

Aufsätze und Bücher

1. Allgemeines. Fundamentaltheologie

140. Haring, J., Das Lehramt der katholischen Theologie. (Festschrift der Grazer Universität für 1926). 8° (VI u. 163 S.) Graz 1926, Moser. M 6.70. — Das reichhaltige, wesentlich praktisch eingestellte Buch behandelt nach einer knappen Übersicht über die Geschichte des theologischen Unterrichtes (1—65) Vorbildung und Tätigkeit des akademischen Lehrers im Dienste und unter der Aufsicht der Kirche (66—112), sodann methodische Fragen (112 ff.). Wertvoll ist die Mitteilung zahlreicher Studienpläne von Universitäten und Seminarien in Deutschland, Österreich und Italien (Rom; 49 ff.), der bestehenden akademischen Grade und ihrer Anforderungen (77 ff.), der Vorstufen des Lehramtes (81 ff.), der zur Zeit maßgebenden Bestimmungen über das Zusammenwirken von Kirche und Staat bei Besetzung der Lehrstellen (100 ff.), der Prüfungen der Studierenden (142 ff.). Verhältnismäßig kurz ist die „kirchliche Aufsicht über das theologische Lehramt“ (94 ff.) behandelt; grundsätzliche Ausführungen lagen wohl nicht im Plane des Buches. Dankbar werden die aus langer Erfahrung geschöpften methodischen Grundsätze aufgenommen werden: daß der Forscher nicht den Lehrer und den Erzieher vergessen darf (108), der Lehrvortrag dem Lehrbuch Leben und Wirksamkeit verleihen, einführend, abgrenzend, zusammenfassend ein Ganzes bieten müsse, da ja die gesamte Theologie in der festgesetzten Zeit vorgetragen werden muß. Seminare und Übungen sollen klärend und vertiefend wirken. Mit Recht wendet sich H. gegen das völlige Aufgeben der lateinischen Sprache. Wohlthuend berührt die warme Liebe zum Lehramt, das der Verfasser bereits über 25 Jahre ausübt (Vorwort). Dieckmann.

141. Rabeau, G., Les matériaux du raisonnement théologique: les termes; les propositions. RevThom 31 (1926) 24—42 219—244. — Die dankenswerte Arbeit behandelt die Bauelemente der theologischen Spekulation: Ausdrücke, Sätze (Urteile), Schlußfolgerungen. I. Die Ausdrücke (les termes; 25 ff.) sind Bilder oder aus Bildern hervorgegangen oder Begriffe. 1) Die bildhaften, in der Heiligen Schrift zahlreichen (vgl. Jahve der „Fels“) Ausdrücke bedürfen der Erklärung (25 ff.); 2) neue Bilder entstehen durch Verschmelzung (combinaison; z. B. Messiasbild im A. T.; 27 f.), Angleichung, Aufnahme ergänzender bedeutungsändernder Züge (assimilation; 28 f.), Verbindung von Bildern verschiedener Herkunft (Gesichts- und Gefühlswahrnehmungen; complication), wie aus dem Bild der Königin in Ps. 44 und der Is. 60 gegebenen Schilderung Jerusalems sich Offb. 21 erklärt (29 f.). 3) Die Begriffe der Theologie finden sich a) zahlreich in der Heiligen Schrift (30 f.), andere b) in der Sprache der Theologie, abgeleitet aus den Bildern oder c) den Begriffen, die in der Heiligen Schrift enthalten sind (vgl. Sakrament, übernatürlich, Zeugung in Gott; 32 ff.); d) die so gebildeten Begriffe können Ausgangspunkt werden für weitere auflösende, vergleichende, ableitende Untersuchungen und damit für neue Begriffe (z. B. übernatürlicher Glaube; 37 f.). Auch e) von anderen Wissensgebieten (z. B. Philosophie; Zweckbegriff; 40 f.) oder f) aus der Analyse von Handlungen (Opfer; 41 f.) können neue Begriffe aufgenommen werden. II. Die theologischen Sätze (propositions; 219 ff.) sind 1) Anwendung von „Gemeinplätzen“ (topi, principes communs), die nicht eigentlich beweisende, sondern einführende Bedeutung und Wahrscheinlichkeitswert haben. 2) Die Philosophie bietet nicht nur die straff syllogistische Form, sondern auch Bei-

hilfe zu eigentlichen theologischen Beweisen, liefert Theorien und Arbeits-hypothesen. 3) Eigenprinzipien der Theologie sind gewisse (nicht offenbarte) Axiome, die als Wirkung der eingegossenen Tugend des Glaubens den Gläubigen einleuchtend sind (229 ff.). 4) Andere sind in der Offenbarung enthalten, als allgemeingültige Sätze, oder als Definitionen (vgl. „Reich Gottes“) oder als Einzelsätze, die keinen Axiomwert haben. 5) Theologische Begriffsbestimmungen finden sich in der Heiligen Schrift, in den Lehr-entscheidungen der Kirche und in der theologischen Wissenschaft, die sie in langer gedanklicher Arbeit bereitgestellt hat. — Der in der RevThom enthaltene Abschnitt gehört zum II. Teil (Methode der Theologie) des in-zwischen erschienenen Buches: *Introduction à l'étude de la théologie* (8° [XII u. 414 S.] Paris 1926, Bloud et Gay), dessen I. Teil den Gegenstand und III. Teil die Hilfswissenschaften der Theologie behandelt. A. Gardeil, dessen Bericht (RevScPhTh 50 [1926] 595—604) länger bei dem „kritischen Punkt“ (597) des Werkes, der Einordnung der Theologie in die Wissen-schaften verweilt, nennt die Einleitung „toute moderne“, „epochemachend“ (565), den Verfasser „instruit, judicieux, modéré et modeste“ (604). D.

142. Heigl, B., *Religionsgeschichtliche Methode und Theologie* (Bibl. Zeitfragen XII 1/2). 8° (58 S.) Münster 1926, Aschendorff. M 1.40. — Das Büchlein ist die Erweiterung der Rektoratsrede des Verfassers, in dieser Form den Zwecken der Bibl. Zeitfragen durchaus entsprechend. Es führt nicht nur in die schon vorliegende Literatur, vor allem auch die katholische ein, sondern entwickelt auch in knapper Form die Geschichte, Erfolge, Grundsätze der religionsgeschichtlichen Forschung und ihrer Me-thode. Einer dieser Gedanken möge hier hervorgehoben werden: Die bis-herigen Arbeiten ergeben nicht die Möglichkeit, das Christentum in die Entwicklung der Religionen hineinzustellen, sondern stellen im Gegenteil die Einzigartigkeit des Christentums klar heraus, wie sie R. v. Nostitz-Rieneck glücklich gefaßt hat: „Vergleichende Religionsgeschichte und unvergleichliches Christentum“ (StimmZeit 99 [1918] 345 ff.). Die Durch-forschung der umfangreichen religionsgeschichtlichen Literatur nach Paral-elen zu christlichen Begriffen, Ausdrücken, Riten usw. ergibt im ganzen einen enttäuschend geringen Ertrag, zumal allzuvielen der als sichere Er-kenntnis ausgegebenen Resultate der nachfolgenden Kritik nicht stand-hielten. Die besonnene und gewissenhafte Arbeit wird der Theologie förderlich und willkommen sein. D.

143. Heiler, Fr., *Christlicher Glaube und indisches Geistesleben* (Christentum und Fremdreligionen, Bd 3) (104 S.) München 1926, Rein-hardt. M 2. — H. „mehrt“ die Zahl seiner Schriften, die sich mit Sadhu Sundar Singh beschäftigen, und mindert zugleich seine ursprüngliche These. Es wäre im Interesse der Wahrheit schade, wenn es ihm gelänge, diese Tatsache durch die Vermehrung seines Materials zu verdecken. Er ging von der Behauptung aus, daß er in Indien einen durch echte Wunder beglaubigten Gottesgesandten entdeckt habe, dessen Auffassung und Be-tätigung christlichen Lebens eine Höherentwicklung über alle bestehenden Konfessionen hinaus bedeute. H. wollte damit für das Wunschbild seines eigenen Lebens, für die von ihm selbst erstrebte „evangelische Katholizität“, die werbende Kraft der Persönlichkeit eines Heiligen gewinnen. Der Ver-such ist mißglückt. Die historische Forschung hat die absolute Kritik-losigkeit des H.schen Verfahrens dargetan. Kein einziges der erzählten Wunder hat sich vor der wissenschaftlichen Prüfung als echt erwiesen. Was H. seither in den „vermehrten“ Auflagen seiner ersten Schrift oder auch in neueren Wiederholungsschriften als „Verbesserungen“ bringt, dient nur zur Verschleierung seines uneingestandenem Rückzuges. Dies fest-zustellen ist in dieser Sache die wichtigste Pflicht der wissenschaftlichen Kritik. Rembold.

144. Van den Oudenrijn, M. A., *De Divinis auxiliis quibus V. T. prophetae instruebantur*: DivThom(Pi) 29 (1926) 692—713. — Im engen Anschluß an den hl. Tomas behandelt der Verfasser 1) die Erhebung des Verstandes (per infusionem luminis intellectualis: 708), die von der prophetischen als übernatürlicher, vom Lichte des Glaubens und der Gotteschau verschiedener und zwischen beiden liegender Erkenntnis verlangt wird (692 ff.). Sie ermöglicht das „prophetische Urteil“ (divina cum certitudine iudicare de iis quae vel superne ei revelantur, vel etiam de aliquibus quae naturali modo cognovit; 694). Zur Erfüllung der prophetischen, oft schweren Sendung, gehört auch die charismatische Einwirkung auf den Willen (695 ff.). Einbildungskraft und körperliche Fähigkeiten brauchen nicht von ihr erfaßt zu werden (697 ff.). 2) Die Untersuchung des besonderen Falles, daß zur Erhebung die Offenbarung tritt (700 ff.), ergibt drei Möglichkeiten: a) auf dem Wege äußerlich sinnlicher Wahrnehmung (revelatio sensibilis; 702 ff.); b) Mithilfe der Einbildungskraft (r. imaginaria; 704 ff.); c) unmittelbare Einwirkung auf den Verstand (per infusionem specierum intellegibilium; r. intellectualis; 707 ff.). Die eigentlich prophetische Offenbarung ist die imaginaria; die sensibilis ist „infraprophetalis“, die intellectualis ist „supraprophetalis“ (710 f.). Thomas ist nicht Vertreter irgend einer mechanisch gefaßten Offenbarungs- oder Inspirations-theorie (713). Dieckmann.

145. Hänel, J., *Prophetische Offenbarung*: ZSystTh 4 (1926/27) 91 bis 112. — Offenbarung ist „diejenige Selbstmitteilung Gottes, die neue, ursprüngliche Erkenntnis im Geist des Empfängers erschließt“ (91). Wie vollzog sie sich in den Propheten, und zwar 1) nach deren Aussagen? Durch Wahrnehmungen (92 ff.: „halluzinatorische Phänomene, innere Wahrnehmungen, Träume), Inspiration (95: „erfüllt sein“ vom Zorne Gottes, Worte Gottes im Munde des Propheten, Geistbegriff), Sendungsbewußtsein, in dem das eigene Urteil zur Geltung kommt (95 f.: aus dem Motiv der sittlichen Weltordnung, aus Natur und Geschichte, Wundern und Weisagung). 2) Die Deutung (98 ff.) erkennt die Wahrnehmungen als Begleiterscheinungen der Offenbarung, die vorher da war, die Inspiration als „göttliche Winke, der betreffenden Sache nachzudenken“, nicht als die Offenbarung selbst (100), die Urteile aus Sendungsbewußtsein als weniger bedeutsam (100), als wichtig aber die aus der sittlichen Weltordnung und dem außerseelischen Geschehen gewonnenen (101). Objektive Offenbarung (manifestatio) geschieht durch das prophetische Bewußtsein (102), als Schluß, der „auf Grund des Gewissens und auf Grund der geschichtlichen Vorgänge gebildet“ wird, und zwar infolge einer „einzigartigen (nur dem Propheten eignenden) Energie“ (Kraft, Klarheit, Lebendigkeit, „unvergleichliche Mächtigkeit des religiös-sittlichen Innenlebens“ [105]). Das göttliche Mitwirken zeigt sich „in dem großen Weltgeschehen“, in dem der Prophet liest, und im „prophetischen Innern“, den von Gott verliehenen einzigartigen Energien (105), ohne „radikale Ausschaltung des natürlichen Kausalzusammenhanges“ (106). — Den Schluß bildet der Vergleich dieser Ansicht mit den von andern Alttestamentlern und Dogmatikern vertretenen (107 ff.). D.

146. Eisler, R., *Das echte Josephuszeugnis über Jesus wiedergefunden*. — 147. Lehmann-Haupt, C. F., *Josephos' Zeugnis über Jesus*: Frankf. Zeitung Nr. 928 932 938 (13., 15., 17. Dez.) 1925. — 148. Kampers, F., *Josephus über Christus*: HistJb 45 (1925) 558—565. — Ders., *Ein jüdischer Zeuge wider die „Christusmythe“*: Gelbe Hefte 2 (1925/26) 461 bis 473. — 149. Thurston, H., *The Testimony of Josephus to Christ*: EcclRev 75 (1926) 6—16. — 150. Dieckmann, H., *Die Zeugnisse über Christus in der altslawischen Übersetzung des Flavius Josephus*: ZKathTh 50 (1926) 463—475. — 151. Bardy, G., *Le témoignage de Josephé slave sur Jésus*: RevApol 48 (1926) 344—353. — 152. Haefeli, L., *Neuentdeckte*

Berichte des Josephus über Christus: Schweizerische Kirchenzeitung 1926. (Nr. 39) 317—319. — 153. Berends, A. und Graß, K., Flavius Josephus Vom jüdischen Kriege. Buch I—IV, nach der slawischen Übersetzung deutsch herausgegeben und mit dem griechischen Text verglichen. Dorpat 1924. — 154. Graß, K., Ein weiterer messianischer Zusatz im slawischen Josephus: AllEvLuthKZtg 59 (1926) 463—464. — 155. Laible, H., Eine noch unbekannte Jesusstelle im Talmud: Ebd. 319—324. — 156. Aufhauser, J. B., Antike Jesuszeugnisse². (Kleine Texte 126). 8^o (57 S.) Bonn 1925, Marcus und Weber. M 2.40. — Der Vortrag R. Eislers auf der 55. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner in Erlangen (28. Sept. bis 2. Okt. 1925) über die altslawischen Josephuszeugnisse über Christus hat dank der Aufsatzreihe Lehmann-Haupts und anderer (Salomon Reinachs; vgl. den oben angeführten Aufsatz Thurstons) weithin Beachtung gefunden, vor allem in der Tages- und Wochenpresse. Die obige Übersicht beschränkt sich auf einige wissenschaftliche Berichte. Vor allem muß festgestellt werden, daß E. keine neuen Zeugnisse vorgelegt hat oder vorlegen wollte. Alle von ihm aus dem slawischen Josephus und andern Schriftstellern beigebrachten Stellen finden sich bei A. Berends, Die Zeugnisse vom Christentum im slawischen De Bello Iudaico des Josephus (TU 29, 4; Leipzig 1906). Mit ihm ist E. von der Ursprünglichkeit dieser Angaben überzeugt; in ihrer Deutung und in der durch diese bedingten Textkritik geht er eigene Wege. Sie sollen nach ihm dartun, daß die Bewegung, in deren Mittelpunkt Jesus stand, revolutionär, er selbst ein Auführer gewesen sei. So nach dem Berichte Lehmann-Haupts. — F. Kampers hält den slawischen Text für „politisch-jüdisch orientiert, ... volksmäßige, noch lebendige, originäre, selbständige, von den Evangelien unabhängige Überlieferung“, während das jetzt in der „Archäologie“ (18, 3, 3) enthaltene Stück aussehe wie „ein kurzgefaßtes christliches Glaubensbekenntnis“ (HistJb 563); in Gegensatz aber zu E. lehnt er spätere christliche Zusätze, abgesehen von unwesentlichen Verunechtungen, ab (Gelbe Hefte 470 f.). — Thurston berichtet über die Beachtung, die die slawischen Zeugnisse in England fanden. Einem Hinweis Vacher Burchs folgte von Paris aus eine Erklärung Reinachs und Eislers, der die Priorität in Anspruch nahm (6 ff.). Th. selbst erkennt die Echtheit der Stelle in der Archäologie mit manchen neueren Forschern an (9 ff.), mahnt aber zu abwartender Vorsicht bezüglich der Theorie Berends, über den hinaus Eisler keine neuen Momente vorgebracht hat. — Zum gleichen Ergebnis gelangt der Aufsatz D.s, der zunächst (463 ff.) Eislers Aufstellung, daß Jesus nach dem slawischen Text als Auführer hingERICHTET sei, prüft und als unbegründet in den Texten sowie im Widerspruch mit dem gesamten Quellenbefund zurückweist. Der zweite Teil macht Gründe geltend, die gegen die Echtheit der slawischen Texte sprechen (471 ff.). Die eingehende Prüfung der vollständigen Übersetzung sei abzuwarten. — Bardy nimmt gegenüber den unbewiesenen Aufstellungen Eislers die gleiche ablehnende Haltung ein, mahnt im übrigen zur weiteren Untersuchung der slawischen Überarbeitung. Sein Endurteil: „beaucoup de bruit pour rien“ (353). — Haefeli urteilt: „Beim aufmerksamen Durchlesen ... kann man sich hin und wieder des bestimmten Eindruckes nicht erwehren, daß Josephus so nicht geschrieben haben würde. Einzelnes deutet auf gute jüdische Tradition. Anderes kann leicht aus der Lektüre der Josephus-Schriften ... gewonnen sein. Das meiste aber ... scheint aus der Lektüre des Neuen Testaments geschöpft ...“ (318). Eislers Deutung ist „ein neuer jüdischer Versuch, sich vor dem Forum der Christenheit der Verantwortung am Tode Jesu zu entschlagen“ (319). Eine „endgültige Beurteilung“ erwartet H. von der Veröffentlichung der ersten vier Bücher des slawischen Jüdischen Krieges (318). — Diese ist bereits 1924 begonnen; es liegt vor Buch I, Kap. 1—24 (S. 42—160). Die Einführung des Herausgebers Graß berichtet über das im wesentlichen von Berends († 11. März 1912)

fertiggestellte Manuskript, die Hss und die Bedeutung des slawischen Josephus, sein Verhältnis zu Hippolyt (Schilderung der Essener) und anderen altkirchlichen Autoren. Nochmals verteidigt B. die Ursprünglichkeit der Texte (36 ff.). Der Text (42 ff.) bietet die deutsche Übersetzung des Slawischen, in den Fußnoten die Abweichungen vom griechischen Texte (nach Niese). — Aus dem 19. Kapitel des I. Buches (127 ff.) hat G. ein Stück gesondert in der AllgEvLuthKZtg veröffentlicht, das im griechischen Texte fehlt. Zur Zeit des Araberzuges Herodes' (im Jahre 32/31 v. Chr.) hätten die Priester festgestellt, daß Herodes der Messias nicht sein könne, und daß doch die von Daniel bezeichnete Zeit verflossen sei. Dieser Zusatz kann vielleicht eine Fährte weisen. — Laible macht auf die jüdische, bei Josephus (Jüd. Krieg 6, 5, 3) und im Talmud bewahrte Überlieferung vom Aufhören der Gnadenzeichen am Tempel aufmerksam, 40 Jahre vor der Zerstörung des Tempels (im Jahre 30, dem Todesjahre Christi). Der von L. angeführte Text spricht von „Simon dem Gerechten“, mit dessen Tod das Aufhören der Gnadenzeichen zusammengefallen sei; L. möchte unter dem Gerechten Jesus verstehen. — Aufhauser bringt in der Einleitung (27) eine dankenswerte Übersicht über die Frage der Josephuszeugnisse, konnte aber die neuere Entwicklung noch nicht berücksichtigen. Von den altslawischen Stellen nahm er aus Berendts auf Nr. 3 und 4 (14 bis 16); ebenso die Talmudstellen im Originaltext und in deutscher Übersetzung (44—57). — Erwähnt sei an dieser Stelle der mit unzureichenden Mitteln unternommene Versuch Eislers, aus dem sogenannten Lentulusbrief (Aufhauser S. 43), Theodor Anagnostes und Andreas von Kreta eine im Jüdischen Krieg des Josephus (2, 9, 3) fehlende Beschreibung der äußeren Gestalt Jesu zu gewinnen (Frankf. Zeitung vom 1. Juli 1926). Eine sachliche Widerlegung brachte die von Fr. Muckermann geleitete Beilage zur Germania „Kirche und Welt“ (Nr. 44 vom 22. Juli 1926: W. Koester), die bald nachher (Nr. 15: vom 5. August) über Eislers Deutung der slawischen Jesustexte berichtete (Neue Aufschlüsse aus Flavius Josephus über Christus? von B. Haeger). Auch C. M. Kaufmann, der sich im „Fels“ (20 [1925/26] 361 ff.) zu Gunsten der Echtheit des slawischen Josephus aussprach, weist den Lentulusbrief zurück (ebd. 458 ff.). — Hans von Soden, „Josephus über Jesus?“ (ChrWelt 40 [1926] 1031 ff.) lehnt Eislers Arbeitsweise wie dessen Aufstellungen ab und L. Wohleb (Philologische Wochenschrift 46 [1926] 1401) urteilt, daß man über Berendts „nicht wesentlich hinausgekommen“ sei; er gibt Berendts Recht, der eine griechische Vorlage der slawischen Übersetzung annimmt, gegen Eislers These einer aramäischen Vorlage.

