

die sichtbaren Werke der Schöpfung, als Ursache durch die Wirkungen mit Gewißheit erkannt und somit auch bewiesen werden“ (200). Füglich könnte man auch die Stelle aus derselben Enzyklika anführen, die unmittelbar vorhergeht: „Ac de mentis humanae potestate seu valore sanctum est quod a nostro traditur: ‚Naturaliter intellectus noster cognoscit ens et ea quae sunt per se entis in quantum huiusmodi, in qua cognitione fundatur primorum principiorum notitia‘ (C. Gent. II. c. 83). Hinc enim stirpitur extrahuntur errores opinionisque recentiorum, qui volunt non ipsum ens intelligendo percipi, sed ipsius qui intelligat, affectionem: quos quidem errores agnosticis mus consequitur tam nervose reprobatus Encyclicis Litteris Pascendi.“ Aus dieser Lehre der letzten Gründe unserer intellektuellen Erkenntnis fließen letztlich die Gottesbeweise und die Lehre von Gott als dem subsistierenden Sein selbst, worin die ganze Gotteslehre gipfelt. So weist unser gegenwärtiger Heiliger Vater die Wege, auf denen der moderne Agnostizismus überwunden wird. Zu diesem Ziele führt aber nicht ein Anlehnen an die rationalistischen Gottesbeweise eines Leibniz oder Christian Wolff, wie man sie bisweilen in neuscholastischen Lehrbüchern der Theodizee findet, sondern ein Ausbauen der Gotteslehre, wie wir sie bei den Kirchenvätern und großen Scholastikern finden, einem Augustinus, Bonaventura, Thomas, Suarez.

Der Schluß des letzten Kapitels bringt eine Antwort des Heiligen Offiziums an den Bischof von Quimper (Frankreich) vom 1. Dezember 1924, in der die Irrtümer gerade unserer Tage verurteilt werden (200—202).

Zusammenfassend stellt L. auf den letzten Seiten (202—204) die Lehren der Kirche über die natürliche Gotteserkenntnis kurz und recht klar zusammen. Es würde aber wohl dem Zwecke der Schrift mehr entsprechen, wenn auch an dieser Stelle klar hervorgehoben würde, was in den einzelnen Dokumenten die Kirche entschieden hat und worüber sie noch keine endgültige Entscheidung getroffen hat, weil sonst bei nichttheologisch-geschulten Laien leichter Mißverständnisse entstehen können. Da der Verfasser bei dieser zusammenfassenden Darstellung nicht nur über die Erkenntnis des Daseins Gottes, sondern auch der Eigenschaften Gottes usw. handelt, könnte man vielleicht auch die Erklärung des Vatikanischen Konzils beifügen: „Daß das, was in göttlichen Dingen der menschlichen Vernunft an sich nicht unzugänglich ist, auch in der gegenwärtigen Lage des Menschengeschlechtes von allen leicht, mit fester Gewißheit und ohne Beimischung von Irrtum erkannt werden kann, ist der göttlichen Offenbarung zuzuschreiben“. Vgl. was über diese Frage Perrone, *De vera Religione*, P. 1 c. 2, sagt. Auf Perrone (vgl. S. 57 dieser Schrift) weist auch das Konzil von Reims (1853) hin.

Die Schrift wird vielen Wegweiser sein bei Lösung der Fragen und Probleme, die gerade in unsern Tagen so viel Interesse wecken.

Fr. Sladeczek S. J.

Raus, J. B., C. SS. R., *La Doctrine de S. Alphonse sur la Vocation et la Grâce en regard de l'Enseignement de S. Thomas et des Prescriptions du Code*. 8^o (129 S.). Lyon-Paris 1926, Emm. Vitte. Fr 8.—

Das Buch bringt im wesentlichen die Aufsätze, die Raus in *NouvRevTh* 51 (1924) und 52 (1925) über die beiden Gegenstände, die der Titel angibt, veröffentlichte. Hier sei nur über den zweiten Teil (61 ff.), die Gnadentlehre, berichtet.

