

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° (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

als die Haupt-, so doch als die eigentliche Wirkung der Taufe, Firmung und Priesterweihe hingestellt wird (129 139).

Taufe und Firmung sind von R. im engen Anschluß an die großen Scholastiker behandelt. Hervorzuheben ist die Darstellung der Wirkung der Taufe, die R. mit Thomas und Petrus von Tarantasia ganz nach den aristotelischen Gesichtspunkten der „Formierung“ behandelt; Gott zerstört die ihm entgegengesetzte Form der Sünde und setzt an deren Stelle die ihm ähnliche Form der Gnade und als Disposition dazu den Charakter. Die Materie des Sakramentes tritt entsprechend R.s ganzer Sakramentenauffassung ziemlich zurück. Die „ordinatio Dei ad sanctificandum“ ist ihm gegenüber dem sichtbaren Zeichen die eigentliche Form. Daher legt er auch auf die Heiligung des Wassers durch die Taufe Christi weniger Gewicht als andere Scholastiker. In der Frage der Einsetzung der Firmung fehlt bei R. eine entschiedene Stellungnahme. Mit päpstlicher Erlaubnis kann auch der Priester sie spenden. Heilsnotwendig ist sie nicht.

Nach L. hat Richard sich besonders in der Eucharistielehre an Thomas und Petrus von Tarantasia angeschlossen. Doch scheint hier L. den Einfluß von Thomas etwas zu überschätzen. Viel stärker wird Petrus benützt, obgleich R. es auch ihm gegenüber nicht an Kritik hat fehlen lassen. Eine Stellungnahme gegen Thomas findet sich gerade in diesem Abschnitt auffallend häufig. Ich habe mir etwa zehn Stellen aus L.s eigenen Ausführungen anmerken können. Darunter finden sich einige wichtige Fragen. Die für R.s Denken bezeichnende Darlegung der „Kausalität des sakramentalen Zeichens für den mystischen Christusleib“ fehlt z. B. bei Thomas (210). Selbst in der Transsubstantiationslehre, wo L. des Aquinaten Einfluß besonders betont, findet sich ein für die Schulrichtung bemerkenswerter Unterschied, da R. gegen Thomas an einer Formenmehrheit festhält. Was die Transsubstantiation der Materie angeht, so zeigt die Abhandlung über die „Möglichkeit der Korruption der eucharistischen Gestalten“ (199) beachtenswerte Verschiedenheiten.

Freilich ist ein starker Einfluß der Gedankengänge des hl. Thomas hier wie auch in der übrigen Sakramentenlehre R.s nicht zu leugnen. Doch hat man immer wieder den Eindruck, als ob der Sentenzenkommentar daran stärker beteiligt sei als die Summa. Jedenfalls aber erscheint auch in der Eucharistielehre unser Franziskaner oft bedeutend selbständiger und kritischer, als aus den kurzen prinzipiellen Ausführungen L.s hervorgeht. Gerade diese Lehre würde sich für eine ausführlichere Darlegung der Stellung Richards im Kampf um den Augustinismus und Aristotelismus sehr geeignet haben. Besonders hier werden ja spekulative Fragen behandelt. Ob R. in dem Maße, wie L. es betont, „die fortschrittlichere Spekulation der Dominikaner . . . in die Franziskanerschule eingeführt“ hat, bedürfte somit wohl noch eingehender handschriftlicher Untersuchung.

Um noch einige Einzellehren hervorzuheben, so nimmt R. als wesentlichen Teil der Konsekrationsformel die Worte: „Hoc est Corpus meum“ (156) mit der bezeichnenden positiven Begründung, daß diese Worte allein in allen biblischen Berichten die gleichen sind. Konsekrieren kann jeder Priester, auch der Häretiker (176). Bei der Konsekration benützt Gott mehrere Werkzeuge: Priester und Worte. Von diesen steht der Priester als Stellvertreter des Hohenpriesters Christus Gott näher als das Wort. So liegt die Gotteskraft vor allem in ihm und nicht so sehr in den Worten der Konsekration (178). Hier findet sich also ganz R.s Auffassung von der Wirkursächlichkeit der Sakramente wieder, die das äußere Element zurücktreten läßt: Gedankengänge, die der Franziskanerschule bedeutend näher liegen als der Schulrichtung der Dominikaner.

Wohl der schönste Teil von L.s Arbeit ist das Kapitel über die Buße. L. konnte hier an Hand von Morinus und Schmolls ausgezeichnete „Bußlehre der Frühscholastik“ Richard besser in die ganze Entwicklung hinein-

stellen. Aber gerade hier sehen wir wiederum deutlich, wie vorsichtig seine vorhergehenden Aufstellungen über die Abhängigkeit von Thomas zu beurteilen sind. In manchen Fällen mögen die „Abhängigkeiten“ wohl auch nur allgemeinere Zeitideen gewesen sein, die vielleicht durch den Aristotelismus schon klarer ausgebaut waren.