157. Gall, A. v., Βασιλεια του Θεου. Eine religionsgeschichtliche Studie zur vorkirchlichen Eschatologie (Religionswissenschaftliche Bibliothek VII). 8° (XV u. 491 S.) Heidelberg 1926, C. Winter. Geb. M 30.— Das religionsgeschichtliche, belegreiche, die alttestamentlichen und besonders die parsischen Quellen in weitem Maße heranziehende Buch kann an dieser Stelle angezeigt werden wegen der beiden in ihm behandelten Begriffe „Reich Gottes“ und „Menschensohn“. Sein Hauptteil geht die alttestamentliche Bibelwissenschaft an. In der Auseinandersetzung mit der „neukirchlichen Auffassung“ (Gunkel, Grefmann, Sellin, Mohwinkel; 8 ff.) wird dem vorexilischen Israel die Heilseschatologie abgesprochen; die (in der jetzigen Form überarbeiteten) vorexilischen Propheten waren allerdings durch ihre neue, mit der Tradition bewußt brechende Auffassung Wegebereiter (164 ff.). Erst Deutero-Isaias habe die Heilshoffnung in die jüdische Religion eingeführt, als deren Quellgebiet nicht Babylon (43 ff.) oder Ägypten (48 ff.) angesehen werden kann; es sei die „Reich-Gottes-Hoffnung im Parsismus“ (83 ff.), Zarathustras Lehre und die von ihm beeinflusste Religion und Literatur (vgl. 146). Ihr sei auch der „Menschensohn“ entlehnt; während die Messiashoffnung „rein jüdischer, nachexilischer Herkunft“ sei (251), habe

der „Menschensohn“ (seinem Ursprung nach Saōyant, der Urmensch; vgl. 106 126 409 ff.) in hellenistisch-römischer Zeit infolge stärkerer Beeinflussung seitens der parsischen Eschatologie Aufnahme gefunden, zuerst im Danielbuch. Der Ausbau erfolgte im vergeistigten, transzendenten Sinn (269 ff.), später die Verbindung mit der nationaljüdischen Reichsgotteshoffnung (352 ff.). „In die offizielle Theologie und Glaubenswelt des Spätjudentums“ (410) sei er allerdings nicht eingedrungen, sondern auf engere Kreise beschränkt geblieben; so auf die Täufersekte (Nošrim; aramäisch: Našoraje, Našraje; 411 430 ff.), der Jesus der „Nazarener“ angehörte (432). Jesus wußte sich als Menschensohn und als Gottessohn, wie die „kritisch unanfechtbaren Worte“ Matth. 16, 13; 26, 64 beweisen (435), setzte aber an Stelle der mythologischen und ausschließlich eschatologischen die moralisch-religiöse Auffassung. Er habe das Hereinbrechen des Reiches Gottes in Kürze erwartet, wahrscheinlich seinen Tod und seine Auferstehung mit seinem Kommen zum Gericht, als dem Beginne des Reiches Gottes (436 f.). Aber als Messias habe er sich nicht angesehen; dazu sei er erst durch seine Jünger nach seinem Tode gemacht, welche die Gleichung Menschensohn = Messias vollzogen hätten (439 f.). Die gleiche Auffassung, aber durch gnostische Einflüsse vergeistigt, finde sich im vierten Evangelium (441 f.), in Abhängigkeit von Paulus, der in Jesus das Religiöse vor dem Mythologischen, den Gottessohn vor dem Menschensohn hervortreten ließ, ihn aber auch als Davidsson und als „Herrn“ faßt (442 ff.). Als Heiland (σωτήρ, den „die Heilandhoffnung der hellenistisch-römischen Welt“ 447—467 kannte) habe ihn allgemein erst das nachapostolische Zeitalter genannt (458). Im Schlußabschnitt (βασιλεία τοῦ Θεοῦ; 468 ff.) wird der Reich-Gottes-Begriff, trotzdem er in der nationalen wie in der transzendenten Heilshoffnung der Zeit zurücktrete, als Zentralbegriff dargestellt, zumal für Jesus (471), der ihn im völlig transzendenten und (unter dem Einfluß seiner Zeit) eschatologischen Sinne faßte. Für die Gegenwartsauffassung spreche nur das wohl unechte Wort Matth. 12, 28; Luk. 17, 20 aber rede von seinem plötzlichen Kommen (474 ff.). Mit Paulus, bei dem sich allerdings „Ansätze zum Glauben an die schon gegenwärtige Königsherrschaft Christi“ (478) finden, hielt die werdende Kirche an der eschatologischen Einstellung fest; wenn sie auch das regnum Dei und regnum Christi als „zwei gleichbedeutende eschatologische Begriffe“ ansah, habe sie es doch nicht gewagt, „sich selbst mit dem Reich Gottes gleichzusetzen“ (480). — Bezüglich der Deutung des A. T. sei auf L. Dürr, Ursprung und Ausbau der israelitisch-jüdischen Heilandserwartung (Berlin 1925), verwiesen. Dem N. T., seinem Geschichtswert und seinem Zeugnis wird G. in keiner Weise gerecht. „Mythologie“, „Eschatologie“ und „Gemeindetheologie“ bestimmen seine Ergebnisse. Jesus, Anhänger der Täufersekte, im Banne der Zeitstimmung, in völliger Selbsttäuschung über sein wie seines Volkes Geschick, hat das einzige Verdienst, die von außen übernommenen mythologischen Vorstellungen religiös gefaßt und vergeistigt zu haben (vgl. 263). D.

158. Bleibtreu, W., Jesu Selbstbenennung als der Menschensohn: ThStudKrit 98/99 (1926) 164—211. — Die sorgsame und anregende Untersuchung will Ursprung und Sinn des Namens aus den „einschlägigen Evangelienaussagen Jesu, so wie sie lauten“ (166) erheben. 1) Ursprung (167 ff.): Der Name ist nicht Frucht der Gemeindetheologie (167, vgl. 188), kann nicht aus dem A. T. (Dan. 7, 13, von B. symbolisch gefaßt, und Buch Henoch; 169, vgl. 179) oder aus dem Mythos („der himmlische Urmensch“ 180 ff.) abgeleitet werden, sondern ist Jesu „eigene Schöpfung, wenn auch durchaus auf dem Grunde und in dem Rahmen alttestamentlichen Denkens“ (183), „ein Jesu vorbehaltenes Sondergut“ (184), „ein Rätselwort, mit dem Jesus das Geheimnis seiner Person zugleich ent- und verhüllt“ (190). Zur Erläuterung werden herangezogen: Joh. 12, 34; Apg. 7, 56; Offb. 1, 13 ff.; 14, 14; 1 Kor. 15, 47; 2 Kor. 5, 16; Hebr. 2, 7. — 2) Sinn (192 ff.): „Der

Menschensohn ist der ... ins Menschliche umgeschaltete Gottessohn“ (197); der Name läßt das Geheimnis Jesu ahnen (199). Aus den Einzelaussagen (199 ff.) ergibt sich das „echt menschliche Jesu“ (200 ff.), wie seine Herrlichkeit als Messias und Gottessohn (204 ff.). Im Namen liegt „ein Kunstausdruck vor, der beides, das Göttliche und das Menschliche des Herrn in sich faßt“ (209). Dadurch ist nicht ausgeschlossen, daß Jesus „den danielischen Menschensohn auf dem Wege der Überbietung mit aufnahm“ (210). — Bedenken richten sich gegen das *argumentum e silentio* aus den angeführten Stellen (183 ff.), gegen die Annahme, daß die Apostel (184 f.) und die Gemeinde (188 f.) nicht nach dem Sinn des Namens geforscht hätten, und vor allem gegen die Deutung und den zu gering bewerteten Einfluß der Danielstelle. D.

159. Lohmann, H., Die biblischen Berichte für die Auferstehung Jesu: ThGl 18 (1926) 154—190. — Einleitend kennzeichnet der Verfasser die verschiedenen Hypothesen über die Auferstehung Christi (154 ff.). Zweck der Untersuchung ist der Beweis der Echtheit (gegen die Mythen- und Visions-, d. h. Halluzinationshypothese) und Glaubwürdigkeit der biblischen Berichte. Die Untersuchung beginnt mit 1 Kor. 15, 1 ff. (159), geht dann über zu Luk. 24 und Apg. 1—12 (160), Mark. 16 (165), Matth. 28 (173) und Joh. 20 u. 21 (181). Anschließend wird die Glaubwürdigkeit gezeigt, besonders für Paulus und Lukas (165), ein Fortschritt in der Berichterstattung der Quellen anerkannt, der sich aber aus veränderten und gesteigerten Anforderungen der Lehrverkündigung erklärt. Länger verweilt die Untersuchung bei der Apg. und ihrer Echtheit (Harnack; 160 ff.), beim Markusschluß, der echt ist, weil von Markus selbst beigefügt, allerdings in späterer Zeit (168 ff.), ferner bei den gegen die Echtheit von Matth. 28 (Grabeswache, Taufbefehl) erhobenen Schwierigkeiten (175 ff.) und dem Nachtragskapitel im Evangelium nach Johannes (183). D.

160. Bárcena, F. A., La Resurrección de Cristo en el magisterio de San Pablo: *EstudEcl* 5 (1926) 3—16. — El estado de Cristo glorioso, según los escritos de San Pablo: ebd. 138—149; 373—389. — Der erste, einleitende Teil (3 ff.) behandelt die Frage, welche Bedeutung die Auferstehung Jesu, gefaßt als Beginn seiner Erhöhung und Verherrlichung, in der Lehre des hl. Paulus habe. Quellen sind Apg. (Kap. 26) und die Briefe des Apostels (bes. 1 Kor. 15; 2 Kor. 4, 3 f.). Die eigentliche Arbeit untersucht 1) im allgemeinen das Leben des Auferstandenen, das Paulus als wahres, unsterbliches, tätiges schildert (138 ff.); 2) das Leben des mit der Seele wieder vereinten Körpers (143 ff.). Einer Übersicht über gegnerische Ansichten folgt zunächst der indirekte Weg: aus der Lehre des Apostels über den Auferstehungsleib der Gläubigen, deren Vorbild Christus ist (146 ff.), nach Tatsache, Art und Wirkungen (373 ff.); sodann der direkte Weg: Christus, der neue Adam, lebenspendend und vom Himmel stammend (382 ff.), sitzend zur Rechten Gottes (388 f.). D.

161. Xiberta, B. M., *Guidonis Terreni Quaestio de magisterio infallibili Romani Pontificis (Opuscula et Textus. Series scholastica et mystica II, ed. M. Grabmann et Fr. Pelster. 8° (32 S.) Monasterii 1926, Aschendorff. M 0.80.* — 162. Arquillière, H. X., *Le plus ancien traité de l'Eglise. Jacques de Viterbe De regimine christiano (1301—1308). Étude des sources et édition critique. 8° (314 S.) Paris 1926, Beauchesne. Fr 44.* — Die Einleitung des Herausgebers berichtet kurz über Person und Werke Guido Terrenis, Text, Abfassungszeit und Bedeutung der Quaestio; die bibliographischen Angaben weisen auf weitere einschlägige Arbeiten des Herausgebers hin. Gui Terré, Doctor brevilocus, Professor an der Pariser Hochschule etwa 1313—1317/18, war Karmelit und Mitbegründer der Karmelitersehule, seit 1318 General des Ordens, seit 1321 Bischof von Mallorca und seit 1332 von Elna († 1342). Die vorliegende Quaestio,

zwischen 1320 und 1334 verfaßt, ist von Bedeutung für die Geschichte des Dogmas der päpstlichen Unfehlbarkeit und, zumal hineingestellt in ihre Zeit der sinkenden Autorität des Papsttums und des beginnenden Konziliarismus, zur Grundlage einer Seminarübung durchaus geeignet. Terrenis klare Antwort (vgl. S. 10 f.; 28; 20: „immutabilis et invariabilis ecclesie catholice auctoritas, que post Christum in solo summo pontifice et non in aliqua privata persona noscitur universaliter contineri“⁴) hebt sich scharf ab von der Ansicht Occams und den grundstürzenden Aufstellungen des Marsilius von Padua und Johannes von Jandun. Als seine Gewährsmänner führte er vor allem Augustinus an, von den Scholastikern neben dem Magister und Richard von St. Viktor „beatus Thomas“ (10 f.). Unter den Schwierigkeiten wird auch das Eingreifen Johannes XXII. in den Armutsstreit der Franziskaner erklärt, der die Bestimmungen seines Vorgängers Nikolaus III. widerrufen habe (22 f.). Eine inhaltliche und methodische Vergleichung der Quaestio mit den in den neueren Lehrbüchern üblichen Beweisen für die Unfehlbarkeit des Papstes ergibt Zusammenhang und Weiterbildung der Theologie in einem der meist umstrittenen Punkte. — Lehrreich ist ein Vergleich und eine Verbindung mit dem wenig früher verfaßten Traktat Jakobs von Viterbo, dem „ersten Traktat De Ecclesia“, wie der Herausgeber hervorhebt, lange bevor Johannes Torquemada, der bisher als erster genannt wurde (vgl. A. Pérez Goyena in *Estud Ecl* 2 [1923] 252—269), seine *Summa de Ecclesia* schrieb (1489). Das Werk *De regimine christiano* ist seiner literarischen Art nach wesentlich ein Traktat *De Ecclesia*, seiner Stellung nach eine Verbindung von augustinischen und aristotelisch-thomistischen Gedanken, und als solches ein Übergangswerk, bedeutsam für die weitere Lehrentwicklung. Besonders ausführlich wird die Frage des Primates behandelt; sie macht den zweiten Teil aus: *De potentia Christi regis et sui vicarii* (145—310). Der Primat umfaßt eine zweifache potestas: sacerdotalis et regia; über die potestas doctrinalis wird nicht eigens gehandelt, da sie zur sacerdotalis (cf. II 3; p. 179) und zur regia gehört (II 4; p. 195 sq.). Die päpstliche Unfehlbarkeit wird nur gelegentlich berührt (im Zitat II 9; p. 275). Die Einführung des Herausgebers (13—81) bietet willkommene Fingerzeige zur Erklärung. Vgl. den ergänzenden Bericht von A. d'Alès, Jacques de Viterbo, *théologien de l'Eglise*: *Greg* 7 (1926) 339—353. — Jean Rivière, *Le problème de l'Eglise et de l'État au temps de Philippe le Bel*. [*Spicilegium Sacrum Lovaniense* 8] Louvain-Paris 1926, der die Ausgabe A. nicht mehr benutzen konnte, zieht Jakobs von Viterbo Buch mehrfach heran (145 ff. 408 f. 420 ff., eingehend 228—251).

163. Tromp, Seb., *Ioannes presbyter*: *Mnemosyne* 54 (1926) 279—320. — 164. Donavan, J., *The Logia in ancient and recent literature*. 8^o (44 S.) Cambridge 1924, Heffer. *Sh* 2. — — Ders., *Earliest witness of the first two Gospels*. Sonderdruck aus *Irish Eccl. Record*. März-Juli-August 1925. — Ders., *Note on the Eusebian use of Logia*: *Bibl* 7 (1926) 301—310. — 165. Clemen, C., *Die Entstehung des Neuen Testaments* (Sammlung Götschen 285). Zweite, neubearbeitete Auflage. 8^o (152 S.) Berlin und Leipzig 1926, Walter de Gruyter & Co. Geb. M 1.50. — Umstritten sind im Papiaszeugnis (bei Eus. K. G. III 39) vor allem der „Presbyter“ Johannes und die „Logia“ des Matthäus. Tromp untersucht in gründlicher, den gesamten Quellenbestand wie die Literatur ausgiebig heranziehender Weise die Ansicht des Eusebius, daß Papias von zwei Johannes rede. Die Überlieferung vor Eusebius kennt keinen zweiten Johannes (Presbyter 281 ff.), aus der nachfolgenden machen sich nur vier Schriften Eusebius' Ansicht zu eigen. Die indirekten Nachrichten: über zwei Johannesgräber in Ephesus (287 ff.) und das Martyrium des Apostels in Judäa (290 ff.), werden unter Beibringung aller Zeugen auf ihren Wert geprüft und als Beweise abgelehnt. Eusebius selbst und Hieronymus bleiben sich in ihren Aufstellungen

nicht treu (308 ff.). Die Erklärung der Papiasstelle (310 ff.) ergibt, daß nicht von „Apostelschülern“, sondern von „Herrenschülern“ (Aposteln) die Rede ist. „Factum historicum est: . . . Papiam fuisse auditorem Iohannis apostoli, qui Ephesi obdormivit et in coena ultima quiescebat in sinu Iesu“ (320). — Donovan läßt zur Feststellung des Sinnes von „Logia“ zunächst die vorhergehenden, gleichzeitigen und späteren Quellen zu Worte kommen (9 ff.), dann das Papiaszeugnis selbst (32 ff.). Es ergibt sich, daß Logia nicht nur „Herrenworte“ bedeutet, sondern weiter gefaßt werden muß als „göttliche Offenbarung“, dann als die schriftlich niedergelegte im A. T. wie im N. T., also auch Evangelium oder „Worte und Taten des Herrn“, wie Papias das Markusevangelium kennzeichnet (K. G. III 39, 15). Sein Werk war ein Evangelienkommentar. Der Aufsatz in *Irish Eccl. Record* bringt inhaltlich wesentlich das gleiche; der Beitrag in den *Biblica* eine wichtige Ergänzung, da er den Sprachgebrauch des Eusebius untersucht, der das Wort in der zweifachen Bedeutung verwendet: „Weissagungen“ und „Schriftstelle“. — Clemen nimmt an, daß der Apostel Johannes in Ephesus gewilt habe (110 ff.); aber er sei Verfasser weder der Offenbarung (105 ff.) noch des Evangeliums und der Briefe (110 f.), deren Verfasser vom Apokalyptiker verschieden sei. Als Verfasser sei anzunehmen entweder der Presbyter des Papias, der kein Jünger des Herrn im eigentlichen Sinne sei (107 123), oder ein angesehener Judenchrist. Bezüglich der Logia des Papias vertritt C. die Ansicht, daß Papias zwar das Matthäusevangelium meine (65), daß aber der Name des Matthäus, zu unrecht dem ersten Evangelium beigelegt, vielleicht den Sammler der Redenquelle bezeichnet (65, vgl. 67). D.

166. Cumont, Fr., *La lettre de Claude aux Alexandrins et les Actes des apôtres*: *Rev. de l'histoire des religions* 91 (1925) 1—6. — In seinem Werk „*Jews and Christians in Egypt*“ (1924) veröffentlichte H. J. Bell vom Britischen Museum einen Papyrus, der 1920 im alten Philadelphia im Arsinoedistrikt aufgefunden worden und eine Abschrift eines Claudiusbriefes darstellt, den der Kaiser im Jahre 41 als Antwort auf verschiedene Bitten einer alexandrinischen Gesandtschaft an den ägyptischen Präфекten L. Aemilius Rectus gesandt hat. Eine der Fragen betraf die Agitation der Juden in Alexandrien. Der Kaiser droht den Juden, falls sie aus Syrien oder Ägypten andere Juden zu Schiff nach Alexandrien herbeiriefen, schwere Maßnahmen an als solchen, die über das Reich eine allgemeine Pestkrankheit heraufbeschwörten (ἔξεγείροντάς τινα νόσον κοινὴν τῆς οἰκουμένης). Während nun Salomon Reinach in der *Rev. de l'histoire des religions* 90 (1924) 109 ff. in der kaiserlichen Antwort eine Anspielung auf eine judenchristliche Propaganda erblickt, andere aber, wie M. Guignebert (ebd. 123 ff.) oder A. d'Alès (*Etudes* 182 [1925] 692 ff.), sich gegen diese Auslegung aussprechen, sucht C. unter Hinweis auf Act. 25, 5 der These Reinachs wenigstens eine Wahrscheinlichkeit zuzusprechen. Eine Bibliographie der früheren Arbeiten über die Streitfrage bietet Bell in *The Journal of Egyptian Archaeology* 11 (1925) 95. Feder.

167. Kesselring, P., *Justins Dialog gegen Trypho* (c. 1—10) und *Platons Protagoras*: *Rheinisches Museum* N. F. 75 (1926) 223—229. — K. stellt als Ergebnis seiner Untersuchung dies hin: Der Dialog Protagoras hat dem Apologeten Justin für den Rahmen, in den dieser seine Einleitung zum Dialog gegen Trypho hineingestellt hat, in weitgehendem Maße als Vorbild gedient. Die Abhängigkeitsverhältnisse zwischen dem Protagorasdialog und der Einleitung Justins erweisen sich als so eng, daß bei Justin nicht nur eine einfache Lektüre wenigstens des ersten Teiles des Dialogs, sondern auch ein aufmerksames Studium desselben vorausgesetzt werden muß. Freilich ist nicht ausgeschlossen, daß Justin sich auch nur eines Florilegiums oder eines Kompendiums des platonischen Dialogs bedient hat. F.

168. Lebreton, J., La connaissance religieuse à la fin du second siècle dans le monde hellénique et dans l'Eglise chrétienne: Rev. des sciences religieuses 6 (1926) 345—370. — Der Artikel gibt die Konferenz wieder, die L. am 4. Februar 1926 an der Universität von Straßburg gehalten hat. In seinem Vortrag charakterisiert L. vor allem einen der wichtigsten Zeitabschnitte aus dem großen Kampfe, den das Heidentum gegen die christliche Offenbarung geführt hat, nämlich jene Phase des Kampfes, in der unter den Kaisern Mark Aurel und Commodus die heidnischen Gelehrten — unter ihnen der Redner Fronto, der Satiriker Lucian, der Philosoph Celsus, der Cyniker Crescens — das Christentum mit den Waffen des Geistes zu besiegen suchten. Der Kampf zeitigte aber bei den heidnischen Zeitgenossen nur ein stärkeres Bedürfnis und ein eifrigeres Suchen nach der wahren Gotteserkenntnis. F.

