinen lassen. Der Staat hat aber „nicht die Aufgabe und nicht das Recht, das Privateigentum zwangsweise mehr und mehr in Gemeingut zu verwandeln“. — Im engen Anschluß an Thomas hat Leo XIII. (470—474) die christliche Eigentumslehre zu voller Klarheit entwickelt (vor allem in der Enzyklika „Rerum novarum“). Das Privateigentum wird auch von ihm naturrechtlich begründet, „und zwar nicht etwa nur wegen der wirtschaftlichen, sozialen und ethischen Mißstände, die der Abschaffung des Privatbesitzes folgen müßten, sondern vor allem mit Rücksicht auf die menschliche Natur“. Der „Gebrauch“ des Eigentums ist sozial, und zwar pflichtmäßig gebunden durch die Rücksicht auf die Notleidenden und auf das Gemeinwohl; aber diese Bindung hebt das Herrschaftsrecht nicht auf. Die christliche Eigentumslehre „will eben freiwilligen [wenn auch pflichtmäßigen] Kommunismus des Gebrauches [so weit eben die Not des Nächsten oder das Gemeinwohl dies fordern], aber das Herrschafts- und Verfügungsrecht muß dem Eigentümer verbleiben“. H.

442. J. Mausbach, Ehe und Kindersegen vom Standpunkt der christlichen Sittenlehre. 4., verbesserte und stark vermehrte Aufl. 8° (136 S.) M.-Gladbach 1925, Volksvereins-Verlag. — Die gründliche und wegweisende Schrift liegt nun in vierter, verbesserter und bedeutend erweiterter Auflage vor; sie will vor allem Fragen und Schwierigkeiten, denen sich in der heutigen Nachkriegszeit der Seelsorger nur zu oft gegenüber sieht, Rede und Antwort stehen. Das am meisten Kennzeichnende dieser Auflage ist ein neu eingefügter Abschnitt „Neue Fragen und Einwände zum wichtigsten Eheproblem“, die nach Absicht ihrer Vertreter alle darauf abzielen, es glaubhaft zu machen, daß wenigstens unter Umständen den Eheleuten die geschlechtliche Vollbetätigung mit gleichzeitiger willkürlicher Ausschaltung des Kindersegens erlaubt sei. M. beweist die Unannehmbarkeit dieser Grundforderung aus der eindeutig klaren Stellungnahme der kirchlichen Autorität und aus dem innern Grund der unbedingten Zweckgerichtetheit und Zweckgebundenheit der Geschlechtsanlage, die der will-

kürlichen Betätigung dieser Fähigkeit durch den Menschen die unbedingt einzuhaltende Wegrichtung weist. Bezüglich der einzelnen Einwände legt der Verfasser mit vornehmer Sachlichkeit die Mehrdeutigkeit ihres Sinnes dar; erkennt als berechtigt an, was sich an Berechtigtem darin findet; deckt mit feinem psychologischen Verständnis den tiefern Grund auf, aus dem sie stammen, so z. B. das Mißverstehen eines in sich richtigen Prinzips; gewisse Einseitigkeit der Auffassung; Haften am Nächstliegenden ohne Einbeziehung der entfernteren beherrschenden Ziele und Zusammenhänge der sittlichen Ordnung usw. Es verdient höchste Anerkennung, daß der Verfasser sein Wissen und sein Ansehen in dieser vornehmen, verstehenden und doch eindeutig klaren Art für die volle Wahrheit und Anerkennung des christlichen Ehegesetzes und seiner unbeugsamen Gültigkeit einsetzt. H.

443. J. Salsmans, L'Abolitionisme: *NouvRevTh* 52 (1925) 551—565. — Die Gründe, die gemeinlich für die Berechtigung der Reglementierung angeführt werden, moralische, soziale, medizinische Gründe werden auf ihre Stichhaltigkeit geprüft und als nicht genügend bezeichnet, um irgend eine Form der Reglementierung durch die öffentlichen Behörden zu rechtfertigen. Die bestehenden Formen der Reglementierung sind mehr als ein bloßes negatives Mitwirken oder Geschehenlassen; sie sind tatsächlich eine Förderung und Anreizung zur Unsittlichkeit, eine Schädigung des öffentlichen Gewissens. Zudem fehlt es an entsprechend gewichtigen Gründen, die eine auch nur materielle und negative Mitwirkung zur öffentlichen Prostitution als zulässig erscheinen ließen. Eine gewisse Duldung der geheimen Prostitution mag man mit Gründen erhärten können; aber auch ihr gegenüber muß die Stellung der öffentlichen Behörde eine klar mißbilligende, nach Maß des Möglichen repressive sein; auch ihr gegenüber dürfen keine Maßnahmen getroffen werden, die praktisch eine Förderung der Unsittlichkeit sind. Über der Sorge um die Gesundheit muß die Sorge um die Sittlichkeit stehen, zumal Sittlichkeit der beste Schutz der Gesundheit ist. Dem Abolitionismus sollen darum nach dem Verfasser die Katholiken mit größerer Bestimmtheit zustimmen, da er einem öffentlichen Ärgernis mit Entschlossenheit entgegentritt. H.