Zunächst wird Stellung genommen zu der *RevThom* 1924 (526 ff.) veröffentlichten Meinung, auf Grund von Kan. 1366 § 2 des CIC dürfe in den katholischen Schulen nur mehr ein ganz bestimmtes System zur Erklärung der wirksamen Gnade gelehrt werden. Der Sinn und die allgemeine Tragweite des Ausdrucks: „ad Angelici Doctoris rationem, doc-

trinam et principia“ wird Kap. 1 (62—70) sorgfältig untersucht. „Ratio“ bezeichnet die scholastische Methode des Heiligen, „doctrina“ nicht Einzellehren, sondern, l'enseignement . . . dans son ensemble, dans ce qui est constitutif, dans tout ce qui fait un corps de doctrine; mais non pas pour toutes les questions de détail, fussent-elles traitées par le grand Docteur „explicitement“ (66); „principia“ endlich sind gewisse Hauptthesen oder Fundamentallehren. Was zu diesen gehört, wird nicht leicht zu bestimmen sein, falls die Kirche sich nicht darüber ausspricht. R. glaubt, daß die bekannten 24 philosophischen Thesen darunter fallen. Benedikt XV. sagt zwar in seinem Schreiben an den Jesuitengeneral vom 19. März 1917: „nullo scilicet omnium amplectendarum thesium imposito officio“; doch: „Serait-il téméraire de croire avec le R. P. Szabó . . ., salvo tamen meliori iudicio, que les concessions très larges, concédées par Léon XIII. et Benoît XV. aux Pères Jésuites, représentent une exception à la règle commune? Nous l'avouons cependant, d'autres en jugent autrement“ (68 Anm.). — Daß es sich hier tatsächlich nicht um eine Ausnahme, sondern um das gleiche Recht aller handelt, dürfte aus der Stellungnahme des römischen Thomistenkongresses von 1925 und der Rede des Kardinals Ehrle vom 10. März 1924 hervorgehen, auf die Schol. 1 (1926) 569 f. hingewiesen wurde.

Kap. 2 (71—85) behandelt die besondere Lage bestimmter theologischer Schulen infolge der Vorschriften des CIC. Philosophische und theologische Schulen, die bisher nicht die Lehre des hl. Thomas vortragen wollten, haben sich jetzt an Kanon 1366 und seine Interpretation durch Pius XI. in der Enzyklika „Studiorum ducem“ zu halten. Andere Schulen wollten schon immer im wesentlichen der Lehre des Aquinaten folgen. Das sind außer der „École thomiste par excellence“ auch die molinistische und die sorbonnistisch-alfonsianische Schule. Molina will einige schwierige Fragen aus der Summa des hl. Thomas kommentieren, „quem veluti scholasticae theologiae Solem ac principem sequi decernimus“, wie er zu Beginn seiner Concordia sagt (73 f.). Das Neue, das er bietet und bieten will, ist nur „une systématisation d'idées“ in diesen schwierigen Fragen, aber „comme résultant de la théologie de s. Augustin et de l'enseignement de s. Thomas“ (74 f.). Báñez suchte ebenso wie Molina „à systématiser et à concrétiser les différentes assertions du Docteur Angélique“ (75); aber er kam zu einem andern Ergebnis und wurde so der schärfste Gegner Molinas. Das war der Ausgangspunkt zweier verschiedener Schulen, der „Molinisten“ und jener, die sich „par excellence“ Thomisten nennen; „leur vrai nom cependant, si l'on y regarde de près, serait celui de disciples du grand Báñez“ (76). Nach der RevThom ist der Molinismus nur „une opposition manifeste à s. Thomas“ und der Bañezianismus allein die wahre Lehre des Aquinaten. Also fordere die Kirche, daß dieses System allein öffentlich gelehrt werde. Einem anders gesinnten Lehrer sei es nur gestattet, den Molinismus als seine Privatmeinung im Herzen zu bewahren. So vereinbare sich mit der kirchlichen Vorschrift „la liberté des convictions“ (77 f.). Diese „interprétation singulière“ (78) wird als unannehmbar aus mehreren Gründen zurückgewiesen. Papst Pius XI. erläutert Kanon 1366 ganz anders und gewährt eine weit größere Lehrfreiheit (80). Thomas ist nicht der Lehrer einer einzelnen Schule, sondern der „Doctor communis“. Molina und seine Schule stehen nicht im Gegensatz zu ihm (81 f.). Die Behauptung, daß allein der „Thomismus“ den Anforderungen des Kanon entspreche, kann in dieser Form vor allem deswegen nicht zugelassen werden, weil das Wort „Thomismus“ seit den Zeiten von Báñez und Molina einen Doppelsinn hat. Im weiteren Sinn bezeichnet es alle jene, die sich an Thomas und seine Lehre anschließen; im engeren Sinn wird es von der Schule des Báñez gebraucht, bedeutet somit „thomisme bañésien, c'est-à-dire thomisme professé par Báñez et ceux qui sont en communauté“.

d'idées avec lui". Der Ausdruck „thomisme bañésien“ soll niemanden verletzen; aber diese Unterscheidung entspricht vollständig den Tatsachen und ist allein imstande, Zweideutigkeiten der Sprache vorzubeugen (82 f.). Unleugbar ist, daß ganze Gruppen von Theologen dem hl. Thomas und seiner Lehre sehr ergeben sind und gleichwohl dem P. Báñez in seinen „tendances extrémistes“ nicht folgen (83). Zu diesen Thomisten im weiteren Sinn gehört nun auch die Schule der Sorbonne, der sich der hl. Alfons angeschlossen hat. Man sollte sein System nicht als „Synkretismus“ oder „Eklektizismus“ bezeichnen (84).