169. Lagrange, M. J., Les prologues prétendus Marcionites: RevBibl 35 (1926) 161—173. — Seitdem Dom Donatien de Bruyne in seinem Artikel „Prologues bibliques d'origine marcionite“ in der RevBén 24 (1907) 1—16 mehreren der in den alten Vulgatahandschriften so häufig auftretenden Prologe zu den Paulusbriefen einen marcionitischen Ursprung beilegte und Corssen in der ZNtWiss 10 (1909) 36 ff. 97 ff. jene Prologe sogar in ihrer Gesamtheit auf Marcion zurückführte, nahmen so ziemlich alle bedeutenden Bibelkritiker die These von der marcionitischen Herkunft der Prologe als streng bewiesen hin, so Harris, Lietzmann, Robinson, Souter, White, Zahn, v. Harnack. Dieser allgemein gebilligten These trat W. Mundle, der sich bereits früher mit Ambrosiasterstudien beschäftigt hatte („Die Exegese der paulinischen Briefe im Kommentar des Ambrosiaster“ 1919) in einem sehr beachtenswerten Aufsatz „Die Herkunft der marcionitischen Prologe zu den paulinischen Briefen“ in der ZNtWiss 24 (1925) 56—77 mit den Sätzen entgegen: „manches, was in den Prologen auf den ersten Blick als marcionistisch erscheint, läßt sich bei genauer Prüfung durch einwandfreie Parallelen als eine im Rahmen der altkatholischen Kirche durchaus mögliche Anschauung erweisen“ (57), und „die Untersuchung (hat) gezeigt, daß die Prologe mit großer Wahrscheinlichkeit von Ambrosiaster abhängen und im wesentlichen eine Vergrößerung und Schematisierung seiner Anschauung enthalten“ (77). Während nun v. Harnack in derselben Zeitschrift 24 (1925) 204—218 in einem Aufsatz „Der marcionitische Ursprung der ältesten Vulgata-Prologe zu den Paulusbriefen“ die Aufstellungen Mundles in schroffer Weise zurückweist, findet Mundle in M.-J. Lagrange O. P. einen warmen Verteidiger. In seiner Abhandlung sucht dieser die Einwendungen Harnacks zu entkräften und die augenscheinlichen Schwierigkeiten in dessen Theorie klar hervorzuheben. Auch er entscheidet sich schließlich für die Herkunft der Prologe aus katholischen Kreisen und erblickt ihre Quelle im Kommentar des Ambrosiaster. F.

170. Šimrak, J., De rationibus et causis, quae Slavis Meridionalibus saeculo septimo decimo et decimo octavo cum Sancta Romana Sede Apostolica erant: Bogoslovska Smotra 14 (1926) 464—499. — Š., Professor der Orientalistik an der Universität Zagreb (Agram), bietet hier den dritten Abschnitt seiner Forschungen über die Unionsbestrebungen bei den Südslawen. Im Mittelpunkt steht der orientalische Bischof Maximus Predojević von Vratanja (oder besser Marča) in Kroatien. Bei seiner Ernennung durch Kaiser Ferdinand II. im Jahre 1630 hatte er das katholische Glaubensbekenntnis abgelegt und versprochen, in Rom die Bestätigung nachzusuchen und die Bischofsweihe zu empfangen, um dann seine Herde, vor den Türken nach Kroatien-Slawonien geflohene Serben, zur Einheit zurückzuführen. Doch tatsächlich ging er später nach Peć in Serbien zum schismatischen Patriarchen, der ihn bestätigte und weihte. Auf Grund noch unedierter Urkunden des vatikanischen und des Propaganda-Archivs sucht nun Š nach-

zuweisen, daß das Vorgehen des Bischofs wesentlich weniger ungünstig zu beurteilen sei. Die südslawischen orthodoxen Bischöfe mit dem Patriarchen von Peć an ihrer Spitze hätten nämlich damals sich ernstlich um eine Wiedervereinigung mit Rom bemüht. Š. bringt in photographischer Wiedergabe ein Schreiben aus dem Archiv der Propaganda, das der Patriarch und die Bischöfe, im Kloster Morača zu einer Synode versammelt, am 1. Februar 1648 an den Heiligen Stuhl richteten. In diesem Schreiben wird der römische Primat anerkannt. In Rom hat man sich auch mit der Angelegenheit ernst beschäftigt. Nach Š. wären die Unionsbestrebungen zumeist an der Kleinlichkeit und dem Mißtrauen der lateinischen Bischöfe von Zagreb gescheitert, die versucht hätten, den Bischof von Marča zu ihrem Vikar herabzudrücken und die Unierten allmählich in den lateinischen Ritus hinüberzuziehen. — Aber wäre nicht auch zu fragen, ob die Beweggründe zur unionsfreundlichen Haltung der schismatischen Bischöfe ganz rein oder etwa zum guten Teil politischer Art gewesen sind? Im letzteren Falle wäre das Mißtrauen der Zagreber Oberhirten wohl verständlich. Auf jeden Fall hat Š. durch seine fleißige Arbeit viel neues Licht in die so eigentümliche Geschichte der kroatischen Unionsbestrebungen gebracht. Am Ende bietet er den ausführlichen Text der benützten Dokumente.

Grimm.

171. Leufkens, J., Sanctus Petrus Canisius Doctor Ecclesiae (Sonderdruck aus Roma Aeterna gr. 8^o (80 S.) Roma 1925, Casa Editrice di San Gaetano. M 1.50. — Eine Fest- und Gedächtnisschrift, die die Wirksamkeit und Bedeutung des Kirchenlehrers vielseitig beleuchtet. Das Buch hat einen doppelten Wert; es ist ein zeitgenössisches Denkmal durch seine hervorragenden (13) Mitarbeiter (Kirchenfürsten wie die Kardinäle Ehrle und Schulte, Gelehrte und Literaten wie Braunsberger, Kleiser, Schnürer, Pfulf u. a.). Es ist ein geschichtlich wichtiges Werk durch die gehaltvolle, wissenschaftliche Art der Beiträge. Dankbar sind wir für die Aufnahme der Homilie Unseres Heiligen Vaters bei der Kanonisation sowie des Wortlautes der letzteren, für so manche Perlen aus den Schriften des Heiligen. Die Übersicht über die Schriften des Heiligen sowie die gleichzeitlichen Ereignisse seines Lebens schließen die Einzelbilder zur Gesamtchau zusammen.

Dieckmann.

172. Weißkopf, J., Der hl. Johannes von Nepomuk: ThPrQschr 79 (1926) 72—85 264—281 481—495. — W. nimmt die Frage nach der geschichtlichen Person des Heiligen wieder auf im Anschluß an die Arbeit des Prager Kirchengeschichtlers Fr. Stejskal und gelangt auf Grund sorgfältiger, jahrelanger Studien zum Ergebnis, daß der hl. Johannes in der Tat der „Protomärtyrer des Beichtgeheimnisses“ (75) sei. Der Gang der Untersuchung ist folgender: Nach der Inhaltsangabe der Kanonisationsbulle vom 19. März 1729 (76 ff.) wird auf Grund der Quellen geschildert die Eröffnung des Grabes am 15. April 1719 und die Auffindung der Reliquien, besonders der Zunge (78 ff.), ihre Erhebung im Juli 1721, und Rekognoszierung am 27. Januar 1725 mit der dabei beobachteten Veränderung der Zunge (82 ff.). Ergebnis: Ein Johannes von Nepomuk (bzw. Pomuk) hat gelebt und war vor dem Klemensaltar des Prager Domes begraben (85); sein Gedächtnis wurde alljährlich am 20. März gefeiert (264). Johannes war Generalvikar des Prager Erzbischofs Johann II. von Jenzenstein, und ist nach Ausweis der Quellen im Jahre 1393 gestorben. Das letzte von ihm unterfertigte Aktenstück ist vom 11. März dieses Jahres, das erste seines Nachfolgers vom 24. März; zum 20. März steht die Eintragung seines Todes (266 ff.). Als Todesursache wird angegeben: Ertränken auf Befehl des Königs Wenzel (268). Näheren Aufschluß geben die eingehenden Acta in curia Romana des Erzbischofs (268 ff.), die die Folterung und den Tod des Generalvikars berichten (273 ff.); andere Quellen bestätigen diese Angaben (276 ff.). Die auch in die Kanonisationsbulle eingedrungene An-

gabe, 1383 sei das Todesjahr, geht auf eine Notiz des Domdechanten Joh. v. Krumau zurück, der 1483 eine Übersicht über die letzten 100 Jahre schrieb (279 ff.). Als Grund des Martyriums wird angegeben, Johannes habe gegen den Willen des Königs den Abt von Kladrau bestätigt (484); aber diese Tatsache erklärt den besonderen Haß des Königs gegen den Heiligen nicht (486 f.). Andere Quellen sprechen von der Wahrung des Beichtgeheimnisses (488). Zwar war Johannes nicht der ständige Beichtvater der Königin (489), wurde aber wohl bei dem herrschenden Zwiste (489 ff.) zwischen Wenzel und seiner Gemahlin Sophie von dieser als Rechtskundiger (491), vielleicht auch als Jubiläumsbeichtvater (492) zu Rate gezogen. Da die Folter den Generalvikar nicht zum Bruch des Geheimnisses brachte, habe Wenzel ihn ertränken lassen, um seine sakrilegische Tat zu verdecken (492). Das Ergebnis der Untersuchung stellt fest, daß die Kanonisationsbulle in nebensächlichen, die Heiligsprechung als solche nicht berührenden Punkten von der geschichtlichen Tatsächlichkeit abweiche; aber die Geschichte bestätige es, daß Johannes „ein Märtyrer und zwar ein Märtyrer des Beichtgeheimnisses“ ist (495). D.

173. Umberg, J. B., „Mysterien“-Frömmigkeit?: ZAM 1 (1926) 351 bis 366. — Der Aufsatz untersucht den Begriff des Mysteriums, den O. Casel in seinen Beiträgen zum Sammelbuch „Mysterium, Gesammelte Arbeiten Laacher Mönche“ (Münster 1926; vgl. Schol 1 [1926] 607 f.) entwickelt. Aus den in Betracht kommenden, wörtlich angeführten Stellen (351 ff.) werden als Wesensmerkmale dieses Begriffes festgestellt: Mysterium ist 1) „die dramatische Darstellung und zugleich Vollziehung eines der höheren Sphäre angehörenden Ereignisses“; 2) in seiner Wirkung notwendig heilbringend; 3) abhängig von der aktiven Teilnahme als Mitspieler (353 f.). Das erste Element, die Wiedergegenwärtigung der Heilstaten Christi, wird durch den Logos, der als actus purus alle Wirklichkeit in sich enthalte, nicht erklärt (354 ff.); auch nicht durch den Satz: *actiones sunt suppositorum* (359 ff.). Abgelehnt wird im besonderen die Erklärung der heiligen Messe als Verwirklichung des so gefaßten Mysteriums (361 f.). Das dritte Merkmal (362 ff.), die Forderung des „mystischen Erlebnisses“ (*ex opere operantis*; 363) steht der dem Sakramente wesentlichen Wirksamkeit *ex opere operato* entgegen. Die Vorbereitung des Empfängers der Sakramente kann nicht als wirksames „Mitspielen“ gefaßt werden; die Wirksamkeit der heiligen Messe ist nicht an das gegenwärtige Mithandeln gebunden (364 f.), die heilige Kommunion kein „Kultmahl“ im antiken Sinne (365). D.

174. Zorell, F., *Chronica Ecclesiae Arbelensis. Ex idiomate syriaco in latinum vertit* (Orientalia christiana VIII 4). 8° (64 S.). Roma 1927, Pont. Institutum Orientalium Studiorum. L 6.— — 175. Greiff, A., Zum Verständnis der Aberkiosinschrift: ThGl 18 (1926) 78—88. — Die theologische Wissenschaft dankt Z., daß er eine der wichtigsten Quellen für das Urchristentum zumal des Ostens (vgl. Schol 1 [1926] 298 u. 606), die bisher in der weniger zugänglichen syrisch-französischen Ausgabe Minganas (Mossul-Leipzig 1907) und in der von wertvollem Kommentar begleiteten deutschen Übersetzung Sachaus (Berlin 1915) vorlag, weiteren Kreisen erschlossen hat. Z. legt den syrischen Text Minganas zu Grunde. Wenige, aber zum Verständnis der Chronik ausreichende Anmerkungen erläutern den Text und werden ergänzt durch die drei sehr nützlichen Indices, der Eigennamen (58 ff.), der Ortsnamen (61 ff.) und einiger wichtiger theologischer Begriffe: Apostel, Christus, Kreuz, Kirche, Wunder, Gute Werke, Sakramente (Taufe, Firmung, Ölung, Weihe bzw. Handauflegung), Heiligenverehrung. — Die Untersuchung Greiffs betrifft Z. 11—16 der Inschrift und befürwortet die früher (1910) von J. Dölger gegebene Deutung gegenüber der späteren (Ichthys II; 1922), die den ganzen Satz auf die Eucharistie bezieht. G. findet drei Mysterien ausgedrückt: die Kirche (*pistis*)

bietet dem Reisenden Aberkios überall die (gleiche) Lehre (unter dem Bilde des Fisches als Nahrung), die (gleiche) Taufe (als Quelle bezeichnet; die Jungfrau ist die Kirche) und die (gleiche) Eucharistie, von der Z. 15/16 die Rede ist, d. h. „überall eine Arkandisziplin, überall ein Katechumenat, überall dieselbe Taufe und Eucharistie“. Aus dieser Feststellung folgt G., daß der Grabstein das „Lebensprogramm“ (86) des Aberkios, der wahrscheinlich Bischof gewesen sei (87 f.), zum Ausdruck bringe: für Festigung der Einheit der Kirche zu sorgen (86). Daher seine Reise; daher ihr Ziel: die römische Kirche als Mittelpunkt der Einheit. D.

176. Vosté, I. M., *Inspiratio biblica iuxta testimonia ipsius S. Scripturae et definitiones Ecclesiae*: Angel 3 (1926) 33—45. — Als Schriftzeugnisse werden die beiden dem kirchlichen Sprachgebrauch zu Grunde liegenden Stellen 2 Tim. 3, 16 und 2 Petri 1, 19 erklärt. Im ersten Text faßt V. Θεόπνευστος als Prädikat: „Quaevis scriptura est divinitus inspirata et utilis...“ (35); im zweiten Text bevorzugt er die Lesart ἀπὸ Θεοῦ ἀνθρώποι (37); er bezieht ihn auf die Propheten und vor allem die Hagiographen (37 f.). Die Definitiones Ecclesiae (38 ff.) werden in zeitlicher Reihenfolge geboten, um so ihren Zusammenhang und zugleich den Lehrfortschritt zu zeigen, angefangen vom 4. Jahrhundert bis zum Vatikanum, dessen Definition eingehender erklärt wird: „Damnatis igitur opinionibus α) de approbatione subsequenti, β) de divinitate mere obiectiva et γ) assistentia tantum negativa; — admittendum est tamquam de fide definita: α) inspirationem, tamquam intrinsecam inspiratis libris, praesupponi eisdem agnitioni et canonicitatis declarationi ab Ecclesia; β) inspirationem in ipsam librorum scriptionem efficaciter et positive influere, γ) ita quidem ut Deus inspirans dici possit ac debeat auctor et scriptor principalis eorum“ (42 f.). Es folgen die Enzyklika „Providentissimus“ und die Erlasse gegen den Modernismus „Lamentabili“ et „Pascendi“ (44 f.). D.

177. Van den Borne, Cr., *Doctrina S. Bonaventurae de inspiratione et inerrantia Sacrae Scripturae*: Anton 1 (1926) 309—326. — Der erste Teil (310 ff.), erarbeitet aus den Dicta particularia (312 ff.) die Elemente der Inspiration: „instigatio et directio divina ad usum charismatis doctoris, prophetae aut evangelistae“ (315), der Gott gegenüber ist wie die causa exsequens zur imperans (317). Descriptio influxus inspiratorii: „triplex iudicium practicum: circa scriptionem alicuius libri de tali re, circa scriptionem determinatam mentalem et circa applicationem facultatum executivarum“ (317). Der zweite Teil, De inerrantia Biblica (319 ff.), stellt fest: „Intellectus Scripturae non potest esse nisi verus“ (319). Dem widerspricht es nicht, daß sich Gott in Herablassung zum Menschen des modus vulgaris loquendi bedient, da er nicht Anlaß zu Irrtum bietet und auf Darstellung geschichtlicher Tatsachen keine Anwendung findet (320). Der Aspectus moralis (321) der Irrtumslosigkeit besteht im Folgenden: „Nihil in Scriptura contemnendum tamquam inutile, nihil respuendum tamquam falsum, nihil repudiandum tamquam iniquum, pro eo quod Spiritus Sanctus, eius auctor perfectissimus, nihil potuit dicere falsum, nihil superfluum, nihil diminutum“ (321). Damit hängt zusammen Aspectus positivus (332 ff.), d. h. nach Bonaventura will die Heilige Schrift nicht lediglich berichten, sondern urteilen belehren. Eine Schwierigkeit erhebt sich aus dem Röm. 15, 28 berichteten Reiseplan Pauli und seiner Erklärung durch Bonaventura, die aber dessen Ansicht der vollkommenen Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift nicht berührt. D.

178. Girgensohn, K., *Die Inspiration der Heiligen Schrift* (Sonderdruck aus „Pastoralblättern“ LXVII 3—5). 8° (36 S.) Dresden 1925, Ungelenk. M — 60. — 179. Seeberg, R., *Zur Frage nach dem Sinn und Recht einer pneumatischen Schriftauslegung*: ZSystTh 4 (1926/27) 3—59. — Girgensohn will zwei Auffassungen miteinander vereinen, die „historisch-

psychologische“ Einstellung, die der Bibel als Geschichtsquelle in Distanz gegenübersteht und das eigene Urteil als Maßstab der Wahrheit gelten läßt (6 ff.), und die „normativ-pneumatische“, die in der Schrift „die Stimme des lebendigen Gottes hört“ (8) und ihr gegenüber die Gebetshaltung (Meditation) einnimmt (11 f.). Die Frage, ob die pneumatische Auslegung der Theologie als Wissenschaft zustehe (16—30), bejaht G. und zwar aus dem „Idealbegriff“ der Wissenschaft (19), „der unbedingten Ehrfurcht vor der gegebenen Wirklichkeit in allen ihren Manifestationsformen, gleichviel, ob wir sie . . . deuten können oder als schlicht gegeben hinnehmen müssen“ (22). Die Grundsätze der wissenschaftlichen Sicherung der pneumatischen Auslegung gegen subjektive Willkür (des Erlebens; vgl. 8) sind folgende: „der ständige Rückgang auf das Schriftganze“ (23), „klare und präzise Begriffsbildung“ (25); „Rückgang auf den buchstäblichen Sinn der Schrift“ (25 f.) und auf die Geschichte der Bibelauslegung, die „die Glaubensgemeinschaft aller echten Bibelchristen aller Zeiten“ ergeben wird (30). Dieser pneumatischen Auffassung muß die Inspirationslehre entsprechen, sowie die Erklärung der Kanonbildung: die Zeugen gaben die geschichtliche Offenbarung so wieder, daß sie „fortzeugend wirken konnte“ (33). So als „Wort Gottes“ aufgefaßt ist die Schrift zwar in allem Menschlichen fehlbar, im Pneumatischen aber absolut unfehlbar (36). — Seeberg wendet sich gegen diese pneumatische Exegese, die gegenüber Luthers Auffassung (33 ff.) einen Rückschritt bedeute (39), ein Hindernis in Erreichung des Zieles, „wissenschaftlich undurchführbar“ (58). S. will nicht zur Inspirationstheorie zurückkehren (Kennzeichen und Mittel der allmählichen Rationalisierung der Offenbarung: 22), sondern faßt die Inspiration als „charismatische Geistbegabung der biblischen Lehrer“ (17), die in dem Bewußtsein geschrieben, „daß ihre Gedanken von dem Geiste Gottes in ihnen angeregt seien und somit als Gottes Worte wirksam werden und beurteilt werden sollen“ (16). Damit wurde die Schrift „Urquell aller christlichen Wortverkündigung“ (54), somit der Kanon gerechtfertigt, der sich zurückführt auf „die übergeschichtliche Einheit des sie (die Autoren) leitenden Geistes“ (49). Bücher, die dieser Einheit nicht entsprechen, sind deuterokanonisch (51). Bei der Ablehnung der pneumatischen Exegese wird ein „Wahrheitskern“ (41) anerkannt: neben der historisch-kritischen Einstellung und dem gebildeten ästhetischen Sinn wird das „religiöse Verständnis“ verlangt, das „in dem Lebenszusammenhang“ des Christentums steht (43). „Somit nicht: Wortexegese und daneben Geistexegese, sondern eine Wortexegese, die Geistexegese, und eine Geistexegese, die Wortexegese ist“ (59). D.