Einige Einzelheiten: In der umstrittenen Frage der Aufeinanderfolge von Gnadeneingießung und Sündennachlaß nimmt R. gegen Thomas nicht einmal eine Überordnung *ratione naturae* an; nur logisch können nach ihm beide getrennt werden. Denn „die Gnadeneingießung ist real identisch mit dem Nachlaß der Sünde“ (242). Die gleichfalls so umstrittene Frage der Notwendigkeit des „*clavis scientiae*“ zur gültigen Absolution wird von R. dahin gelöst, daß beide Schlüssel, der *clavis scientiae* et *potestatis*, zusammen mit der Konsekrationsmacht eine Gewalt sind. Sie gründen sich alle drei auf den Charakter der Weihe. Wie also alle Priester den priesterlichen Charakter haben, so besitzen auch alle den „*clavis scientiae*“, der weder aktuelles noch habituelles Wissen, sondern nur das Prinzip übernatürlicher Akte ist (246 ff.). — Die Form des Bußsakramentes ist R.s ganzer Kausalitätsauffassung entsprechend nicht die Absolution, sondern die „Hinordnung zur Signifikation und dispositiven Hervorbringung des Sündennachlasses“ (272). — In der Reuelehre finden sich die ersten Anzeichen einer Einteilung der *Contritio* und *Attritio* nach dem Beweggrund (274 ff.). Eigentümlich ist des Franziskaners Auffassung von der Beichtpflicht, die er auch auf die Ungetauften ausdehnt (291). Eine fast völlige Ablehnung der Laienbeicht hat er mit Petrus von Tarantasia gegen Thomas gemeinsam. Das Beichtsiegel wird bei ihm sehr stark naturrechtlich begründet und streng gehandhabt. Wichtig ist endlich noch die Feststellung der Absolutionsgewalt des Priesters. Dieser „erläßt die Sündenmakel dispositiv, insofern seinem Ministerium eine göttliche Kraft assistiert, welche die Sünde effektiv erläßt“ (227). Es tritt auch hier wieder R.s Sakramentenauffassung stark hervor, die fast mehr durch ein Nebeneinander als durch eine ineinandergreifende instrumentale Kausalität gekennzeichnet ist. Die Absolution ist im tiefsten Grunde nichts mehr als eine menschliche Tat, mit der Gott, wie bei andern Sakramenten, seine eigene Handlung gleichzeitig zu setzen versprochen hat. Auch hier folgt R. den Bahnen von Skotus gegen Thomas.

Als Wirkung der letzten Ölung nimmt R. nicht mit dem hl. Thomas die Tilgung der „*reliquiae peccatorum*“, sondern mit Petrus von Tarantasia den Erlaß der läßlichen Sünden und eines Teiles (!) der Sündenstrafen an (346). Da diese Nachlassung der läßlichen Sünden eine „*plena et perfecta remissio de proximo introducens ad incorruptibilem sanitatem vitae aeternae*“ ist, so darf wegen der Möglichkeit, daß der Empfänger nachher wieder in läßliche Sünden fällt, ein solcher Sündennachlaß nicht bei Gesunden, sondern nur bei Schwerkranken stattfinden (348).

Auch die Priesterweihe ist von L. gut in die Dogmenentwicklung eingebaut worden. Der Priestercharakter ist die Binde- und Konsekrationsgewalt schlechthin. Die Materie des Sakramentes besteht (im Gegensatz zu Petrus von Tarantasia und Hugo von Straßburg) in der Überreichung der Instrumente. Die Bischofsweihe ist kein Sakrament, da ihr die mittelbare oder unmittelbare Beziehung zur Konsekrationsgewalt fehlt, die den andern Stufen ihre Einheit gibt und auch ihr Wesen ausmacht (356).

Für R.s ganze Einstellung ist sehr bezeichnend, daß er die Unauflöslichkeit der Ehe auf Grund einer Zustimmung Gottes feststellt, ohne die das Recht auf den Körper nicht übertragen werden kann. Nachdem Gott aber einmal zugestimmt hat, ist es nicht mehr dem Belieben des einzelnen überlassen, den Vertrag zu lösen (377). Die drei „*bona matrimonii*“ ordnet R. anders als Thomas. Dieser setzt das „*bonum prolis*“ an die erste Stelle, während R. — wiederum sehr bezeichnend für den Franziskaner — betont,

daß die Natur doch unter der Übernatur stehe und daher die Gnade, das „bonum sacramenti“, über dem „bonum prolis“ (388).