Kap. 3 beschäftigt sich mit der Gnadenlehre des hl. Alfons (86—109). § 1. Alfons schätzt den Orden des hl. Dominikus sehr hoch, aber er hatte einen scharfen Zusammenstoß mit dem Probabilioristen Vincenzo Patuzzi, dem er klar machte, „qu'il ne suffit pas de se dire Thomiste bañésien pour avoir le droit de reprocher aux autres d'ignorer ou de mal comprendre s. Thomas“ (89). In der Frage von der Gnade und dem freien Willen hielt Alfons sich im Gewissen verpflichtet, „de prendre les devants et de se prononcer nettement contre le thomisme bañésien“ (ebd.). Er bekämpft die unfehlbar wirksame physische Vorausbewegung der bañesianischen Schule und lehrt eine moralische Vorausbewegung mit den Sorbonnisten, dem hl. Augustinus und dem hl. Thomas (92—95). In der Lehre von der hinreichenden Gnade verteidigt Alfons die „thomistische“ Schule gegen den Vorwurf des Jansenismus, dem sie ferner stehe als der Augustinianer Berti (95—97). Aber er erhob seine Stimme gegen den „extrémisme bañésien“, nach dem die hinreichende Gnade immer nur das Vermögen und niemals das wirkliche Handeln gibt. Die leichten guten Werke und insbesondere das Gebet kommen nach Alfons ohne eine innerlich wirksame Gnade zustande (97—99). Im § 2 werden die Beweisgründe gebracht, die der Heilige zu Gunsten seiner antibañesianischen Lehre dem hl. Thomas (99—103) und dem Konzil von Trient (103—105) entnimmt. § 3 gibt die ausdrückliche Widerlegung, die Alfons dem bañesianischen System zuteil werden läßt. Es erscheint dem hl. Lehrer unverträglich mit dem richtigen Begriff der Willensfreiheit und Verantwortlichkeit (105—107) sowie mit der christlichen Hoffnung (107—109). Alfons und seine treuen Jünger können nicht die Grundsätze eines Systems annehmen, das nach ihrer Überzeugung folgerichtig zu unkatholischen Lehren führt (109).

Schluß: Alfons hatte eine geradezu heroische Liebe zum hl. Thomas und seiner Lehre. Das bekundet u. a. der Streit, den er gegen seinen Zensor Kanonikus Ruggiero siegreich durchfocht, als dieser ihm nicht gestatten wollte, die Lehre des Aquinaten über das Los der ohne Taufe sterbenden Kinder vorzutragen (109—111). Ein diesen Streit beleuchtender Briefwechsel wird im ersten Anhang (114—122) gebracht. Eben jener Kardinal Lorenzelli, der die 24 philosophischen Thesen des hl. Thomas veröffentlicht hat, urteilt, daß Alfons weder in seiner Gnadenlehre noch sonst im Widerspruch zum Englischen Lehrer stehe. Die Theologie des hl. Alfons ist kirchlicherseits öfters gelobt und empfohlen worden. Sie widerspricht ganz gewiß nicht den Vorschriften des kanonischen Rechts (111—113). Verfasser glaubt bewiesen zu haben, „que non seulement l'enseignement de ceux qui portent le nom de Thomistes, répond aux prescriptions de l'Église, mais encore l'enseignement de ceux qui ne s'appellent pas ainsi, tout en s'attachant à s. Thomas comme à leur Maître“ (112).