180. Goebel, S., Die Inspiration der Bibel: AllgEvLuthKZtg 59 (1926) 890—897 914—920 938—945 962—968 986—991 1010—1016 1034—1037 1058—1060 1082—1087. — G. bekennt sich in der Frage der Inspiration, die „von brennendem Interesse in unserer Zeit“ ist (890), zur „göttlichen Inspiration“, die er unter den Gesichtspunkten entwickelt: 1) Die göttliche Autoritätskraft der Heiligen Schrift (weil „wortlautlich inspiriert“); 2) ihre menschliche Beschaffenheit (weil entstanden wie andere menschliche Schriften); 3) ihr gottmenschlicher Ursprung, aus der Verbindung von 1) und 2). — 1) Die Autorität der Schrift wird als Tatsache erwiesen aus der Geschichte der Kirche (893 ff.), aus der Anerkennung durch Jesus und die Apostel für das A. T., für das N. T., aus der Kanonbildung, für die ganze Schrift aus der Geschichte der Kirche (914 ff.) wie der Erfahrung der einzelnen Gläubigen. 2) Die menschliche Beschaffenheit und Entstehung der Schrift (938 ff.; 962 ff.) ergibt sich aus der Tatsache, daß verschiedene Verfasser im Laufe langer Zeit, jeder nach seiner Eigenart, aus bestimmten zeitgeschichtlichen Anlässen oder individuellen menschlichen Antrieben, in menschlicher Arbeit die Bücher niedergeschrieben haben. 3) Der gottmenschliche Ursprung (986 ff.) folgt aus der göttlichen Autorität der menschlich entstandenen Schrift, die eine göttliche Einwirkung auf die Verfasser verlangt, d. h. In-

piration. Aus dem N. T. (Joh. 10, 35; 2 Petri 1, 20 f.; 2 Tim. 3, 16 f.; 1 Kor. 9, 10; 10, 11; Röm. 15, 4) ergibt sich, daß sich die Einwirkung auf „das geschriebene Wort als solches“ („Wortinspiration“; 990) erstreckt. Dem geschichtlichen Überblick über die Ansichten der Väter, Reformatoren, Protestanten des 17. Jahrhunderts (mechanische Wortinspiration) und der neueren Zeit (1010 ff.) folgt die Ablehnung der (literarkritischen) bloßen Personalinspiration, wie der reinen Realinspiration (1014 ff.). G. verlangt eine weitere Fassung der Inspiration, die die Gesamtheit der göttlichen Einwirkungen umfasse, auf die Verfasser wie auf alle, die an der Entstehung und Sammlung der Bücher beteiligt waren, verschieden nach Art (nicht nur dem Grad nach), nach der Verschiedenheit der menschlichen Tätigkeiten (1035 ff.). Diese Einwirkung ist ein besonderer concursus, eine „spezielle Einwirkung Gottes auf menschliches Wollen und Handeln“ (1059), bestimmt durch den besonderen Zweck (1060). Die beiden Faktoren, der göttliche und menschliche, wirken aber nicht nebeneinander, sondern ineinander; sie „sind in ihrem Wirken nicht zwei, sondern eins. Das göttliche Wirken geschieht hier ganz in menschlicher Form, und die menschliche Tätigkeit ist hier ganz in die göttliche Zweckbestimmung aufgenommen und ihr unterworfen“ (1082). Als Folge dieses (mittelbaren, moralisch gefaßten) Einflusses kann man der Schrift nicht „eine absolute Fehllösigkeit nach jeder Richtung hin“ zuschreiben (1083); wohl aber mußte Gott sorgen, „daß sie nicht irreführend werden durfte in Sachen des Glaubens, der Lehre und des Lebens“ (1083). Eigenschaften der Schrift sind „Autorität und Sicherheit“, „Vollkommenheit und Genügsamkeit“, und vor allem „Durchsichtigkeit“ (perspicuitas; 1084 ff.), für den einzelnen (für die Fundamentalfundamenten, wenn er im Glauben an Christus steht) wie für die Kirche und die gläubige Bibelforschung (wenn sie auf dem Wege grammatisch-historischer Auslegung den sensus literarius zu ermitteln sucht; 1085 ff.). — Es müßte für den Verfasser förderlich sein, wenn er, etwa an Hand der Monographie von Chr. Pesch, *De Inspiratione S. Scripturae* (mit dem Supplementum; vgl. Schol. 2 [1927] 93) die katholische Auffassung der Inspiration und die Erörterungen der letzten Jahrzehnte mit seiner Darstellung vergleichen wollte.

181. Weber, H. E., *Die Kirche im Lichte der Eschatologie: NKirchlZ 37 (1926) 299—339.* — Über Historismus und Psychologismus zum Theozentrismus und zu neuer Würdigung der eschatologischen Glaubenshaltung führen Barth, Dibelius, Althaus, Seeberg, Schlatter (299 ff.). Die Kirche ist eschatologisch als Gegenstand des Glaubens und sich unsichtbar auswirkend (307 ff.); Bestätigung bieten die Sakramente in ihrer urchristlichen Gestalt, die Kirche als Gemeinschaft (310) und als corpus Christi (311) mit dem Sehnen nach Christi Kommen, als Reich Gottes (312 f.), in ihren Eigenschaften: una sancta catholica (313). Die Wahrheit dieser Auffassung (318 ff.) wird dem Individualismus (individuelle Eschatologie; 319 ff.) und Kritizismus gegenüber, die den Begriff der Kirche zerstören, verteidigt (324 ff.). Die Kirche mündet in die Ewigkeit, „sofern und indem alles persönliche Leben, das sie erfährt und pflegt, in die Ewigkeit einmündet“ (327). In diesem Zusammenhang löst sich das „Problem der Geschichte“, nämlich gefaßt als die Durchführung des Gottesgedankens im Weltgeschehen (334 ff.). — Die eschatologische bzw. transzendente Einstellung war der katholischen Lehre von der Kirche von jeher vertraut und immer in ihr lebendig; „Ecclesia militans“ und „triumphans“ sind der kurze Ausdruck dieser Auffassung.

182. Brunsmann, J., *Kirche und Gottesglaube* (Lehrbuch der Apologetik II). 8° (XVI u. 468 S.) St. Gabriel bei Wien 1926, Missionsdruckerei. M 9. —; geb. 12.60. — Der I. Band erschien 1924 unter dem Titel „Religion und Offenbarung“; der II. abschließende faßt die Kirche „als Vermittlerin

der übernatürlichen Offenbarung“ und entwickelt in drei Hauptteilen Stiftung und Wesen (3—122), Eigenschaften und Merkmale (123—238), Betätigung der Kirche (231—403). Zu letzterer wird nicht nur die Ausübung des Lehramtes gerechnet (239 ff.), sondern auch die „Übung des göttlichen Glaubens“ (322 ff.), hier also der Traktat *De fide* eingereicht. Das Buch behandelt die einschlägigen Fragen in klarer, bestimmter und übersichtlicher Form, im allgemeinen kurz, manche Fragen (wie z. B. den Primat) ausführlicher unter reicher Verwertung der Zeugen, zumal der Väter. Hier könnten die beiden Enchiridien von Kirch und Rouët gute Dienste leisten. Die Literatur ist der Natur des Buches entsprechend nicht vollständig; die neueste fehlt bei der einen oder andern Frage (z. B. „*Edictum Callisti*“: 200; Bischofslisten: 191; Irenäuszeugnis: 209 222; Euringers Untersuchung bzw. der These Harnacks: 65). Die im Vorwort angedeuteten Hindernisse werden die Ursache sein und dem Verfasser nicht erlaubt haben, alle Werke des letzten Jahres (Bainvel u. a.) zu benützen. Vielleicht würde sich eine Auswahl empfehlen, die zugleich auch die Stellung des betreffenden Verfassers (ob katholisch oder nicht) anmerkte. Die eine oder andere Angabe kann man missen (vgl. 24 109). Mit Recht hält B. daran fest, daß der in Gal. 2, 11 ff. genannte Kephas nicht ein sonst unbekannter Jünger aus den 72 sei, sondern der Apostel Petrus (58 f. 82). Gut wird die Tradition als die im Bewußtsein der Kirche weiterlebende Offenbarung beschrieben (310). Als Seele der Kirche wird, wie es scheint, das Prinzip des übernatürlichen Lebens (Gnaden und Gaben des Heiligen Geistes) gefaßt (90). In der Analysis fidei schließt sich B. an Straub an (363 ff.), unter Ablehnung der Ansichten von Suarez, De Lugo, Frins-Pesch. Die Erörterung über den Sinn des Vaticanums bzw. der Schuld des Katholiken, der vom Glauben abfällt, ist noch in vollem Gange. B. entscheidet sich mit Granderath für die Ansicht, daß nur von dem objektiven Grund die Rede sei (390 ff.).

D.

183. Passiljanin, Zwischen zwei Welten. Deutsch von Pfarrer Dr. Ranft. Bd. I. 8° (244 S.) Leipzig 1926, Klein. M 6.50; geb. M 8.— — Eine mehr religiös-aszetische Darstellung der Gedankenwelt eines gebildeten Russen. Aber auch für den Dogmatiker enthält das Buch manches Wissenswerte über die Stimmung in diesen Kreisen. Weisweiler.

2. Dogmatik und Dogmengeschichte

184. Herrmann, Ioannes, C. SS. R., *Institutiones Theologiae Dogmaticae*. Ed. 6, 2 vol. 8° (805 u. 940 S.) Lugduni 1926, Emm. Vitte. Fr 58. — In der Studienanstalt der französischen Redemptoristen zu Valkenburg (Holl. Limburg) konnte der greise Verfasser am Tage seines goldenen Priesterjubiläums das Geleitwort zur 6. Auflage dieses umfangreichen theologischen Lehrbuches schreiben, das außer der eigentlichen Dogmatik auch die Fundamentaltheologie umfaßt — gewiß ein Beweis für die hohe Brauchbarkeit des Werkes. Es hat sich nicht die Aufgabe gesetzt, in die letzten Tiefen der theologischen Spekulation einzuführen oder über die neuesten Ergebnisse der positiven Forschung zu berichten. Der bewährten Führung des hl. Thomas und des hl. Alfons folgend, will es vielmehr den Theologiestudierenden jenes Maß soliden scholastischen und positiven Wissens vermitteln, das ihnen im künftigen priesterlichen Wirken nötig und nützlich ist. Mit seinem heiligen Ordensstifter ist P. Herrmann die Richtung auf das Praktische gemeinsam. Man sehe z. B. seine Mariologie. Da ist ein eingehendes Kapitel über Marias Pflichten uns gegenüber (als Mutter und als Gnadenvermittlerin) und über unsere Pflichten gegenüber der Gottesmutter (n. 1090—1109). Oder nach der verhältnismäßig kurzen Abhandlung über die Prädestination unterläßt H. nicht, einen eigenen Abschnitt bei-

zufügen: „Wie die gläubige Seele sich dem Geheimnis der Vorherbestimmung gegenüber verhalten soll“ (n. 535). — Die 1914 erschienene 5. Auflage ist im allgemeinen unverändert wieder abgedruckt; doch sind eine Anzahl damals noch zeitgemäßer Zitate aus modernistischen Autoren jetzt mit Recht als entbehrlich ausgefallen (insbesondere n. 95). Wünschenswert wäre gewesen, daß wenigstens die kirchlichen Lehräußerungen aus der letzten Zeit nachgetragen wären; so vermißt man z. B. n. 766 die Entscheidung des Heiligen Offiziums gegen den Spiritismus (s. Denzinger-Umberg n. 2182 f.). Besonders zu Hause ist der Verfasser in der Gnadenlehre, über die er ein eigenes umfangreiches Werk veröffentlicht hat. Aus Tract. VI, cap. 4 (n. 1192—1229) kann man sehr klar die sorbonnistisch-alfonsianische Auffassung von der hinreichenden und wirksamen Gnade entnehmen. Klarheit, Bestimmtheit und übersichtliche Gliederung des Stoffes sind besondere Vorzüge des in Deutschland leider zu wenig bekannten Lehrbuchs. Lange.

185. Fendt, Leonhard, Symbolik des römischen Katholizismus (Sammlung Göschen) (136 S.) Berlin-Leipzig 1926, Walter de Gruyter & Co. M 1.25. — In gedrängter Kürze ist hier die katholische Glaubens- und Sittenlehre nebst der Stellung und den Mitteln der katholischen Seelsorge vorgelegt. Die rein dogmatische Lehre dürfte durchgehends eine richtige Darstellung gefunden haben. Das kann aber nicht von den Ausführungen des früheren katholischen Priesters und jetzigen protestantischen Berliner Pfarrers über die dogmengeschichtliche Entwicklung mancher Lehren, ihre innere Erklärung und Würdigung wie ihre praktische Auffassung im katholischen Volke gelten. Gerade dadurch, daß das übernatürliche Element so ausgeschaltet wird, geht das Wesentliche der katholischen Symbolik und ihrer Entwicklung verloren. Damit ist auch der objektive Wert des Büchleins leider zum großen Teil vernichtet worden, so daß wir es nicht zu empfehlen vermögen. Das soll weniger den Verfasser als den Verlag treffen. Würden die Herausgeber der Sammlung die Abfassung der protestantischen Symbolik einem zum Katholizismus übergetretenen Protestanten anvertrauen? Oder würden sie da doch zu viele Hemmungen einer objektiven Darstellung annehmen? Hoffentlich wird es möglich sein, bald in der Sammlung eine neue Darstellung der katholischen Lehre, wie sie der Katholizismus selber sieht, zu erhalten. Weisweiler.

186. Predigt-Studien. Beiträge zur Geschichte, Theorie und Praxis der Predigt. Herausgegeben von Dr. Adolf Donders, Universitäts-Professor in Münster i. W. und P. Dr. Thaddäus Soiron O. F. M., Lektor der Theologie in Paderborn. gr. 8°. Paderborn, Ferd. Schöningh. — Die Studien wollen die Fragen der homiletischen Theorie und die Geschichte der katholischen Predigt behandeln, um auf diese Weise der Predigt unserer Tage mehr Vertiefung und Gehalt zu bieten. Ein Unternehmen, das aufs wärmste zu begrüßen ist und den Anregungen der letzten Päpste wie der deutschen Bischöfe entspricht. Die Namen der beiden Herausgeber bürgen für den wissenschaftlichen Ernst der Studien, und die bisher veröffentlichten Beiträge rechtfertigen unsere Erwartungen. Wenn auch nicht eine unmittelbare Förderung der spekulativen Theologie und der Erforschung der Heiligen Schrift beabsichtigt ist, so wird die historische Theologie vielfache Anregung erhalten und mittelbar wird auch die Exegese und Dogmatik aus den Studien Nutzen ziehen. Einige der Beiträge sind ganz auf der Heiligen Schrift aufgebaut und wollen auf Grund einer wissenschaftlichen Erklärung des heiligen Textes der homiletisch-praktischen Verwertung dienen. — Bis heute liegt schon eine Reihe von acht Beiträgen vor: 1. Petrus Chrysologus, Erzbischof von Ravenna, als Prediger. Ein Beitrag zur Geschichte der altchristlichen Predigt. Von Dr. theol. Gottfried Böhmer, Religions- und Oberlehrer in Essen-Ruhr (VIII u. 129 S.) 1919. M 4.50. — 2. Geschichte der Schriftpredigt. Ein Beitrag zur Geschichte der Predigt. Von

Franz Stinger, Domprediger d. R. in Linz a. d. Donau (XVI u. 238 S.) 1920. *M* 7.20. — 3. Die soziale Predigt. Die Stellung der Predigt zur sozialen Frage und zum Sozialismus. Von Dr. Johannes Honnef, Pfarrer (55 S.) 1920. *M* 2.10. — 4. Die Missionspredigt des hl. Paulus. Ihre Fundstellen und ihr Inhalt. Eine biblisch-theologische Untersuchung von Dr. Karl Pieper, Privatdozent an der Universität Münster i. W. (126 S.) 1921. *M* 4.50. — 5. Die Anschaulichkeit auf der Kanzel. Von Emil Kaim, Stadtpfarrer (59 S.) 1922. *M* 2.10. — 6. Schrift und Leben. Grundlinien der Methode der homiletischen Schrifterklärung, insbesondere des Neuen Testaments. Von P. Dr. Thaddäus Soiron O. F. M., Lektor der Theologie in Paderborn (III u. 80 S.) 1924. *M* 2.10. — 7. Lacordaire. Sein Werden und Wirken als Prediger. Ein Beitrag zur Apologie des Christentums. Von Dr. Johannes Honnef, Pfarrer (IV u. 95 S.) 1924. *M* 2.70. — 8. Die Bergpredigt, exegetisch und homiletisch erklärt von Dr. Alphons Steinmann, ord. Professor der neutestamentlichen Exegese an der staatlichen Akademie in Braunsberg, Ostpr. (220 S.) 1926. *M* 6.60. Merk.

187. Volz, P., Das Dämonische in Jahwe. Vortrag auf dem Alttestamentertag in München. (Sammlung Gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte. 110.) (42 S.) Tübingen 1924, J. C. B. Mohr. *M* 1.— — Diese religionsgeschichtliche Studie ist eine Zusammenstellung und Deutung aller jener Schriftstellen, in denen Jahwes Wesen oder sein Erscheinen Schrecken und Furcht hervorruft, angefangen von Moses bis Christus, vor dessen Wundern das Volk Grauen empfunden habe. In Israel sei alles Dämonische jahwisiert worden; doch die Deutung dieser dämonischen Züge in Jahwe sei sehr schwierig. Sie wird sicher nicht einheitlich gegeben. Einerseits heißt es, der Jahwist habe alle dämonischen Sagen in kühnem Glauben auf Jahwe übertragen; die gewaltige Folge dieser Jahwisierung sei die ethische Forderung gewesen. Ferner heißt es, die „geistigen Führer“ der Götterideen verwandter Völker seien nach und nach in Jahwe hineingezogen. Andererseits meint V., das Dämonische sei in Jahwe ursprünglich und mit dem innersten Wesen dieses Gottes und seiner Religion verbunden. — Hier liegt in Wirklichkeit die Lösung der ganzen Frage, nämlich im Mysterium der Unendlichkeit Gottes. Darin können ohne alle Schwierigkeit scheinbar sich widersprechende göttliche Eigenschaften — *iustitia et misericordia*, Mildes und Schreckendes — vereint bestehen. Um ein richtiges Bild Jahwes aus dem Alten Testament zu erhalten, müßte man auch alle Texte über seine Barmherzigkeit nebeneinanderstellen. Meyer.

188. Stohr, A., Des Gottfried von Fontaines Stellung in der Trinitätslehre: *ZKathTh* 50 (1926) 177—195. — Gottfried steht in wesentlichen Punkten der Trinitätslehre in einer Linie mit Thomas, so in der Ansicht, daß die Relationen und nicht irgend etwas Absolutes die göttlichen Personen konstituieren, in der Frage, ob der Heilige Geist eine vom Sohn verschiedene Person wäre, auch wenn er nicht von ihm ausginge. Gottfried erweist sich als scharfer Gegner des Heinrich von Gent und „*anticipando*“ noch mehr als Gegner des Scotus. Zum Schluß wird ein altes Verzeichnis der auf die Trinität bezüglichen Stellen in den *Quodlibeta* mitgeteilt. — Sehr nützlich wäre ein weiteres Eingehen auf die angeführten gegnerischen Ansichten. Wer ist der „moderne“ Vertreter der Ansicht, daß die Personen durch etwas Absolutes konstituiert würden, mit der selbst Scotus noch im *Opus Oxoniense* sympathisiert, wenn er sie auch schließlich abzulehnen scheint? Im Zusammenhang sei auf die grundlegenden Studien von Pelzer in der *RevNéo-scolPh* 1913 und von Xiberta in den *AnalOrdCarm* 1925 hingewiesen. Nach ihnen ist Gottfried, der bei De Wulf friedlich mit H. von Gent in ein Kapitel sich teilt und bei Baumgartner in dem Sammelbecken „der Kampf für und gegen Thomas“ seinen Platz findet, Gründer einer

eigenen Schule, zu der besonders der bedeutende Karmelit Guido Terreni und Johannes de Polliaco gehören. Auch Thomas Sutton steht in seiner Anschauung von der Passivität des Verstandes und Willens unter ihrem Einfluß. Ihr Kennzeichen wäre ein auf die Spitze getriebener Aristotelismus. Keine Schule steht Thomas so nahe. Es bleibt zu untersuchen, ob diese Nähe in der Hauptsache durch unmittelbare Einwirkung zu erklären sei oder dadurch, daß Gottfried in der aristotelischen Artistenschule tief verwurzelt ist. Pelster.

189. Dalmau, J. M., *El principio de identidad comparada según Suárez: EstudEcl 5 (1926) 91—97.* — Gegenüber der Behauptung (die sich nicht nur bei Mahieu findet), nach Suarez sei das „*principium identitatis comparatae*“ durch die Erfahrung gewonnen und gelte nur von den Geschöpfen, will der Verfasser die wirkliche Lehre des Suarez geben. Nach diesem gelte das Prinzip nur von den Kreaturen und nicht von Gott im Sinne von bloß reeller Identität; im Sinne einer Identität *re et ratione* aber sei es ganz allgemein. Dann zeigt D., wie die Erfahrung bei Gewinnung dieses Prinzips beteiligt ist. Die beiden Hauptverdienste des Suarez in diesem Punkte seien „*haber claramente distinguido los sentidos del principio de identidad*“ und „*haber dirigido la investigación hacia la infinidad de Dios y el modo de formación de los principios primeros de la razón humana*“ (98). Lennerz.

190. Rogosić, O. Roko, O. F. M., *Presveto Trojstvo prema poimanju grčkih Otaca* (Die Auffassung der heiligen Dreifaltigkeit bei den griechischen Vätern): *Bogoslovska Smotra 14 (1926) 1—16.* — Der Verfasser untersucht mit Hinweis auf Scheeben (I 819 ff.), Pesch (Zeitfragen 2), De Régnon, Hugon die Ursachen der verschiedenen Auffassung des Trinitätsgeheimnisses bei den Griechen und Lateinern. Die orthodoxen Theologen schieden sich in Latinophrones und strenge Photianer. Da es auch heute noch unter den orthodoxen Theologen manche Latinophrones gebe, so werde, wie der Verfasser meint, das Filioque bei den zu erwartenden Unionsverhandlungen keine besondere Schwierigkeiten bereiten. Grimm.