444. Hier. Noldin, *Summa Theologiae Moralis, De Sacramentis*. Editio septima decima, quam recognovit et emendavit A. Schmitt S. J. 8<sup>o</sup> (716 S.) Oeniponte 1925. Fel. Rauch. M 8. — Es ist zu begrüßen, daß das von vielen mit Recht so hochgeschätzte Werk Noldins durch die gründliche und selbstlose Arbeit des Herausgebers auch über den Tod des Verfassers hinaus brauchbar erhalten und den heutigen Verhältnissen angepaßt wird. Die Anordnung des Stoffes ist im wesentlichen die gleiche geblieben, abgesehen von einigen kleineren Änderungen im Traktat „De ministro poenitentiae“ (de restrictione iurisdictionis) und einer Umstellung im Traktat „De matrimonio“ (de forma celebrationis und de effectibus matrimonii). — Die Einarbeitung des CIC und der späteren Entscheidungen ist vervollkommnet; in manchen Punkten ist auf die Verschiedenheit der Auffassungen mehr Rücksicht genommen; bei einzelnen Punkten sind für die Praxis nützliche Bemerkungen eingefügt. Die von anderer Seite bereits beanstandete „Nota de particulis dubie consecratis“ (n. 118, 1) erregt allerdings einiges Bedenken, trotz der S. 693 angefügten Antwort und Bemerkung. Wichtiger scheint aber ein anderer mehr allgemeiner Punkt, der die bis heute in den Textbüchern der Moraltheologie ziemlich allgemein gebräuchliche Art betrifft. Es wäre wohl zu erwägen, ob nicht eine größere Annäherung an das Dogma und eine innerliche tiefere Einarbeitung des Dogmas angestrebt werden müßte, sowohl bezüglich der Behauptungen und Lehren, die aufgestellt werden, als auch besonders bezüglich der typischen theologischen Beweisführung, d. h. der Beweisführungen aus den Offenbarungsquellen.

Hand in Hand müßte damit gehen eine spekulative Vertiefung. Es ist dies nicht in dem Sinne gemeint, daß die grundsätzliche und zugleich kasuistische Art einfach beiseite geschoben und entgegen den Ergebnissen einer berechtigten Eigenentwicklung der Moralthologie die Praxis des 13. und 14. Jahrh. wieder eingeführt werden sollte, aber die Bedürfnisse der Praxis und das zu starke Nachgeben an sie, dazu die stille oder lautere Opposition der Praktiker und ihr starkes Sperren gegen gedankliche Vertiefung (die man gern als leere Theorie ohne Nutzen und Notwendigkeit für die realen Ziele des Lebens bezeichnet) haben die Moralthologie doch zu weit von der Dogmatik und der spekulativen Durchdringung abgedrängt. In ihrer jetzigen Art haben die meisten Textbücher, vor allem aber die immer zahlreicheren und immer kleineren Epitomae und Summulae usw. (deren Nutzen und Gründlichkeit nicht bestritten werden soll) etwas Unbefriedigendes an sich, das wohl zum nicht geringen Teil seinen Grund in dem erwähnten Mangel dogmatischer Vertiefung und Begründung hat. H.

445. L. Oliger, *De confessionali Martin Bordet O. F. M., Maioricensis, auctoris ignoti saeculi XV: Anton 1 (1926) 245—249.* — Eine Beschreibung einer 1916 im Besitz von J. Rosenthal in München befindlichen Hs des bisher unbekanntem Franziskaners Martinus Bordet. Die Schrift, welche 1841 vollendet wurde, bietet in zwei Teilen alles, was der Beichtende und der Beichtvater zum Empfang und zur Spendung des Sakramentes wissen müssen. Diese Frageverzeichnisse bieten stets viel des Interessanten, da sie einen Einblick in den Wissensstand des Klerus und in die moralischen Verhältnisse der Zeit gewähren. O. bietet zugleich in den Namen der zitierten Autoren ein Verzeichnis der damals am meisten benutzten Moralthologen und Juristen. Pelster.

446. Franz Gillmann, *Kleine Beiträge aus dem Archiv für katholisches Kirchenrecht 1926, Bd. 106, Heft 1 u. 2.* Mainz 1926. — Die Beiträge behandeln Einzelfragen aus dem Gebiete der Glossenliteratur zu den mittelalterlichen Dekretaliensammlungen. Von den Veröffentlichungen des Jahres 1925, die in erweitertem Sonderabdruck erschienen, sei erwähnt: „Die Ordinationsbulle Bonifaz' IX. ‚Sacrae religionis‘ vom Jahre 1400“; aus den Beiträgen des Jahres 1926: „Die Abblafelehre des Vincentius Hispanus“ und „Romanus pontifex iura omnia in scrinio pectoris sui censetur habere“. Diese bekannten Worte des Papstes Bonifaz VIII. wollen nichts weiter besagen, als daß der Papst das gemeine kirchliche Recht — zum Unterschied vom kirchlichen Partikularrecht — zu kennen bzw. bei der Gesetzgebung vor seinem Geist gegenwärtig zu haben erachtet werde. Für diese Erklärung des Ausspruches bringt G. zu früher veröffentlichten weitere Belegstellen aus der Glossenliteratur bei. Die Auffassung, als habe Bonifaz mit dem Wort dem Papst eine schrankenlose Gewalt zugeschrieben, ist durchaus unhaltbar. Laurentius.

447. Ed. Eichmann, *Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des „Codex Iuris Canonici“.* 2., verbesserte Auflage. Paderborn 1926, Schöningh. M 15; geb. M 17. — Ein gutes, praktisches Lehrbuch des Kirchenrechts, im engsten Anschluß an den „Codex Iuris Canonici“. Die neuen Erlasse und Entscheidungen des Heiligen Stuhles bis zum Ende des Jahres 1925 sind verarbeitet. Sehr gut werden die allgemeinen Grundsätze des CIC erklärt durch Einzelbestimmungen desselben Kodex. Die schwierige Frage von Kirche und Staat wird eingehend behandelt. Sehr nützlich sind die Hinweise auf das geltende deutsche Recht, auf die neue Reichsverfassung und die Verfassungen der Länder. Das Lehrbuch kann den Studierenden des Kirchenrechts durchaus empfohlen werden. — In can. 588, § 2 ist die Rede vom Spiritual, nicht vom Studienpräfekten (240). Brust.

1939 J 6444