Ein zweiter Anhang (122—129) nimmt kurz Stellung zu dem ersten Aufsatz Marín-Solas über die göttliche Vorausbewegung, über den wir bereits eingehend gehandelt haben; s. Schol. 1 (1926) 533 ff. Raus ist ihm dankbar dafür, daß er das große Verdienst des hl. Alfons nicht verkannt hat (124). In dem Streit, den Marín-Sola wegen seiner Auffassung mit seinem Ordensbruder Garrigou-Lagrange auszufechten hat, möchte Raus

bloßer Zuschauer sein; doch bemerkt er: Marin-Sola steht der Lehre des hl. Alfons ohne Frage näher als sein Gegner (126 f.). Garrigou-Lagrange beurteilt die Gnadenlehre Liguoris unrichtig, wenn er sie bloß vom Standpunkt der Moral gewertet wissen will. Alfons ist hier durchaus dogmatischer Theologe. Bei der Verleihung des Titels „Kirchenlehrer“ wurde gerade auch sein System zur Erklärung der Wirkungsweise der Gnade rühmend hervorgehoben (128 f.).

Daß wir das Buch begrüßen und mit seinen Ausführungen in fast allen Stücken einverstanden sind, braucht kaum gesagt zu werden. Was wir gegen das sorbonnistische System einzuwenden haben, ist bereits gegenüber Marin-Sola ausführlich zur Sprache gekommen (Schol. a. a. O. 545—548).

H. Lange S. J.

Lechner, Dr. Joseph, Die Sakramentenlehre des Richard von Mediavilla. (Münchener Studien zur historischen Theologie. Heft 5.) gr. 8^o (VIII u. 426 S.), München 1925, Kösel-Pustet. M. 8.—

Zu den verhältnismäßig wenigen eingehenden Untersuchungen über die Sakramentenlehre, die uns die letzten zehn Jahre gebracht haben, muß das vorliegende ausgezeichnete Werk mit an erster Stelle gezählt werden. Gerade dieser Teil der Dogmatik ist bis jetzt recht wenig nach den Einflüssen untersucht worden, die er im werdenden Aristotelismus erfahren hat. Daher ist es doppelt zu begrüßen, daß L. diesen Fragen vielfaches Interesse entgegengebracht hat. Wenn das auch in besonderer Weise von den letzten vier Sakramenten gilt, da im ersten Teil der Arbeit fast nur solche Autoren aufgeführt werden, die schon in der Bonaventuraausgabe von Quaracchi verarbeitet wurden, so sind doch hier deren Meinungen genauer in die fortlaufende Darstellung hineingearbeitet worden, als es bei den kurzen Scholien jener Ausgabe möglich war. Ein abgeschlossenes Bild der verschiedenen Richtungen darf man freilich in der Arbeit nicht suchen. Konnte sie doch infolge der Kriegs- und Nachkriegsverhältnisse nur wenige handschriftliche Quellen der älteren Dominikaner- und Franziskanerschule benützen. Auch dürfte die ganze Darstellung etwas zu sehr in Einzelfragen aufgehen. Dieser zum Teil durch die Zeitumstände verursachte Mangel ließe sich leichter durch weiteres eigenes Forschen des Lesers ergänzen, wenn L., statt der vielen langen Quellenbelege aus den Scholastikern, die schon in der Bonaventuraausgabe sich finden, die fast völlig fehlenden Belegstellen aus Richard wörtlich angeführt hätte. Das würde auch eine Überprüfung der Ergebnisse bedeutend erleichtern.

L. hat, dem Gange der Sentenzen Richards meist folgend, sein Urteil in die Worte gefaßt: „Man kann sagen, daß die Sakramentenlehre unseres Franziskaners die Ergebnisse der Denkarbeit eines Alexander von Hales, eines Albertus Magnus, eines Thomas von Aquin, eines Bonaventura u. a. in manchen Punkten zusammenfaßte und hier und dort auch weiterführte“ (38). Am interessantesten und für Richards Auffassung der Sakramentenlehre bedeutend ist vor allem seine Stellungnahme zur Wirkursächlichkeit des Sakramentes. Es ist ihm keine Instrumentalursache, sondern „bewirkt“ die Gnade, indem „auf Grund göttlicher Anordnung in dem würdigen Empfänger des Sakramentes stets eine göttliche Kraft die Gnade hervorbringt“ (53). Das ist eine Auffassung, die schon Schüzler als „äußern Parallelismus der sakramentalen Faktoren“ bezeichnet hat, deren erste Spuren er in der frühen Franziskanerschule, bei Alexander von Hales und Bonaventura, im Gegensatz zu den mehr „real physisch“ eingestellten Dominikanern zu finden glaubt (55). — Eine ähnlich bemerkenswerte Stellung Richards findet sich bei der Lehre vom sakramentalen Charakter: Dieser gibt nicht nur eine „configuratio“, sondern schwächt auch den „fomes peccati“. Seine große Bedeutung wird auch dadurch hervorgehoben, daß er, wenn nicht