191. Marić, J., *Celebris Cyrilli Alexandrini formula christologica de una activitate Christi in interpretatione Maximi Confessoris et recentiorum theologorum: Bogoslovska Smotra 14 (1926) 55—102* (auch im Sonderabdruck erhältlich). — M., Professor der Dogmengeschichte an der Universität Zagreb (Agram), Verfasser der gründlichen Arbeiten: *De Agnoetarum doctrina* (Zagreb 1914) und: *Das menschliche Nichtwissen kein soteriologisches Postulat* (Zagreb 1916), hat sich seitdem jahrelang mit der Honoriusfrage beschäftigt. Ihre endgültige Lösung erforderte zunächst die Bereinigung von vier Vorfragen, mit deren erster sich die vorliegende Abhandlung befaßt. Zwar klinge die Ausdrucksweise des hl. Cyrillus in seiner berühmten Erklärung zu Joh. 6, 54 monophysitisch, doch der Gedanke sei durchaus rechtgläubig. Es sei nicht die Rede von einer Tätigkeit Christi im physischen Sinn. Deutlich werde ein „*principium quod*“ und zwei „*principia quibus*“ in Christus angenommen. Die Tätigkeit sei „*terminative*“ aufzufassen; sie heiße „*una eademque*“, weil die menschliche Natur an der Wirkung (Auferweckung des Lazarus) einen der hypostatischen Vereinigung zu verdankenden physisch lebenspendenden Anteil hatte. Doch schwinde die Schwierigkeit ebenfalls, wenn man mit Maximus die Tätigkeit „*reduplicative*“ verstehe. Viele der bisher von Katholiken und Protestanten gebotenen Deutungen der Cyrillusstelle und ihrer Erklärung durch Maximus werden von M. kritisch geprüft. Zum Schluß wird wenigstens schon angedeutet, inwiefern das rechte Verständnis der cyrillischen Christologie in die Honoriusfrage Licht hineinbringen kann. G.

192. Gallerand, H., *La rédemption dans l'Eglise latine d'Augustin à Anselme: Rev. de l'histoire de religions 91 (1925) 35—76.* — *La rédemption dans les écrits d'Anselme et d'Abélard: ebd. 212—241.* — Wenn man

den Aufstellungen G.s auch nicht in allem beipflichten wird, so bieten die beiden Artikel doch jedem, der sich mit den besagten Themata beschäftigt, eine reiche Sammlung einschlägiger Stellen. Feder.

193. Gordillo Carrasco, M., Flores de la Liturgia Asuncionista: *EstudEcl* 5 (1926) 337—361. — G., der sich bereits in dem Buche *La Asunción de María en la Iglesia Española (siglos VII—IX)*, Madrid 1922, mit der Himmelfahrt Mariä befaßte, schlägt hier eine reiche Ader von Traditionsschätzen an, nämlich die *Analecta hymnica* von Dreyes und Blume. Etwa 50 dieser mittelalterlichen Dichtungen sprechen das Geheimnis mit klaren Worten aus, z. B. ein Reimoffizium von Seckau: „*Vitae generatrix et gratiae a morte resurrexit hodie*“ (347). Andere Stücke bringen den Typus der übertragenen Bundeslade oder den Gedanken von der aus der Wüste aufsteigenden Braut, während in einigen Hymnen sich ein Einfluß des Pseudo-Hieronymus bemerkbar macht. Die *pia fides* kommt in dem Hexameter zum Ausdruck: „*Creditur ergo pie caro glorificata Mariae*“ (356). — Zu dem „*In Natali S. Mariae*“ (342) wäre vielleicht zu beachten, daß das von Dom Morin entdeckte Würzburger *Capitulare evangeliorum* (um 650) das Fest des 15. August als *Natale* bezeichnet; siehe *Revue bénédictine* 28 (1911) 313. Deneffe.

194. Cavallera, F., *A propos d'une enquête patristique sur l'Assomption*: *BullLittEcl* 22 (1926) 97—116. — Das älteste klare abendländische Väterzeugnis für die Himmelfahrt Mariä stammt vom hl. Gregor von Tours († 593 oder 594), das älteste morgenländische vom hl. Modestus († 634). P. M. Jugie glaubte eine Reihe von älteren Zeugnissen beibringen zu können, so von Hippolyt, Gregor dem Wundertäter, Ephräm, Gregor von Nyssa, Epiphanius, Ambrosius, Augustinus, die er in den *Echos d'Orient* 29 (1926) 5—11 und 129—143 veröffentlichte. C. geht die einzelnen Texte durch und kommt zu dem Schluß, daß keiner von ihnen mit Recht zu Gunsten der leiblichen Himmelfahrt angeführt werden könne. Jedenfalls enthalten die Stellen keine klare Bezeugung derselben und auch keine klare Anspielung darauf. D.

195. Dumoutet, E., *L'Assomption*: *RevApol* 42 (1926) 560—564. — Einige kurze apologetische Bemerkungen zur Himmelfahrt Mariä. Die apokryphen Bücher und insbesondere der „*Transitus Virginis*“ sind nicht notwendigerweise ohne jeden geschichtlichen Wert. Sie sind nicht die Quelle eines kindischen Glaubens, sondern eher dichterische Ausschmückung eines vorher gegebenen Glaubensinhaltes. Eine religionsgeschichtliche Herleitung des christlichen Festes von einer Himmelfahrt der Demeter ist verfehlt; wenn eine Analogie gesucht werden soll, so lag den Christen die Himmelfahrt Christi oder die Entrückung Henochs näher. Unser Glaube an Mariä Himmelfahrt stützt sich vor allem auf das kirchliche Lehramt. Die positive Theologie hat nicht einzig die Aufgabe, die Zeugnisse der Vorzeit aufzusuchen; auch der gegenwärtige Glaube der Kirche muß in Betracht gezogen werden. Viele Theologen halten die *Assumptio* für geoffenbart. D.

196. Bover, J. M., *La mediación universal de la Santísima Virgen en las obras del B. Alberto Magno*: *Greg* 7 (1926) 511—548. — Unter den mittelalterlichen Theologen ist wohl keiner, der so klar und so allseitig die allgemeine Mittlerschaft Mariä behandelte, wie der selige Albert der Große, der Sohn des Schwabenlandes. Es war daher ein verdienstvolles Unternehmen, die Stellen zu sammeln und unter bestimmten Gesichtspunkten geordnet vorzulegen: I. Stellen über die Mittlerschaft Mariä im allgemeinen, II. über die Mittlerschaft im besondern, nämlich ihre geistige Mutterschaft allen Menschen gegenüber, ihre Mitwirkung beim Erlösungswerk, ihre ständige fürbittende Vermittlung aller Gnaden: „*Plena est gratia omnium quantum ad numerum gratiarum, quae omnes ad numerum trans-eunt per ipsius manum*“ (vgl. S. 225. QQ. super *Missus est*, q. 164; so

auch ed. Lugduni 1651, t. 20, 116, nicht 31). Der Verfasser meint, Albert der Große betrachte die Lehre als Bestandteil des katholischen Glaubens. Eine weitere Aufgabe wäre, Albert in den Fluß der Tradition zu stellen, seine Quellen und die Auswirkung seiner Lehre, z. B. beim hl. Antoninus von Florenz, zu zeigen.

197. Vilain, R., Notes sur Marie-Médiatrice: *NouvRevTh* 53 (1926) 748—776. — Unter Berücksichtigung besonders der belgischen und französischen Literatur wird zunächst der Stand der Frage in großen und allgemeinen Zügen dargelegt. Der Sinn der Lehre von der Mittlerschaft Mariä ist dieser: Maria hat de congruo verdient, daß gerade sie zur Mutter des Erlösers erwählt wurde; sie hat durch ihr Fiat der Welt den Erlöser geschenkt, durch ihr Mitleiden und ihre Einwilligung in Christi Kreuzesopfer de congruo die Gnaden verdient, die Christus de condigno verdiente; sie wirkt mit bei der Ausspendung der Gnaden durch ihre Fürbitte, nach einigen Theologen auch als *causa physica instrumentalis* oder als *causa dispositiva ordinis intentionalis*. Der Beweisgang der Theologen aus Schrift und Tradition wird kurz angedeutet. 1 Mos. 3, 15 ist nicht erwähnt. Sodann werden einige Wünsche und Fortschrittmöglichkeiten vorgelegt. Zur Feststellung der theologischen Bewertung wäre eine noch eingehendere Durchforschung der Tradition vorzunehmen. Die spekulative Durchdringung der Lehre erfordert noch viel Arbeit, zumal da die spekulative Theorie von der Erlösung erst „in fieri“ ist (769). Man hat bis jetzt im allgemeinen die Mittlerschaft Mariä etwas stark juristisch aufgefaßt. Es ist mehr von der Mutterschaft auszugehen. Was ist die „intercessio“? Warum und wie geschieht die gegenwärtige Gnadenvermittlung? Auf die eine oder andere seiner Forderungen wird der Verfasser jetzt in dem neuen Buch von J. Bittremieux eine Antwort finden.

198. Baur, B., Die Vermittlerin aller Gnaden: *BenedMschr* 8 (1926) 259—274. — Der Artikel unterrichtet kurz und klar über die Lehre von der allgemeinen fürbittenden Gnadenvermittlung durch Maria und über die Bestrebungen der letzten Jahrzehnte zu Gunsten einer Dogmatisierung dieses erhabenen Vorzuges der Mutter Gottes. Der Sinn der Lehre wird gut dargelegt (267 ff.). Ihre Begründung aus der direkten Tradition ist hinlänglich angedeutet (269 f.). Die ontologische Grundlage für die allgemeine fürbittende Gnadenvermittlung ist die Gottesmutterschaft in ihrem vollen Sinne genommen. Maria gab frei ihre Zustimmung zur Menschwerdung des Wortes, sie ist Mutter Christi, aber auch Braut Christi, die neue Eva, unsere Mutter. — Als Vertreter einer Gegenströmung unter den katholischen Theologen nennt der Verfasser nur Bartmann. Er hätte beifügen können, daß Bartmann jetzt seine Ansicht geändert hat. Vgl. *Schol* 1 (1926), S. 302, n. 213 und S. 617, n. 410. Die Worte Pius' X. (267) setzen bei Maria die Gegenwart: *promeret*, bei Christus: *promeruit*.

199. Bover, J. M., *De cultu S. Iosephi amplificando*. *Theologica disquisitio*. (62 S.) Barcinone 1926, Eugen Subirana. — Seit Jahrzehnten besteht eine Bewegung, die eine größere Verehrung des hl. Joseph zu erreichen sucht. Manche Wünsche sind schon erfüllt: 1871 erklärte Pius IX. den hl. Joseph zum Schutzpatron der katholischen Kirche. Das Schutzfest des hl. Joseph ist zu einem duplex primae classis cum octava erhoben. Es gibt eine kirchlich gutgeheißene Litanei und eine Präfation vom hl. Joseph. Ein Wunsch harret noch der Erfüllung, nämlich die Einführung des Namens des hl. Joseph in das Confiteor, das Opferungsgebet *Suscipe S. Trinitas*, das Communicantes vor und das *Libera nos* nach der Wandlung, sowie die Anrufung des hl. Joseph in der Allerheiligenlitanei nicht mehr nach dem hl. Johannes dem Täufer, sondern unmittelbar nach der Mutter Gottes. Die besondere Verehrung des hl. Joseph wird als „cultus summae duliae“ oder als „protodulia“ bezeichnet. Die in einer Antwort der Ritenkongregation

von 1892 angedeutete Schwierigkeit gegen die gewünschte Einordnung des Namens des hl. Joseph in die liturgischen Gebete ist die altherwürdige Festlegung eben dieser Gebete, die man nicht gern abändern möchte. — B. begründet zunächst das Anrecht des hl. Joseph auf eine besondere Verehrung aus seiner Stellung als Gemahl der Gottesmutter, aus seiner Vater-schaft gegenüber dem Gottessohn (dieser Teil scheint mir besonders gut gelungen), aus seiner Heiligkeit sowie seiner Eigenschaft als Schutzherr der Kirche. Sodann sucht er die aus der althergebrachten liturgischen Ordnung erhobene Schwierigkeit zu entkräften, indem er, gestützt auf die liturgischen Forschungen anderer, darauf hinweist, daß die in Frage kommenden Gebete in späterer Zeit entstanden und verändert worden sind. So wurde das Confiteor kaum vor dem 10. Jahrhundert gebetet, und mehrere Namen wurden im Laufe der Zeit eingefügt. — Ich weiß nicht, warum B. nicht hinweist auf das schon mehrfach aufgelegte, denselben Gegenstand (mit Kritik an Suarez) ausführlich behandelnde Werk *De cultu S. Iosephi sponsi Virg. Mariae et Christi parentis amplificando*, Auctore C. M. S., Paris, Lecoffre (2. Aufl. 1908), wo auch die liturgische Schwierigkeit in ähnlicher Weise gelöst ist. D.

200. Lother, Augustins Entwicklung als Christ: NKirchZ 37 (1926) 429—442 449—474. — Im Gegensatz zu so manchen Versuchen der zwei letzten Jahrzehnte, die im Grunde doch nur eine vorgefaßte Meinung mit dem Quellenmaterial mehr oder weniger gewaltsam in Einklang zu bringen sich abmühen, gelingt es L. durch gründliche Erforschung und besonnene Wertung der Quellen — auch der heute so mißachteten Konfessionen — ein im ganzen wohl zutreffendes Bild zu zeichnen. Daraus seien folgende Linien hervorgehoben: Augustin bekam aus dem Elternhause eine unverlierbare Grundlage christlicher Gesinnung mit. Die Hortensius-Lektüre hat ihn nicht bloß philosophisch, sondern auch religiös angeregt. In den Jugendschriften ist „Philosophie“ fast gleichbedeutend mit „Religion“. Der Neuplatonismus allein befriedigte Augustin nicht; es trieb ihn zu Paulus. Immerhin mag er anfänglich nur die Übereinstimmung beider beachtet haben; erst später wird ihm das Plus bei Paulus aufgefallen sein. Die Konfessionen stehen nicht im Widerspruch zu den Jugendschriften. Das von ihnen so betonte Gartenerlebnis darf man nicht als Entstellung beiseite schieben. Die neuplatonischen Gedankengänge der Jugendschriften sind vom Geiste des Christentums durchtränkt. Die Soliloquia bekunden den Vorrang des Glaubens vor der Vernunft. In allmählicher Entwicklung löste Augustin sich mehr und mehr vom Neuplatonismus und ließ sich immer stärker vom kirchlichen Glauben durchdringen. So ist mit der Übernahme des Kirchenamtes keine gewaltsame, plötzliche Änderung verbunden gewesen. Daß die schlicht christlichen Gedanken erst seit diesem Zeitpunkt deutlich in seinen Werken hervortreten, erklärt sich leicht auf andere Weise. Auch die Lehre von der Gnade hat sich allmählich herausgebildet. Die Entwicklung wird verfolgt von der „Auslegung gewisser Stellen des Römerbriefes“ über „83 verschiedene Fragen“ zu „Verschiedene Fragen an Simplizian“. (Die „Erleuchtung“, der Augustinus im Anschluß an 1 Kor. 4, 7 das richtige Verständnis der Gratiuität der Gnade zu verdanken glaubte, scheint L. zu unterschätzen; nicht nur einmal, De praedest. sanctorum c. 3 init., kommt Augustin „gelegentlich“ darauf, sondern vor allem auch daselbst c. 4, ferner *Retract.* 2, 1 und *De dono persev.* 2, 1.) Längst vor Beginn des pelagianischen Streites stand die Gnadenlehre Augustins in ihren Grundzügen fest; sie hat sich nicht aus seiner Lehre von der Kirche und den Gnadenmitteln entwickelt. Die Ausbildung dieser Lehre infolge des Eintritts ins kirchliche Amt und der Auseinandersetzung mit den Donatisten bildet den Abschluß der lehrreichen Studie. Lange.

201. Gspann, Das elementum materiale der Erbsünde: ThQschr 107 (1926) 108—113. — In der Ausstattung des ersten Menschen wird die

übernatürliche Gnade als Form, die drei außernatürlichen Güter der Natur-unversehrtheit, des eingegossenen Wissens und der Freiheit von Tod und Körperleiden als Materie aufgefaßt. Das schuld bare Fehlen dieser Ausstattung macht das Wesen der Erbsünde aus. Zum Materiale der Erbsünde gehört also nicht bloß die Konkupiszenz als Gegenteil der Integrität, sondern auch die Unwissenheit, insofern gerade die böse Begehrlichkeit den Verstand verdunkelt, und das körperliche Elend, das ebenfalls enge Beziehungen zum sittlichen Sein des Menschen hat. Wenn auch der materielle Teil der urständlichen Ausstattung durch die Erlösungsgnade dieses Lebens nicht wiederhergestellt wird, so darf man doch eben dieser Gnade als Form wegen ihrer engen Verbindung mit der Sittlichkeit, dem Geistesleben und der Unsterblichkeit auch eine gewisse Materie zuschreiben. — Man wolle aber nicht vergessen, daß in der bekannten hochscholastischen Wesensbestimmung der Erbsünde die Begriffe Materie und Form nur in einem sehr uneigentlichen Sinne genommen werden. Ferner dürfte eine enge Verbindung nicht genügen, um etwas schon mit einiger Berechtigung als materiellen Teil der Erbsünde zu bezeichnen. Insbesondere möchte ich Mängel, die auch der Gottmensch und seine Mutter hatten, also Sterblichkeit und Leidensfähigkeit, nicht gern in den Erbsündern auch nur als materiellen Wesensbestandteil der Erbsünde ansehen. Über die Begehrlichkeit und Unwissenheit läßt sich eher streiten; aber ein genauere Vergleich dieser Begriffe mit dem Sündenbegriff dürfte doch dazu führen, auch sie mit Dominikus Soto, Bellarmin, Suarez und den meisten neueren Theologen ganz aus dem Wesen der Erbsünde auszuschalten, um sie nur als deren Folge und Strafe zu betrachten.

L.

202. Ficker, J., Zu Luthers Vorlesung über den Galaterbrief 1516/17: ThStudKrit 98/99 (1926) 1—17. — Die einzige Quelle von Luthers erster Galatervorlesung bildet das studentische Kollegheft, das 1918 von der Heidelberger Akademie in Lichtdruck veröffentlicht wurde. F., der bekannte Herausgeber der Vorlesung über den Römerbrief von 1515/16, glaubt auf Grund handschriftlicher Vergleichung der Nachschrift mit einem im Weimarer Archiv aufbewahrten Bittschreiben des Pfarrers Augustinus Hymmel von Colditz (6. Oktober 1540), späteren Pfarrers von Altenburg († 1553), diesen als den Schreiber feststellen zu können. Hymmel, gebürtig aus Emmerich, wurde als Augustinerfrater von Staupitz, Herbst 1516, von Köln nach Wittenberg zum Studium geschickt. Er hat die Nachschrift nicht für bloß private Zwecke gemacht, sondern vermutlich im Auftrage Luthers, der sie bald nach Beendigung seiner Vorlesung an den befreundeten Prior Lang von Erfurt schickte.

L.

203. Schulze, G., Die Vorlesung Luthers über den Galaterbrief von 1531 und der gedruckte Kommentar von 1535: ThStudKrit 98/99 (1926) 18—82. — In der Weimarer Lutherausgabe, Bd 40 I und II 1—184 (1911 und 1914) wurde die Kollegsnachschrift von 1531 veröffentlicht, die dem von Georg Rörer 1535 besorgten Druck des Galaterkommentars zu Grunde lag. Sch. prüft nun die Zuverlässigkeit des Druckes an der Hs. Das Ergebnis ist: Der Druck gibt Luthers Ausführungen unvollständig und oft verändert wieder. Persönliche (z. B. über sittliche Kämpfe) und zeitgeschichtliche Bemerkungen sind ausgelassen, verallgemeinert oder entstellt worden. Es fehlen wertvolle Mitteilungen Luthers über seine Werdezeit, so über sein vorklösterliches Ringen um Buße und Genugtuung, über seinen anfänglichen Eifer im Kloster (daher seien mehrere Thesen von Denifle und Grisar zurückzuweisen). Der Gegensatz Luthers zu Zwingli und Erasmus wird abgeschwächt, der zu den Wiedertäufern dagegen unterstrichen. Luthers Theologie wird der späteren melanchthonischen Lehrgestaltung angeglichen: Ausdrücke, die eine effektive Rechtfertigung besagen (renovatio, regeneratio ex fide) werden im Sinne der pura imputatio (iustum pronuntiarum) verändert.

Mögen auch Luthers starke Ausdrücke gegen das Gesetz noch vermehrt werden, so wird diesem doch im Geiste Melancthons eine gewisse positive Bedeutung zugesprochen. Man darf somit die Rörerschen Ausgaben von Werken Luthers nur mit großer Vorsicht als Quelle für die Anschauungen des Reformators benützen. Auch die Weimarer Ausgabe der Nachschrift enthält manche irrtümliche und unzuverlässige Angaben. L.