Diese ganz kurze Zusammenfassung mag zeigen, wie eigentlich R. in seinen Grundgedanken doch auf dem Boden der Franziskanerschule steht. Es sei nur erinnert an die Wirkursächlichkeit der Sakramente und an die Frage der Mehrheit der Formen, die beide Schulen so stark voneinander trennt. Vor allem hat L. selbst aber noch ein anderes grundlegendes Element der Franziskanerschule betont: das Streben, Gottes Allmacht nicht zu stark durch scharfe Begriffsspekulation und Systematik einzuengen. Ob man diesen augustinisch-franziskanischen Zug mit L. „ein starkes Betonen des göttlichen Willens“ nennen soll, mag dahingestellt bleiben. Von größerer Bedeutung dürfte die Gesamteinstellung zur philosophischen Spekulation sein.

Dagegen sind die Herübernahmen aus Thomas, so zahlreich sie auch sein mögen, für die Grundauffassung weniger bedeutungsvoll. Klarere Begriffe, schärfere Formulierung und auch manche inhaltlich bessere Lösung haben sie dem Franziskaner geboten. Daß aber R.s Grundauffassung, wenigstens in der Sakramentenlehre, doch augustinisch war, dürfte auch die verhältnismäßig stärkere Hinneigung zu Petrus von Tarantasia zeigen.

Noch einige kleine Bemerkungen: Daß „viele“ für den Erwachsenen keine Intention bei der Weihe forderten (75), steht nicht bei R., der nur bemerkt, daß „viele“ diese forderten. — Die Stellung R.s zur Sakramentendefinition ist nicht so negativ (39), da er die allzu großen Bedenken anderer widerlegt (d. 1, a. 1, q. 2). — Die Behauptung, daß die Lehrer des 12. Jahrhunderts durch ihre Ausdrucksweise ihre Unsicherheit zeigten in der Frage, ob die Begierde- oder Bluttaufe eine wahre Rechtfertigung gebe, dürfte jedenfalls in dieser Allgemeinheit nicht zutreffen. An der zum Beweise angegebenen Stelle sagen z. B. die Sentenzen Rolands: „In cordis contricione veram sunt secuti peccati remissionem; in baptismo tamen peccata remittuntur et est sensus: in baptismo remittuntur, i. e. in baptismo remissa (!) ostenduntur et certificatur (L. übersetzt: wird die Nachlassung ‚gesichert‘!) ecclesia tunc de remissione facta. . . . Culpa in cordis contricione, antequam realiter baptizaretur, remissa est.“ Nur „quidam“ leugnen das (Gietl 203).

Den großen Wert der ausgezeichneten Arbeit sollen diese Ausstellungen nicht vermindern. Hoffentlich ist es dem Verfasser noch oft gegönnt, der an wissenschaftlich genauen Untersuchungen so armen Sakramentenlehre des 12. und 13. Jahrhunderts solche zu schenken.

H. Weisweiler S. J.

Wittekindt, W.: Das Hohe Lied und seine Beziehung zum Ištarkult. 8^o (220 S.) Hannover 1926, H. Lafaire. M. 7.—

Wieder ein Versuch, das Hohe Lied als mythologisches Kultlied zu erklären! Nach W. gilt es der Hochzeit der Mondgöttin von Jerusalem mit dem Sonnengott zur Zeit des Neumonds, ein Mythos, der durch Hierodulen der beiden Gottheiten dargestellt wird. Die Braut ist Priesterin der Göttin, der Bräutigam Priester des Gottes, ihre Begleiter sind „Geweihete“. Diesen vermeintlichen Grundgedanken der Dichtung schöpft W. nach dem Vorgang anderer aus 1, 5f. Schon hierbei offenbart sich seine Denkweise und Methode.

Vers 5 a „(Schwarz bin ich) aber lieblich“ wird durch Wortänderung zu „(Schwarz bin ich) und verbrannt“ (so mit Rothstein); „lieblich“ passe wenig, da in 6 a der Hinweis auf den Gegensatz „schwarz-lieblich“ fehle. Er fehlt aber mit Recht: denn man erwartet nur die Begründung der dunklen Hautfarbe. V. 6 wird verstümmelt und völlig grundlos in obszöner Weise gedeutet. Statt 6 b „Meiner Mutter Söhne grollten mir“ setzt W.: „Meiner Mutter Sohn durchstach mich“. Die Worte „stellten als Hüterin der Weinberge mich an“ werden als Zusatz erklärt. Der Schluß „Meinen eigenen