204. Hermann, R., Das Verhältnis von Rechtfertigung und Gebet nach Luthers Auslegung von Röm. 3 in der Römerbriefvorlesung: ZSystTh 3 (1925/26) 603—647. — I. Gebet und Rechtfertigung. Die menschliche Selbstbeurteilung, die Kehrseite der Anerkennung von Gottes Gerechtigkeit, muß betende Antwort auf Gottes Anrede sein. Das Gebet erweckt die Selbsterkenntnis des Sünders, die nur in der betenden Anerkennung der Alleingerechtigkeit Gottes denkbar ist. — II. Gebet und Buße. Buße ist an Gott gerichtete Bitte. Eine Sündenerkenntnis, die nicht Bitte ist, wäre bloße Selbstkritik, die sich gern in mystisches Entwerden oder aszetische Selbstwegwerfung umsetzt. Das Gebet dagegen führt auch die differenzierteste Selbstkritik auf das einfache Sündenbekenntnis zurück. — III. Gebet und Heiligung. Das Gebet macht die Umkehr des Sünders aus einem bloßen Gedanken zur Tat. Es ist eine Gemeinschaft mit Gott, in der das alte Dasein schon aufgehört hat und das neue schon eingetreten ist. Auch das Fortschreiten des neuen Lebens ist an das Gebet geknüpft. Die Werke sind stete Vorbereitung und stetes Suchen der bereits geschehenen Rechtfertigung. In diesem Leben ist die Sünde gänzlich unausrotbar. So ist das Gebet um Vollendung der Gerechtigkeit zugleich Gebet um Beendigung dieses Lebens. Nichts anderes als das betende Verhalten kann dem Interimscharakter unserer Gerechtigkeit entsprechen. So wird das Gebet auch zur Grundlage der steten Arbeit an uns selbst. L.

205. Peisker, M., Zum Problem von Luthers *De Servo Arbitrio*: Th StudKrit 98/99 (1926) 212—258. — In der genannten Schrift lehrt Luther Monergismus, Determinismus und Prädestination: Gott allein ist der Urheber unseres zeitlichen und ewigen Seelenheils, ohne daß wir das geringste dazu tun können (213). Ein freier, neutraler Wille wäre gegen Psychologie, Geschichte, Bibel und religiösen Sinn; er widerstritte vor allem Gottes Allmacht und Vorauswissen (214—218). Auf sittlich indifferentem Gebiet könnte eher von einem freien Willen die Rede sein; doch auch hier wird alles durch Gottes Allmacht regiert (219—222). Wenn auch Gott selbst nichts Böses tun kann, so treibt und reißt er doch Satan und die Gottlosen fortwährend und unwiderstehlich zu ihrem bösen Handeln (222 f.). Der Wille untersteht der Notwendigkeit, nicht dem Zwange; denn er tut das Gute oder Böse willig und gern (224). Adam mußte sündigen, weil Gott ihm nicht genug Geistbesitz verliehen hatte, um zu beharren. Nach der Sünde sind er und sein Geschlecht völlig des Geistes beraubt und Teufelsknechte geworden (226). Aus freiem, unerforschlichem Willen verdammt Gott solche, die es nach dem Urteil unserer Vernunft nicht verdient haben. Dieses Geheimnis müssen wir einstweilen gläubig verehren (228). Es handelt sich um die Unterscheidung des offenbaren und des verborgenen Willens Gottes (229 ff.). Wem es in Verzweiflung und Glauben wie Luther selbst erging, der darf sich getrost als vom geheimen Ratsschlusse Gottes prädestiniert ansehen und kann seines Heiles gewiß sein (233). — Zu diesen Lehren Luthers nimmt nun P. kritisch Stellung. Es ist ein einheitliches, geschlossenes System, voll religiöser Kraft, kein bloß vorübergehender, in der Hitze des Kampfes gewählter Standpunkt (235 bis 237). Aber Luthers Bedenken gegen die Willensfreiheit sind unbegründet. Gerade der christliche Gottesgedanke fordert, daß die Gott dargebrachte Anbetung und Liebe eine Sache der Freiheit sei. Gottes Allmachtswirken

wird dadurch nur insoweit beschränkt, als er sich eine aus freiem Willen fließende Selbstbeschränkung auflegt (238 f.). Es handelt sich übrigens nur um die Freiheit, „Gottes rettende Hand annehmen oder ausschlagen zu können“ (239), wodurch Gottes Ehre und unsere Demut nicht gefährdet wird. Das Vertrauen auf den universalistischen Liebeswillen Gottes sichert die Heilsgewißheit besser, als es auf Luthers Standpunkt der doppelten Prädestination möglich ist (241 f.). Zwar ist der neutrale, wahlfreie Wille des Indeterminismus als psychologisch unmöglich abzulehnen; doch wird der Determinismus durch das Verantwortlichkeits- und Schuldgefühl widerlegt (was 244 ff. sehr gut ausgeführt wird). P. bietet einen Versuch, die scheinbare Antinomie zu lösen (249 ff.): „In Wirklichkeit kommt aber die Entscheidung stets so zustande, daß der gute oder der böse Wille sich als stärker erwiesen und den entgegengesetzten Willen hat ausschalten können“ (250). „Es hat der Wille, der gute wie der böse, das Vermögen, sich durch Konzentrierung oder durch Rekurs auf seine kosmische Quelle über die augenblickliche Stärke hinaus zu vermehren, und es ist dieses ... eine Freiheitstat des Willens; er braucht nicht so zu handeln“ (251). — Die vorgeschlagene Lösung der Freiheitsfrage wird zum Schluß in den Rahmen von Luthers Schrift eingefügt (254 ff.), wobei P. sich sichtlich bemüht, den großen Gegensatz zwischen ihm und seinem „Führer zum Evangelium“ (247) möglichst abzuschwächen. Aber man darf billigerweise bezweifeln, daß es ihm „wenigstens in etwas gelungen ist, den Wahrheitsgehalt von Luthers *De Servo Arbitrio*, ohne Wesentliches von ihm zu verschütten, in ein heute brauchbares System umzugießen“ (258). Eher hat er gezeigt, daß die wesentlichen Lehren jener Schrift der Wahrheit zuwider und daher auch heute völlig unbrauchbar sind. L.

206. Hoppe, H., Über Sinn und Bedeutung der *unio mystica* für das lutherische Glaubensleben: NKirchlZ 37 (1926) 475—500. — Obwohl der Aufsatz aus dem Kampf gegen „römisch-jesuitische Mystik“ geboren ist, deckt sich sein Inhalt teilweise mit der Lehre der von ihm angegriffenen Gegner. Denn sein Hauptinhalt ist: Die Rechtfertigung ist keine bloß forensische, sondern eine innere, ein Einwohnen Gottes und Christi, eine Gotteskindschaft und damit eine qualitative Veränderung des menschlichen Geistes. Die auch uns geläufigen Texte: Joh. 14, 23; Gal. 2, 20 u. a. werden zum Beweis herangezogen. Nur bleibt nach H., trotz der inneren Veränderung des Geistes, die Sündhaftigkeit, und zwar offenbar nicht nur als böse Begierlichkeit „*ad agonem relicta*“, wie es unsere Lehre ist. Also im ganzen eine erfreuliche Annäherung! — Beherzigenswert ist auch die Mahnung, bei dem großen Interesse für Mystik in erster Linie auf theologische Klarheit der Begriffe zu achten, und keine Mystik zu lehren, die den Glauben zerstört. — Wenn H. gegen die katholische Lehre zu kämpfen glaubt, so kommt sein Irrtum daher, daß er „mystisch“ nennt, was wir als „übernatürlich“ bezeichnen. Was wir der gewöhnlichen übernatürlichen Gnadenwirkung als außergewöhnliche gegenüberstellen und unter dem Namen „Mystik“ als eine höhere Stufe des übernatürlichen Lebens bezeichnen, hat er also damit gar nicht widerlegt. v. Frentz.

207. Blic, J. de, Sur le canon 22 du concile d'Orange: Greg 7 (1926) 396—401. — Der so verschiedenartig gedeutete Kanon will nicht die sittliche Unfähigkeit des Menschen, das Böse zu meiden, behaupten, sondern nur die Tatsache aussprechen: „*L'homme n'a en propre que son péché. Sa justice lui vient de la grâce*“. Es werden Reihen von Augustinustexten gebracht, die teils den ersten, teils den zweiten Gedanken enthalten, teils beide eng miteinander verbinden. Die Stelle, der unser Kanon entnommen ist (Tr. in Joh. 5, 1), gehört zu der zweiten Serie und will besagen: „Bei den geringsten guten Werken kommt die Gnade uns zuvor; nur beim Sündigen gehen wir voran“. Zum gleichen Ergebnis führt der Titel des

Kanons: „De his quae hominum propria sunt“, der höchstwahrscheinlich aus Prosper's Sentenzensammlung bereits in die Konzilsakten übernommen wurde. — Die Ausführungen sind durchaus beachtenswert. Praktisch dürfte freilich an der vorliegenden Schwierigkeit nicht viel geändert werden. Denn was ist der Grund für die vom Konzil gelehrte Tatsache? Die Notwendigkeit wenigstens eines *concursum generalis*? Im Zusammenhang jener Predigt Augustins mag diese miteingeschlossen sein; aber Prosper und das Arausicanum behaupten jedenfalls die Initiative der Heilsgnade bei allem, was nicht „Sünde“ ist. Die bloß „historische Notwendigkeit“ Ripaldas ist ganz sicher gegen die Anschauungen Augustins und seiner Zeit. Also bleibt doch die Aufgabe, den Sinn des Wortes „peccatum“ zu bestimmen. Da scheint mir immer noch Dr. J. Ernst in seiner vorzüglichen Arbeit: „Die Werke und Tugenden der Ungläubigen nach St. Augustin“ (1871), die auch einen Anhang über unsern Kanon enthält, das Beste geleistet zu haben: „Sünde“ besagt hier und an so vielen schwierigen Stellen Augustins und seiner Schüler weder bloß materielle Sünde noch persönlich anrechenbare formelle Schuld, sondern im gleichen Sinn wie bei der Erbsünde: Entblößung von übernatürlicher Güte gegen Gottes Willen und durch Adams Tat, für die das ganze Menschengeschlecht haftet. Mögen immerhin Augustin und seine Zeitgenossen diesen Gedanken noch nicht mit aller Schärfe erfaßt haben, sie drücken doch mit ihren, uns jetzt vielfach so anstößig klingenden Worten eine durchaus katholische Wahrheit aus.

Lange.

208. Jenkins, F. D., *The Subjective Side of Salvation in its Initial Stages*: Princeton Theological Review 24 (1926) 472—493. — Die Lehre von der Heilsaneignung nach kalvinistischer Auffassung. Gottes Ehre ist Grund der Erwählung und der Verwerfung. *Terminus a quo* ist die völlig verderbte Natur. Da die Erbsünde vor allem durch die Entziehung des Geistes charakterisiert ist, so ist das Heilswerk Sache des Heiligen Geistes, der die Auserwählten nicht nur zum Stande Adams zurückführt, sondern „to that pneumatic state which is beyond all possibility of change“ (476). Es wird nun die Schriftelehre von der *gratia praeparans*, *operans* und *cooperans* entwickelt. In Joh. 16, 8—11 sei die ganze Heilsordnung nach ihrer subjektiven Seite eingeschlossen (479). Doch geht der Heilige Geist nicht immer genau den gleichen Weg. Die „*terrores conscientiae*“ brauchen der Bekehrung nicht notwendig voranzugehen. Zur „Einladung“ oder „Berufung“ im weiteren Sinn gehören die Überführung des Gewissens, die Erleuchtung des Geistes, der Glaube, den auch die Teufel haben, vorübergehende Freude und sogar eine große Besserung des Lebens. Bei den Auserwählten folgt als „*gratia operans*“ die wirksame Berufung „a sovereign, irresistible, internal, effectual, immediate, creative act of grace“ (485). Sie bewirkt die Erneuerung der ganzen Seele, biblisch „Herz“ genannt, eine Wiedergeburt, Neubelebung, Neuschöpfung usw. Die psychologische Natur dieses Vorgangs wird teils im Anschluß an Edwards, teils im Gegensatz zu ihm erörtert. Jetzt wird die *gratia operans* zur „*cooperans*“. Eine Untersuchung des Ausdrucks *μετάνοια* beschließt den Aufsatz (490 ff.). Das N. T. bezeichne damit eine tief religiös-sittliche Umwandlung des ganzen Lebens von der Sünde zu Gott hin.

L.

209. Tobac, É., *Le problème de la justification dans saint Paul et dans saint Jacques*: RevHistEccl 22 (1926) 797—805. — Kein Gegensatz zwischen beiden Aposteln: Auch nach zahlreichen paulinischen Stellen ist der Glaube ohne Werke tot. Das „Gesetz des Geistes“ bei Paulus stimmt überein mit dem „vollkommenen Gesetz“ bei Jakobus, der auch die Notwendigkeit der Gnade zur Vollbringung guter Werke genugsam andeutet. Bei Paulus keine Zusammensetzung heterogener Elemente, keine Antinomien, sondern nur verschiedene Betrachtungsweisen derselben reichen

Wirklichkeit. Unter den Stichwörtern „Glaube und Werke“ stellt Paulus die alte und die neue Ökonomie einander gegenüber, indem er sie nach ihrem Charakteristikum benennt, ohne der neuen die Werke und der alten den Glauben absprechen zu wollen. Die Gegner Pauli unterschätzten die Bedeutung des Glaubens. Jakobus hat es mit Christen zu tun, die in sittlicher Erschlaffung sich zu sehr auf den Besitz des wahren Glaubens verlassen. Drum hebt er hervor, welche Eigenschaften dem rechtfertigenden Glauben notwendig sind. Er redet stets von der endlichen Rechtfertigung, der Gerechterklärung des Gerechten im Endgericht, Paulus dagegen oft von der anfänglichen Rechtfertigung, die zugleich Gerechtmachung und Gerechterklärung des Sünders ist. Dazu verlangt Gott einen Glauben, der geeignet ist, Werke hervorzubringen, keinen toten, sondern einen lebendigen und tätigen Glauben. Jakobus hat seinen Brief nicht geschrieben, um den Paulinismus oder ein Mißverständnis desselben zu bekämpfen. Er kennt noch gar keinen Paulinismus. Alles spricht für ein sehr hohes Alter des Jakobusbriefes und weist auf die Zeit von Apg. 8, 1—4 und 11, 19, wo das Christentum noch nicht über Palästina und Syrien hinausgedrungen war. Das Problem: Glaube oder Werke? konnte unabhängig von Paulus entstehen, z. B. im Anschluß an gewisse Worte Christi. Mißbrauch des Paulinismus würde Jakobus wohl in anderer Weise bekämpft haben. Die Beispiele von Abraham und Rahab wurden auch vor Paulus erörtert. Ebenso dürfte Paulus bei der Ausbildung seiner Rechtfertigungslehre auch nicht durch die Wendungen des Jakobusbriefes beeinflusst worden sein. — Auf wenig Seiten ist ungemein viel beachtenswerter Stoff zusammengetragen; aber die Frage nach dem Abhängigkeitsverhältnis der betreffenden Apostelbriefe dürfte damit doch noch nicht entschieden sein. L.

210. Gardeil, A., L'âme, sujet récepteur de la grâce: RevThom 30 (1925) 417—451 534—557; 31 (1926) 3—23 104—129. — Die Lehre von der positiven und aktiven Befähigung der Natur für die Übernatur haben einige heutige Theologen im Anschluß an Sestili mit der Autorität des hl. Augustinus zu decken gesucht. G. untersucht die einschlägigen Lehrmeinungen Augustins, die besonders in De Genesi ad litteram und De Trinitate zu finden sind. Das Ergebnis ist durchaus gegen Sestili. Das Bild, das dieser insbesondere von der „ungestalteten Seele“ im Sinne Augustins entwirft, ist „de pur Romantisme théologique“ (432). Zwei verschiedene Klassen von „rationes seminales“ sind wohl zu unterscheiden (17 ff.). Nur die erstere Art besagt eine positive und natürliche, in die Natur der Dinge hineingelegte Entwicklungsmöglichkeit. Bei der zweiten ist alles dem Willen Gottes vorbehalten und in der Natur selbst weiter nichts vorhanden als die rein passive Möglichkeit oder Widerspruchslosigkeit der Entwicklung (22 f.). Was Augustin über die „mens“ als Bild der Dreieinigkeit sagt, schreibt ihr keine positive Befähigung, Gott zu schauen, zu. Auch hier handelt es sich durchaus um die zweite Art der Keimkräfte (108 ff.). Dem geschaffenen Geist fehlt nach Augustin die innere und positive Hinordnung seiner Natur auf das Übernatürliche (122). Er ist dafür nur „subiectum in quo“, nicht „ex quo“ (125). Von Natur ist er bloß darauf hingeordnet, Gott aus seinen Wirkungen zu erkennen. Allerdings ist die geistige Natur die einzige, der die Erhebung zur Ordnung der unmittelbaren Gottesschau nicht widerspricht (128). L.

211. Gardeil, A., Le désir naturel de voir Dieu: RevThom 31 (1926) 381—410. — Hier soll die Frage nach dem Wesen der potentia oboedientialis nicht durch Autoritäten, sondern aus innern Gründen gelöst werden. Das natürliche Verlangen, Gott zu schauen, darf vor allem nicht als appetitum innatum aufgefaßt werden. „Duns Scot est cité comme le mainteneur... de cette conception dite chrétienne, et qui appartient en effet à la préhistoire de la théologie catholique“ (384. Gegen K. Eschweiler,

der in dieser Lehre „die tiefste Erkenntnis des hl. Thomas“ sehen wollte, heben auch F. Tummers S. J., *Een nieuwe aanval op het Molinisme: Stud 59 [1927] 67*, und J. Stufler, *Molinismus und neutrale Vernunfttheologie: ZKathTh 51 [1927] 42* den scotistischen Ursprung derselben hervor). Die zu Gunsten dieser Meinung vorgebrachten Gründe beweisen nichts anderes, als daß die Anschauung Gottes die höchste Vervollkommnung unserer Natur bedeutet. Aber in der Menschennatur ist dafür keine andere Anlage vorhanden als die passive Kapazität gegenüber der wirkenden Allmacht Gottes (387). Jedenfalls verstehen die Thomisten „communément“ darunter „la simple non-contradiction“, nicht „une possibilité positive du surnaturel“ (394). Das „desiderium naturale in visionem Dei“ ist bei Thomas offensichtlich ein appetitus elicited. Zuzugeben ist, daß der Mensch natürlicherweise ein solches desiderium elicited inefficax et condicionatum haben kann. Die Hauptfrage ist nun, ob ein solches Verlangen dem menschlichen Willen die necessitas specificationis auflagt oder ihm Freiheit läßt. Die Nötigung sucht eine „nouvelle exégèse“ aus Thomas herauszudeuten (396). Doch dann bestände wirklich eine naturhafte Hinordnung auf das übernatürliche Ziel. Man hätte das desiderium innatum wieder eingeschmuggelt (400). „C'est du Scot, moins la franchise brutale de l'affirmation d'une nature, comme nature aspirant positivement au Surnaturel par essence“ (398). Thomas kennt nur die „beatitudo in communi“, das „summum bonum universale“, den „ultimus finis“ als adäquates und daher den Willen nötigendes Objekt. Nach ihm bleibt der Mensch frei, seine Seligkeit in diesem oder jenem konkreten Gegenstand zu suchen, eine Freiheit, die keinen Halt macht vor der Anschauung Gottes, soweit sie in diesem Leben dem Willen als Zielgut vorgestellt wird (399 f.). Mit dem nötigen Verlangen nach der Anschauung Gottes fällt aber zugleich eine potentia oboedientialis, die positiv auf dieses Gut als ihren bestimmten und ausdrücklichen Terminus abzielt (403). Zum Schluß wird gezeigt, wie nach der Ansicht G.s Thomas zu verstehen ist, wenn er aus dem desiderium naturale das übernatürliche Ziel beweisen will. Es sei hier nicht an eine absolute necessitas specificationis zu denken, sondern nur an eine relative, die „ut in pluribus“, „ut frequentius“ den Akt herbeiführt. Daraus läßt sich nur die Konvenienz der Gottesschau für unsere Natur erweisen (406). Man kann weiter schließen (aber gewiß doch nicht stringent!), daß die göttliche Weisheit in ihrer Güte dem Menschen die Erfüllung eines solchen Verlangens ermöglichen wird (407). — Dem hochangesehenen greisen Thomisten gebührt aufrichtiger Dank, daß er gegenüber allen neuerdings in Frankreich, Italien und Deutschland hervortretenden Versuchen, eine positive Hinordnung der Menschennatur auf das übernatürliche Ziel als den echten Thomismus hinzustellen, entschieden und unermüdet die traditionelle thomistische Lehre hochhält. Die molinistische Schule steht hier — von vereinzelt Outsiders der jüngsten Gegenwart abgesehen — durchaus auf der Seite der großen Thomisten des Predigerordens.

L.

212. Laporta, G., *Natuur en Genade: Ons Geloof 12 (1926) 433 bis 452*. — Die von Gardeil bekämpfte Ansicht findet hier einen meines Erachtens nicht eben geschickten Anwalt. Verfasser bezweifelt, daß die katholische Theologie durch den Kampf gegen den Baianismus etwas dazu gelernt habe, und will „die Mythe vom notwendigen Fortschritt“ vom theologischen Gebiet ferngehalten wissen. Die meisten neueren Theologen setzen die Übernatur als ein zweites Stockwerk auf das Haus der Natur, vergessen aber, eine Treppe anzubringen (433). Mit Berufung auf Sestili, Rousselot und besonders G. de Broglie wird Thomas im Sinne der Thesen erklärt: Das einzige unbedingte Endziel eines jeden vernunftbegabten Wesens ist die Anschauung Gottes. Kein geschaffener Verstand kann dieses Ziel aus eigenen Kräften erreichen. Gerade dazu wird ihm von Gott

frei(!) die Gnade verliehen, um seinen natürlichen Kräften die zur Erreichung des Zieles nötige Stärke hinzuzufügen (434 f.). Wäre etwas Geringeres als die Anschauung Gottes das Endziel der Menschennatur, dann würden die Gnade und die Glorie überhaupt keine Vervollkommnung, kein „Gut“ für sie sein (434). Durch die Tatsache, daß die Anschauung Gottes die höchste Vervollkommnung unserer Natur ist, besteht schon in uns ein appetitus naturalis innatus nach diesem Gut (448). Ein bestimmtes Wesen kann nur ein Naturstreben nach einem ganz bestimmten letzten Ziel haben. Bevor dieses Ziel erreicht ist, „is het volstrekt onmogelijk dat het natuurstreven rust neme“ (436). Beim vernunftbegabten Wesen ist das einzige Endziel notwendig die beseligende Gottesschau (438 f.). So trägt jeder geschaffene Verstand notwendig eine wesentliche Antinomie in sich: Sein einziges Ziel kann er unmöglich durch seine natürlichen Kräfte erreichen (442 f.). Aufgabe der Gnade ist es, diese wesentliche Antinomie zu lösen. Daher gilt: „De genade en de glorie zijn onmisbaar voor de volledige ontwikkeling en de volledige verstaanbaarheid der natuur“ (444). — Der Verfasser hätte gut daran getan, von vornherein die Lösung der wesentlichen Schwierigkeiten beizufügen, die sich ohne weiteres gegen seine These erheben. Beschränken wir uns auf die Fragen: Hat die Natur, wenn Gott sie schaffen will, keinen Anspruch (exigentia) darauf, ihr einziges Ziel erreichen und so zur Ruhe kommen zu können? Wie unterscheiden sich solche Lehren noch vom verurteilten Baianismus? Wenn das Naturstreben auf jede mögliche Vervollkommnung geht, wie kann es da zur Ruhe kommen, ohne den höchstmöglichen Grad der Anschauung Gottes, ja ohne die hypostatische Vereinigung mit der Gottheit erreicht zu haben? Oder wäre das keine weitere Vollkommenheit, kein „Gut“ mehr für die vernünftige Natur? L.

213. Gardeil, A., *La vitalité de la vision divine et des actes surnaturels*: RevThom 9 (1926) 477—489. — Verlangt nicht die Vitalität der übernatürlichen Akte, daß die Natur für ihre Erhebung etwas mehr mitbringt als bloß die früher beschriebene passive potentia oboedientialis? Im Gegenteil. Gerade die Annahme einer aktiven Potenz würde folgerichtig den Begriff des wesenhaft Übernatürlichen zerstören und nichts als einen äußerlichen Belag der Natur übrig lassen (481). Die intellektuelle Natur ist nur das radikale Prinzip des übernatürlichen Lebens, während sein formelles und unmittelbares Prinzip die durch die Gnade oder die Glorie bis in den tiefsten Grund ihrer Vitalität hinein erhobene, gleichsam ungeschmolzene Natur ist (482). Die Idee der aktiven potentia oboedientialis ist dem nominalistischen Atomismus verwandt (483 f.). In der Antwort auf mögliche Einwendungen wird mit aller Deutlichkeit gesagt: Die potentia oboedientialis der Thomisten will überhaupt kein positives Prinzip der Übernatur sein. Zum übernatürlichen Akt als solchen bringt sie nichts hinzu. Sie ist eine transzendente, der Substanz immanente Eigentümlichkeit und nicht eine ihr hinzugefügte Modalität (486). Weil die Menschenatur intellektuell und Gottes Wesenheit intelligibel ist, deshalb liegt in der seligen Gottesschau kein absoluter Widerspruch (487). Alle Vorwürfe gegen die thomistische potentia oboedientialis gehen aus Mißverständnis hervor. „On ne comprend pas qu'elle n'est pas une entité logique ou négative, mais l'être même de l'âme vivante dans ce qu'elle a de plus foncier, en tant que soumis au bon plaisir de la toute-puissance divine pour ce qui n'implique pas contradiction, en l'espèce la vision divine et ses anticipations surnaturelles“ (489). — Der Aufsatz trägt gut zur Klärung des Begriffes der potentia oboedientialis bei; doch scheinen hier, wenn ich den Verfasser richtig verstehe, minder sichere Schulmeinungen über die Konstituierung der adäquaten Ursache des übernatürlichen Aktes unnötigerweise herangezogen zu werden (siehe über solche Kontroversen z. B. G. Lahaussse, *Tract. de Gratia divina*, n. 122—132, oder B. Beraza, *Tract.*

de gratia Christi, n. 140—151). Hier kommt es wohl nur darauf an, keine *potentia oboedientialis* zuzulassen, die eine positive Hinordnung der Natur auf die Übernatur besagen würde. Von einer aktiven *potentia oboedientialis* wird man doch auf jeden Fall in irgend einer Weise reden müssen. Die Natur kann nicht nur durch Gottes Allmacht empfangen, sondern auch durch Gottes Allmacht wirken alles, was für sie, sei es als empfangend, sei es als mitwirkend, keinen innern Widerspruch einschließt. Vielleicht müßte auch etwas behutsamer von der gänzlichen Verübernatürlichung der Seele durch die Gnade dieses Lebens geredet werden. Sonst könnte sich die Schwierigkeit erheben: Wie kann da der Gerechte überhaupt noch natürliche Werke verrichten, z. B. läßlich sündigen? L.

214. Neveut, E., *Études sur la grâce sanctifiante. I. La déchéance de l'homme par le péché*: DivThom(Pi) 29 (1926) 394—412. — Zur dauernden Erfüllung des Naturgesetzes bedarf der gefallene Mensch nach Thomas des Gnadenstandes. Dies war im 16. Jahrhundert die allgemeine Lehre der Theologen; Thomas und andere sahen ihre Leugnung als Pelagianismus an. Mag die Kirche, wie viele neuere Theologen sagen, diese Lehre auch nicht gegen die Pelagianer definiert haben, so ist sie doch wenigstens „dem Glauben sehr nahestehend“ (411). Kardinal Billot mache hier eine höchst sonderbare Unterscheidung: Um alle schwer verpflichtenden Gebote des Sittengesetzes halten zu können, ist die aktuelle Gnade notwendig (de fide); um alle schweren Sünden meiden zu können, ist die heiligmachende Gnade nötig (sententia communior). So N. S. 396 und 410 f. — Nur durch ein grobes und geradezu unbegreifliches Mißverständnis konnte dem gelehrten Kardinal eine so widerspruchsvolle Lehre zugeschrieben werden. Er sagt (De gratia Christi, 2. Aufl., S. 100) ganz ausdrücklich, daß er bis dahin nur im allgemeinen von der Notwendigkeit der Gnade gehandelt habe, ohne zwischen aktueller und habitueller Gnade zu unterscheiden. Vorher hat er ausgeführt und als Glaubensdogma erklärt: Zur Erfüllung des Naturgesetzes oder zur Vermeidung schwerer Sünden gegen dasselbe ist in der Ordnung der gefallenen und erlösten Natur Gnade Christi notwendig. Nachher (101 ff.) stellt er als wahrscheinlichere Meinung hin: Zur Vermeidung jeder Todsünde ist zudem der Stand der heiligmachenden Gnade erforderlich. Da ist nicht der geringste Widerspruch. Wenn Billot S. 80 sagt, in dieser Frage könne von der habitueller Gnade keine Rede sein, so ist das ganz offensichtlich nur von einer dort gerade besprochenen Nebenfrage gemeint und gilt gegenüber Gegnern, die weiter nichts als entitativ natürliche Hilfen erfordern, darum selbstverständlich nicht an die heiligmachende Gnade denken. — Zur Beleuchtung der Genauigkeit, mit der N. selber arbeitet, sei nur auf die eine Seite 406 hingewiesen. Er behauptet, Augustin gebe wiederholt von den guten Werken diese Definition: „Opera recta seu bona illa sunt quae cum gratia sanctifiante efficiuntur“. Zum Beleg für diese jedem Kenner der augustianischen Schriften gewiß sehr unaugustinisch vorkommende Begriffsbestimmung werden vier Stellen angegeben. An keiner konnte ich auch nur einen entfernt ähnlichen Satz entdecken. Ein weiterer zitierter Satz soll sich zweimal bei Augustin finden. An den angegebenen Orten trifft man zwar diesmal auf verwandte Gedanken, aber durchaus nicht auf den Wortlaut oder auch nur die Redewendungen des mit Anführungszeichen versehenen Zitats. Dann wird ein langer Abschnitt gebracht, der bei Migne, PL 40, 763 unter Kap. 9 stehen soll. Er findet sich statt dessen PL 44 und in Kap. 8. Verschiedene Kürzungen und Änderungen sind daran vorgenommen, ohne daß man es dem Zitat bei N. irgendwie ansehen kann. — Zur Sache ist bloß zu bemerken: Die von N. verteidigte These ist keineswegs „fidei proxima“, und seine Ausführungen sind durchaus nicht geeignet, eine solche Qualifikation zu begründen. L.

215. *Delaye, E., La vie de la grâce: NouvRevTh 53 (1926) 561 bis 578.* — Die Erforschung des übernatürlichen Gnadenslebens rückt am besten die ungeschaffene Gnade in den Mittelpunkt. In drei Abschnitten: *Le don du Saint Esprit — Le mystère du Christ — L'adoption filiale* — wird die Mitteilung der drei göttlichen Personen an die Seele des Gerechten erörtert. Die Rechtfertigung ist aufzufassen als „un double mouvement d'expansion et de récollection“. Die innertrinitarische Bewegung, durch die vom Vater das göttliche Leben dem ewigen Worte und durch dieses dem Heiligen Geiste mitgeteilt wird, erweitert sich ad extra. Um die Geschöpfe zu heiligen und mit göttlichem Leben zu erfüllen, schickt der Vater den Sohn in die Welt, und dieser haucht den Seelen den Heiligen Geist ein. Der Kreislauf wird durch eine entsprechende, aber in umgekehrter Richtung verlaufende „Bewegung der Sammlung“ vollendet: Persönlich in der Seele wohnend, zieht der Heilige Geist auch die Person des Sohnes dahin, und der Sohn seinerseits den Vater (570 f.). Jede Person kommt mit ihrem persönlichen Charakter; darum vor allem ist das Geheimnis der Dreifaltigkeit „keine unnütze Überbürdung für die christliche Frömmigkeit“ (572). Der letzte Abschnitt: „*La vie divine et éternelle*“, zeigt, wie die Lehre von der Einwohnung der göttlichen Personen auch die Eigentümlichkeiten der geschaffenen Gnade in der Gesamtheit ihrer Gaben verständlich macht. Geschaffene und ungeschaffene Gnade sind nicht zu trennen; auch darf keiner von beiden eine ausschließliche logische Priorität vor der andern zugeschrieben werden (575 f.). Zwischen dem übernatürlichen Leben des Diesseits und des Jenseits besteht Kontinuität. Die Verdienste der guten Werke sind nicht etwa bloß eine Art Eintrittskarte für den Himmel (576). L.

216. *Wilmart, A., Une méditation théologique sur les bienfaits de l'ordre surnaturel: RevScPhTh 15 (1926) 325—341.* — Nach Hs 221 des Balliol College zu Oxford, verglichen mit Hs 18 des Lincoln College daselbst, wird der kurze Traktat „*De recreatione hominis*“ ediert, der sich unter den Werken des hl. Anselm findet. Die Balliol-Hs schreibt das Werkchen einem Johannes de Scalio zu, ein Name, der durch Hs 63 des Corpus Christi College zu Cambridge bestätigt wird. Für das Vorkommen einer Familie de Scales oder de Scalio in Norfolk werden Belege aus dem 12.—15. Jahrhundert gebracht. Die Schrift, die in der Ausgabe 192 Zeilen umfaßt, hat die Form eines Gebetes, doch werden die Gedanken in theologischer Schärfe ausgedrückt. Solide Theologie vermißt man am meisten in dem dritten der sieben Abschnitte, in die W. das Werkchen geteilt hat. Hier handelt es sich um erbauliche Geschichten über die Macht der Fürsorge Mariens und die Barmherzigkeit Gottes, die sich auch einigen Verdammten gegenüber betätigt. Weil da ein Graf von der Champagne erwähnt wird, fügt W. nach einer Hs des Britischen Museums die Erzählung von Graf Thibaut IV. von Blois und Champagne bei. Der Herausgeber hält den Verfasser für einen Vertreter der augustianischen Tradition, wahrscheinlich aus dem 13. Jahrhundert, vielleicht aus dessen erster Hälfte. — Eine genaue Untersuchung der vorgetragenen theologischen Lehren könnte vielleicht weiter führen. Ich hebe hervor: Die in ihrer Natur indifferenten Werke der menschlichen Unvollkommenheit werden durch Hinzufügung der Gnade verdienstlich für das ewige Leben (Zeile 15 f.). Die Seelen der Stammeltern wurden im Stande der Unschuld geschaffen und hätten darin beharren können, bis sie „*superadventu gratiae ascenderent in iustificationem*“ (45—49). Marias Seele wurde „*in macula culpe originalis*“ geschaffen, im Mutterschoß gereinigt, später in der Reinheit der Heiligkeit befestigt (50—53). Einzelne in Todsünden Verschiedene wurden auf mancherlei Weise vor der Hölle bewahrt oder aus ihr befreit (70—100). Die Leiber werden auferstehen „*sine omni superfluitate, sine omni deformitate*“ (137 f.). Dem Verfasser sind die vier *dotes* der verherrlichten Leiber: *impassibilitas*,

claritas, subtilitas, agilitas, bekannt (139 ff.), ebenso die vier bona der Seligen: bonum, quod subest, inest, coest, preest (151 f.), dieselben, die man z. B. bei Bonaventura als bona inferiora, interiora, exteriora, superiora findet. L.

217. Betzendörfer, W., Glauben und Wissen bei Albert dem Großen: ZThK 7 (1926) 280–300. — In seiner Inauguraldissertation (1919) hatte B. ungeprüft die Behauptung M. Maywalds übernommen, Albert habe der averroistischen „Lehre von der doppelten Wahrheit“ „nicht allzu fern“ gestanden. Selbständige Forschung hat ihn jetzt eines besseren belehrt. Alberts Lehre von der Vernunftkenntnis wird besonders auf die Naturwissenschaft und die Metaphysik bezogen. Sein Hauptverdienst bestehe darin, daß er „das metaphysische Denken des Abendlandes durch die Gedanken des Aristoteles befruchtet hat“ (284). Zur Sprache kommen Alberts Gottesbeweise, sodann seine Scheidung von natürlich erkennbaren und übervernünftigen Wahrheiten; die Schöpfung aus nichts rechnet er zu der zweiten Klasse. Zu ihrem Erfassen bedarf er eines übernatürlichen Mittels, des Glaubens. Der Unterschied der rationalen und der Glaubenserkenntnis wird präzise zusammengefaßt (292). Der Glaube, und ebenso die von ihm ausgehende Wissenschaft, die Theologie, gehören dem intellectus affectivus, dem praktischen Verstande an. Schrift und Väter sind die höchste Autorität, der Aristoteles weichen muß (296), z. B. in seiner Lehre von der Ewigkeit der Welt. Albert nimmt ausdrücklich Anselms Programm auf: „Credo ut intelligam“, „fides quaerens intellectum“. Er unterscheidet klarer als dieser Glauben und Wissen hinsichtlich ihres Gegenstandes, ihrer Prinzipien und ihrer Sicherheit. „Freilich lassen auch Alberts Ausführungen da und dort noch Klarheit, Folgerichtigkeit und Geschlossenheit vermissen. Sein großer Schüler hat ihn in dieser Hinsicht ergänzt. Man kann sagen: was Anselm begonnen, führte Albert der Große fort und brachte Thomas von Aquino zum Abschluß“ (300). L.

218. Pelster, F., S. Thomae de Aquino Quaestiones de natura fidei ex Commentario in libri tertii Sententiarum distinctiones 23 et 24 (Opuscula et Textus. Series scholastica et mystica III). 8° (64 S.) Monasterii 1926, Aschendorff. M 1.20. — Weil der Sentenzenkommentar des Aquinaten weniger leicht als seine übrigen Werke zur Hand ist und das vergleichende Studium seiner Lehre vom Glauben hiermit seinen Anfang nehmen muß, wurden die zwei Quästionen besonders herausgegeben. Dem Text der Sentenzen liegt der alte cod. lat. Monac. 18109 (Tegernsee) zu Grunde; der Apparat bringt Varianten aus drei andern alten Hss. Den Thomastext bietet cod. Vat.-Ottob. lat. 190 mit Varianten aus zwei andern Hss. L.

219. Dulau, P., La Pensée de Suarez et celle des Salmaticenses dans la question „De ultima fidei resolutione“. — L'opinion de M. Harent: Rev Thom 9 (1926) 517–522. — Zwei Ungenauigkeiten in Harents ausgezeichnete Abhandlung „Foi“ (Dict. de Théol. cath.) werden bemängelt: Suarez verlangt nicht, daß die übernatürliche Erkenntnis des Formalobjekts im Glaubensakt selbst der Gegenstand einer von ihm numerisch verschiedenen Zustimmung sei. Die Salmantizenser darf Harent nicht für seine eigene Ansicht anführen, daß im Glaubensakt eine rein natürliche Erkenntnis seines Formalobjekts genüge. L.

220. Elorriaga, A. M., ¿Es divina la autoridad de la Iglesia en sus definiciones infalibles? EstudEcl 5 (1926) 113–137 225–243. — Der Artikel verteidigt die Berechtigung der fides ecclesiastica gegen Marin-Solas großes Werk „Evolución homogénea del dogma católico“. Wenn die Kirche eine Lehre als geoffenbart und als Glaubensdogma (signate vel exercite) definiert, ist dieselbe natürlich fide divina zu glauben (115). Wenn sie aber eine Wahrheit nicht als geoffenbart, sondern mit einer niedrigeren Bewertung (con calificación inferior: 115) definiert, ist diese fide ecclesiastica anzunehmen. Denn — und das scheint mir der Hauptgedanke des Ver-

fassers — das durch göttlichen Beistand unfehlbare Wort der Kirche ist dann nicht Gottes Wort, sondern eben Wort der Kirche. Die göttliche Autorität ist in diesen Lehrverkündigungen wirksam als ‚auctoritas Dei assistentis, non loquentis‘ (124). Die Kirche ist dabei nicht in der Weise, wie etwa die menschlichen Verfasser der Heiligen Schrift, Werkzeug Gottes, sondern kraft göttlicher Anordnung *causa principalis* ihrer Definition (236), und sie trägt kraft des göttlichen Beistandes in sich die genügende Autorität zur unfehlbaren Entscheidung einer Lehre, die dann, insofern sie auf diese Autorität hin angenommen wird, eben *fide ecclesiastica* geglaubt wird. Deneffe.

221. Schultes, R. M., *Utrum charitas sit prior spe* (S. th. 2, 2, q. 17, a. 8): *DivThom(Pi)* 29 (1926) 573—588. — Aus der Lehre des hl. Thomas über das Verhältnis von Hoffnung und Liebe werden verschiedene Folgerungen gezogen (583 ff.): 1. Die baianisch-jansenistische Lehre von der Wertlosigkeit der Hoffnung ohne Liebe ist irrig. 2. Thomas kennt keinen doppelten Akt der *caritas*, den unvollkommenen der begehrliehen und den vollkommenen der uneigennütigen Liebe. Der erstere ist ihm ein Akt der Hoffnung, bloß eine *inchoatio caritatis*. 3. Ebenso sind die bekannten Worte des Tridentinums (s. 6, c. 6: *diligere incipiunt*) von einem Akt der begehrliehen Liebe oder der Hoffnung zu verstehen. 4. Unterscheide das Hauptmotiv der *caritas* und die sekundären Gründe, die zur Liebe Gottes hinführen. — Zu S. 578: Das Tridentinum steht ganz gewiß der Lehre nicht entgegen, wonach die *Habitus* des Glaubens und der Hoffnung schon vor der Rechtfertigung, gleichzeitig mit den ersten Akten dieser Tugenden eingegossen werden. Gerade kurz nach dem Konzil erlangte diese Meinung ihre größte Verbreitung (Medina, Báñez und fast alle Dominikaner, Molina, Valencia, Suárez, Vázquez und viele andere Jesuiten). Über Thomas läßt sich mindestens streiten; die Mehrzahl der Thomisten versteht ihn anders als Sch. — Unverständlich ist, wie S. 587 Anm. gesagt werden kann: „*Charitas enim requiritur quidem (secundum S. Thomam) ad constituendam iustitiam, non vero ad praeparationem iustitiae vel iustificationis*“. Thomas lehrt doch recht häufig, zur *Disposition* gehöre auch ein *motus caritatis*. Oder wie sind *In 4, d. 17, q. 1, a. 3, sol. 3 ad 1*; *De ver. q. 28, a. 4, obi. 5 und ad 5*; *S. th. 1, 2, q. 113, a. 4 ad 1 und a. 5 ad 1* sonst zu verstehen? Daß dieser Akt zugleich die Gerechtigkeit mitkonstituiert, ist kein Gegensatz dazu. Er gehört bloß nicht zur entfernteren, zeitlich von der Rechtfertigung getrennten *praeparatio*. Lange.

222. Friedling, Rudolf, *Die sieben Sakramente* (Bd. 22 der Schriftenreihe: *Christus aller Erde*) (86 S.) Stuttgart 1926, Verlag der Christengemeinschaft. M 1.50. — Da „*Christus durch die bisherigen engen Formen des Christentums vielen ehrlich strebenden Menschen der Gegenwart entfremdet worden ist*“, will die Schriftenreihe „*Christus aller Erde*“ der Stuttgarter Christengemeinschaft den allgegenwärtigen Christus im mannigfaltigen Leben der Natur, im Kulturschaffen der Menschheit von den Urzeiten bis zu den Vorkämpfern einer großen geistesweiten Zukunft verkünden (Vorwort zur Schriftenreihe). Die im vorliegenden Sakramentebüchlein mit seiner oft recht packenden Sprache enthaltenen tieferen religiösen Gedanken sind meist, pantheistisch verwässert, der katholischen Sakramentenlehre entlehnt. Es ist schade, daß der Verfasser sich nicht völlig auf den katholischen Standpunkt gestellt hat. Er hätte dann auch das Tiefste der Sakramente gefunden: die heiligmachende Gnade, die statt Steiners Mysterienphantasie dem Büchlein einen viel tieferen Inhalt gegeben hätte. Wir suchen ja nicht der Menschen Gedanken, sondern Christi Gedanken. Weisweiler.

223. Beckmann, Joachim, *Vom Sakrament bei Calvin*. Die Sakramentslehre Calvins in ihren Beziehungen zu Augustin. 8^o (165 S.) Tübingen 1926,

Mohr. *M* 5.40; geb. *M* 7.— — Diese klare, durchsichtige Göttinger Dissertation versucht Calvins Sakramentenlehre als echten Augustinismus zu erweisen. Die Darstellung der Auffassung Calvins selber ist mit ihren vielen Quellenbelegen als recht gelungen zu bezeichnen. Wo Augustins Sakramentenlehre zur Sprache kommt, ist noch an manchen Stellen die bessernde Hand anzulegen. Eine solche schwierige Frage z. B. wie Augustins Auffassung vom Wirken der Sakramente läßt sich doch kaum auf fünf Druckseiten lösen. Bei der Augustinusinterpretation dürfte im allgemeinen Calvins Ansicht zu starken Einfluß auf den Verfasser ausgeübt haben. Wie B. selber betont, sind allgemeine dogmatische Begriffe wie Kirche, Gnade, Glaube usw. bei Calvin und Augustin verschieden (81). Gerade diese allgemeinen großen Auffassungen aber haben, wie Adam in dem Bußstreit mit Poschmann nachgewiesen hat, auf die augustiniische Sakramentenspekulation tiefgreifenden Einfluß ausgeübt, so daß der Historiker die einzelnen Texte des genialen Kirchenvaters von diesen Grundgedanken aus zu prüfen hat. Hier steht die große Augustinustradition der Scholastik auf viel festerem Boden, da in ihr diese tiefsten Gedankengänge Augustins noch lebendig waren. Sie besaß auch größere psychologische Kenner des Lehrers von Hippo, als es Calvin war. Es sei nur an Hugo von St. Victor erinnert. W.

224. Spáčil, Theoph., S. J., *Doctrina Theologiae Orientis separati de Sacramento Baptismi* (Orientalia Christiana vol. VI, Nr. 25). 8^o (88 S.) Rom 1926, Pont. Institut. Oriental. Stud. *L* 8.— — Sp. beginnt in diesem Bändchen seine Darstellung der dogmatischen Theologie der getrennten Kirchen des Orients. Nicht so sehr die Lehre der alten Theologen, sondern die symbolischen Bücher und die jüngeren Dogmatiker dieser Kirchen werden uns vorgeführt. Dabei ist mehr auf die Lehre der Griechen als der Russen Rücksicht genommen. Das sehr klar und übersichtlich geschriebene Buch legt besonderes Gewicht auf die dogmatischen Unterscheidungslehren. Namentlich drei werden hervorgehoben: Ungültigkeit der Taufe durch ablutio oder aspersio, Ungültigkeit der Taufe außerhalb der wahren Kirche und endlich die Anerkennung einer solchen ungültigen Sakramentenspendung durch die „oikonomia“. Gerade die letzte Lehre zeigt so recht den Gegensatz zwischen der griechischen Praxis und Theorie. Um den auch in der Zeit der Trennung geübten Gebrauch, die Häretikertaufe als gültig anzunehmen, auch theoretisch zu rechtfertigen, erfand man den sonderbaren Ausweg dieser „oikonomia“. In ihrer genaueren Erklärung gehen die Theologen weit auseinander. Sp. zeigt an Hand der vorliegenden Texte sehr gut, daß nach der jetzt vorherrschenden Meinung die Kirche die Gewalt hat, aus besonderen Gründen eine in sich „kat' akribeian“, ungültige Sakramentenspendung „kat' oikonomian“ für gültig zu erklären. Solche gewichtigen Gründe sind z. B. das Wohl der Kirche und das Heil der Seelen. Die Ausübung dieser oikonomia muß nach den einzelnen Zeiten verschieden gehandhabt werden. Gegenüber diesen Sonderlehren stellt der Verfasser in eigenen Kapiteln historisch die wahre Lehre der katholischen Kirche dar. Interessant ist es für den Leser, von einem ausgezeichneten Kenner der sonst so wenig zur Verfügung stehenden theologischen Literatur der griechischen Kirche am Schlusse noch einen Einblick in die Gründe der Lehrabweichungen zu erhalten: Man hat drüben die Dogmenentwicklung der Kirche des Okzidenten seit Augustinus übersehen. Recht wenig wird der Unterschied zwischen einer gültigen und erlaubten Spendung der Sakramente beachtet, da der Orient die juristische Einstellung des Abendländers nicht wünscht. Unklarheit hat auch die Vernachlässigung der Lehre vom sakramentalen Charakter gebracht. Dazu kommt eine mehr gefühlsmäßige Kampfeinstellung gegen die Dogmen der katholischen Kirche. Freilich sieht man gerade in diesem Schlußkapitel am stärksten, wieviel weitere Aufklärung aus der Lehre der älteren griechischen und russischen

Theologen zu holen wäre, um das Werden der Sonderlehren zu verstehen. Vielleicht wird der Verfasser uns in diese ältere Schule noch in den kommenden Bändchen einführen. W.

225. Götze, B., Taufe und Abendmahl. Eine Abhandlung auf Grund biblischer und historischer Tatsachen. 12^o (174 S.) Warschau 1926, Selbstverlag. M 1.60. — Das Büchlein ist eine Propagandaschrift für „Bibel-forscher und Reichsgottesarbeiter“. Wissenschaftlichen Wert hat es nur insofern, als es in die Gedanken dieser Kreise einen Einblick tun läßt. Der Verfasser nimmt besonders Stellung gegen die „Säuglingsbesprechung“. Die katholische Abendmahlslehre wird mit dem Satz „widerlegt“: „Daß sich diese Lehre mit der Heiligen Schrift nicht beweisen läßt, ist jedem vorurteilsfreien Bibelleser einleuchtend“ (143). W.

226. Boeckl, Karl, Die Eucharistielehre der deutschen Mystiker des Mittelalters. gr. 8^o (XXIV u. 136 S.) Freiburg 1924, Herder. M 3.50. — Die interessante, von Professor Grabmann angeregte Doktordissertation der Münchener theologischen Fakultät zeigt wieder die innige Verbindung von echter Mystik und Scholastik. Die Mystik nimmt aus der Scholastik die großen Lösungsversuche der theologischen Probleme. Wo immer die theologischen Streitfragen in der Scholastik einer klareren Lösung entgegengeführt werden, tritt diese auch bald in der Mystik auf. Auf der anderen Seite läßt das Studium der Mystiker öfters den psychologischen Hintergrund der scholastischen Werke und die tiefere religiöse Gedankenverbindung erkennen, der gewisse uns heute nicht mehr recht verständliche „Probleme“ ihr Entstehen verdanken. Die vonseiten der Mystiker den Theologen geleistete Hilfe tritt besonders deutlich in der Frage nach den Wirkungen der Eucharistie hervor. „Hierin ist ihnen auch, wenn man die Nonnen von Helfta, Tauler und vor allem Ruysbroeck in Betracht zieht, eine gewisse Weiterbildung der einschlägigen Lehre oder wenigstens eine besondere Klarstellung derselben gelungen“ (132). W.

227. Templer, Bernh., Die Entstehungsgeschichte des Opferkultus im Mosaismus. Apologetik des Alten Testaments. 8^o (96 S.) Wien und Berlin 1926, A. Hartlebens Verlag. M 4.50. — Das reichlich scharf geschriebene Buch des Rabbiners T. setzt sich in seinem größten Teil mit der neueren liberalen Textkritik des A. T. auseinander. Die bestehenden Theorien über die Entstehung des alttestamentlichen Opfers als Schutz gegen Darbringung heidnischer Opfer, als Heiligungsmittel, als stellvertretende Genugtuung werden insgesamt abgelehnt. An ihre Stelle tritt die Opferbedeutung als „Anschauungsunterricht“ (93). „Der Anschauungsunterricht, der in den Kinderjahren eines Menschen solch herrliche Früchte zeitigt, muß sich natürlicherweise auch in den Werdejahren eines Volkes glänzend bewähren. Und in der Tat hat Moses diese Erziehungsmethode bei seinem aus einer Sklavenhorde gebildeten Volk angewendet. Die Liebe zu Gott mit dem ganzen Herzen, die völlige Aufopferung des Ichs, mußte er dem in der Anfangsentwicklung sich befindenden Volke durch den Anschauungsunterricht, durch das tägliche Sehen, durch den natürlichen Eindruck, durch die szenische Veranschaulichung einer Hinrichtung, durch den Anblick der Opferung der Tiere beibringen“ (93). So ist es allein verständlich, daß die Propheten gegen das Opfer Stellung nehmen konnten: „Erziehungsmittel, die für das Kindesalter noch so geeignet sein mögen, sind für Erwachsene unbrauchbar“ (94). W.

228. Simons, Ph. G., Das Opfer des Neuen Bundes. Ins Deutsche übersetzt von Pfarrer J. Hoffmann. kl. 8^o (237 S.) Paderborn 1926, Schöningh. M. 6. — Die Übersetzung will weiteren Kreisen „unser heutiges Wissen um die heilige Messe in großzügiger Weise zusammengefaßt“ (4) darbieten. Der erste dogmatische Teil legt den Begriff des Opfers dar, bei dem das sinnfällige Element nur eine „untergeordnete Bedeutung“ besitzt (14). Die

folgenden geschichtlichen Ausführungen sind freilich zum Teil schon weit überholt. Recht ansprechend ist jedoch die religiös-asketische Seite des Buches.

229. Euringer, S., Die äthiopische Anaphora des hl. Epiphanius, Bischofs der Insel Cypern. — 230. Rücker, A., Denkmäler altarmenischer Meßliturgie. 4. Die Anaphora des Patriarchen Kyrillos von Alexandria: *Oriens Christianus* 23 (1926) 98—142 143—157. — In der sehr dankenswerten lateinischen Übersetzung dieser altarmenischen Meßliturgie dürfte den Dogmatiker besonders die Epiklese nach der Konsekration (151) interessieren. In der äthiopischen Anaphora, die in äthiopischer und deutscher Sprache gegeben ist, steht die eigentliche Epiklese vor der Konsekration (117), während nach der Konsekration noch eine zweite „*Invocatio (Epiclesis)*“ den Heiligen Geist und die Gnade zum rechten Empfang des Leibes und Blutes des Herrn erfleht. Deneffe.

231. De la Taille, M., S. J., *L'Oecuménicité du Fruit de la Messe. Intercession eucharistique et dissidence (Orientalia Christiana, Vol. VIII, Nr. 30). 8° (36 S.) Rom 1926, Pont. Institut. Oriental. Stud. L 3.* — Die Abhandlung ist eine Vorlesung, die der Verfasser September 1925 in Brüssel auf der Tagung für die Vereinigung der Kirchen unter dem Beifall zahlreicher nichtkatholischer Russen gehalten hat. Er untersucht zunächst die Frage, ob und wie weit die Früchte der katholischen Messen den Schismatikern und überhaupt den getauften Nichtkatholiken zugute kommen. — Die Lebenden, die getauft und guten Glaubens sind, gehören innerlich zur wahren Kirche, opfern daher auch mit der Kirche in jeder heiligen Messe und empfangen von den allgemeinen Meßopferfrüchten. Der katholische Priester kann aber nicht in ihrer Intention lesen und kein Stipendium von ihnen annehmen, da bei einer solchen Applikation der Priester als öffentlicher Diener der Kirche handelt, sich nach der äußern juridischen Stellung dessen, der die Messe verlangt, richten muß (114): „*Nous ne pouvons accepter de dire ses messes ni par conséquent recevoir ses stipendia.*“ Dagegen darf der Priester aus eigenem Antrieb oder im Auftrag eines Katholiken die heilige Messe für die Getrennten aufopfern. CJC can. 809 sagt ja auch: „*Integrum est Missam applicare pro quibusvis, tum vivis. . .*“ Hier dürfte der Verfasser nicht weit genug gehen; andere nehmen an, daß man auch nach der Intention eines Nichtkatholiken und auf Grund eines von ihm erhaltenen Stipendiums die heilige Messe lesen kann; vgl. Noldin, *De Sacr.*¹⁴ n. 176, 2: „*Ex novo iure (accepto, si libet, stipendio) etiam ad eorum intentionem.*“ Die Kirche kann die Folgen der Exkommunikation mildern. — Sodann wendet sich der Verfasser der Frage zu, ob die Früchte der katholischen Messen den verstorbenen (getauften) Nichtkatholiken zugute kommen. Er unterscheidet: Die allgemeinen Früchte der heiligen Messe kommen allen Armen Seelen zugute (121). Aber die heilige Messe applizieren für einen verstorbenen Nichtkatholiken ist nicht gestattet. Da nämlich der Priester hierbei als öffentlicher Diener der Kirche handelt, muß er sich nach dem richten, was rechtlich gilt. Die verstorbenen Nichtkatholiken sind „*de iure*“ ohne Verbindung mit Christus, sie sind „*de iure*“ verloren, so sehr sie auch „*de facto*“ im Fegfeuer oder im Himmel sein mögen (124 f.) Auch hier glauben wir, daß der Verfasser mit seiner strengen Auslegung des can. 809 nicht im Recht ist (128 f.). Wenn schon, wie der Verfasser wohl weiß, manche Autoren vor dem neuen Codex iuris es als erlaubt hinstellen, privatim für einen verstorbenen Nichtkatholiken die heilige Messe zu lesen, dürfte diese mildere Ansicht heute noch mehr zu Recht bestehen. — Im dritten Teil wird die Frage nach den Früchten der Messen der schismatischen Priester behandelt. Heute ist uns die Gültigkeit dieser Messen so klar, daß wir schwer begreifen, wie in früheren Jahrhunderten manche Väter und Theologen Schwierigkeiten haben konnten.

Sie hielten mit Recht daran fest, daß nur die wahre Kirche das heilige Opfer feiern könne, und verstanden deshalb nicht, wie die Messe eines von der Kirche getrennten Priesters gültig sein könne. Die Lösung liegt darin, daß ein solcher Priester kraft seines priesterlichen Charakters als Diener der wahren Kirche opfert, es sei denn, daß er mit ausdrücklicher Absicht jede Vereinigung mit der Kirche ausschließt (137). In diesem Sinne sind vielleicht die Aussprüche mancher Väter über die Ungültigkeit solcher Messen zu verstehen. Sind die getrennten Priester und ihre Anhänger guten Glaubens, so werden sie auch der Früchte dieser Messen teilhaftig. Und für die heilige Kirche wird auch durch solche Opfer die wahre Einheit erfleht.

D.

232. P r e m m, M., Das tridentinische „diligere incipiunt“ (sess. 6, cap. 6). Versuch einer endgültigen Deutung auf Grund der neuen kritischen Quellenausgabe des Konzils. 8^o (77 S.) Graz 1925, Styria. M 2.80. — Einer Anregung von Prälat Grabmann verdankt diese ausgezeichnete Habilitationsschrift ihr Entstehen. Die bisher so umstrittene Stelle des Trienter Konzils ist in den äußern Verlauf der Verhandlungen, in die Geschichte der innern Entwicklung des Dekretes mit seinen fünf Entwürfen hineingestellt. Die innerkirchlichen Strömungen des Thomismus und Skotismus wie die gegenkirchlichen Auffassungen des Protestantismus sind recht dankenswert mitbenutzt worden, um zu einer gesicherten Erklärung zu gelangen. Auch die angeführten Erläuterungen der Konzilstheologen dienen diesem Zwecke. Somit dürfte das Ergebnis, selbst wenn man über die eine oder andere Beweisstelle anderer Meinung sein kann, als völlig gesichert erscheinen: „Das Konzil spricht hier nur von der Vorbereitung eines erwachsenen Ungläubigen auf die Taufe und stellt als Dispositionsakt auch eine begehrliebe Liebe zu Gott als nötig hin“ (74). Diese braucht aber nur virtuell vorhanden zu sein. Für die Frage des Attritionismus betont der Verfasser am Schluß mit Recht: „Ist unser Ergebnis richtig, dann ist wohl auch der Kontritionismus erledigt; denn wenn für die Taufe eine begehrliebe Liebe schlechthin genügt, dann höchst wahrscheinlich auch für die Beichte. Volle Sicherheit hierüber kann erst eine ähnliche Durchforschung der Konzilsakten bezüglich des vierten Kapitels der 14. Sitzung bringen“ (74).

Weisweiler.

233. Segarra, F., ¿Definiciones „Ex Cathedra“ olvidadas?: Estud Ecl 5 (1926) 438—442; 6 (1927) 96—103. — In dem „wahrhaft ausgezeichneten“ Werk von P. A. Straub De Ecclesia (1912) findet S. einen Hinweis auf „vergessene Kathedralentscheidungen“. Eine dieser vergessenen Definitionen, die bei Straub II 483 angeführt wird, stammt von Johannes XXII. (1316—1334) und bezieht sich auf den limbus parvulorum: „puerorum animas poena damni, non sensus, in limbo afficiendas“. S. hat das im päpstlichen Archiv aufbewahrte Original photographieren lassen und stellt fest, daß gerade diese Worte fehlen. Sie sind eine einfache Glosse. Zur Entschädigung verweist S. auf ein Wort Pius' IX.: „Cum Deus . . . minime patiat quempiam aeternis puniri suppliciis, qui voluntariae culpae reatum non habeat“ (Denzinger n. 1677). Die Theologen könnten sich dieses Wortes gegen die „tortores infantum“ bedienen. Dabei gibt er zu, daß auch die Erbsünde culpa voluntaria sei! — Eine zweite vergessene Kathedralentscheidung soll das wirkliche Feuer des Reinigungsortes definieren. Es sind die Worte Klemens' VI. vom Jahre 1351 an den Catholicos der Armenier: „Si credidisti et credis, quod igne crucientur ad tempus“. Vgl. Denzinger n. 571—574, wo aber dieser Teil des ganzen Dokumentes nicht steht. Hier führte die photographische Wiedergabe des Originals zur Überzeugung von der Echtheit der Worte. Die ganze Haltung des Schriftstückes weist zudem auf eine wirkliche unfehlbare Lehräußerung hin. Und doch sagt S. mit Recht, daß das eigentliche Feuer nicht definiert

sei. Denn der Ausdruck ist, wie bei ähnlichen Sätzen über das Fegefeuer, nicht notwendig von einem wirklichen Feuer zu verstehen (101). — Am Schluß bringt der Verfasser aus demselben Erlaß Klemens' VI. einen interessanten Satz, worin der Papst von den Armeniern verlangt, daß sie fest glauben (*firmiter creditis*), der Papst Leo, unter dem das Konzil von Chalcedon gehalten wurde, genieße mit den andern Heiligen die selige Schau der göttlichen Wesenheit. *Fide divina, oder fide ecclesiastica?* Deneffe.

3. Moral

234. U b a c h, J o s. S. J., *Compendium Theologiae Moralis*. Vol. 1. (XVI u. 487 S.) Friburgi Brisgoviae 1926, Herder. *M* 8.—; geb. *M* 10.— — Neben Klarheit und Schärfe der gedanklichen wie sprachlichen Fassung kann dem Buch eine glückliche Auswahl des Stoffes nachgerühmt werden. Unwesentliche oder rein dogmatische Fragen sind ausgeschaltet; in dem, was geboten wird, ist im allgemeinen alle unnötige Breite vermieden. Merkwürdigerweise nimmt U. mit Vorliebe in den Fußnoten, die sehr ausgedehnte Verwendung finden, Stellung zu den abweichenden Ansichten anderer Autoren und zu allgemeineren Streitfragen. Ob diese Art immer die bessere ist, namentlich bei Verwendung des Werkes als Textbuch für moraltheologische Vorlesungen, dürfte nicht ohne weiteres klar sein. — Wertvolle Winke mehr pastoraler Natur sind in reicher Fülle angebracht; ebenso weiß der Verfasser an den betreffenden Stellen durch kurze Bemerkungen irrigen oder einseitigen Auffassungen von Moralprinzipien vorzubeugen oder Lösungen schwieriger Fälle aufzuweisen, die eine weniger klare Einsicht in den Grundgedanken und Zweck der sittlichen Normen nicht finden würde. — Das Buch trägt ein durchaus persönliches Gepräge und ist in der Tat keine bloße Weitergabe und Wiederholung des bereits allgemein Bekannten; auch dadurch wirkt es sehr anregend. — Was die Berücksichtigung der einschlägigen Profanrechte im Traktat *De iure et iustitia* angeht, so beschränkt sich die Darstellung auf den romanischen Rechtskreis (mit Ausschluß des italienischen Rechtes); der Verfasser hat sein Werk in erster Linie für die Länder des lateinischen Amerika geschrieben; hier bedürfte das Werk einer Ergänzung bezüglich der andern Kulturländer. Der vorliegende erste Band enthält die allgemeine Moral mit den Abschnitten: *De actibus humanis, De legibus, De peccatis*; aus der besondern Moral den als „Pflichtenlehre“ bezeichneten Teil mit den Unterteilen: *De virtutibus theologicis, De praeceptis decalogi, De communioribus praeceptis Ecclesiae*; sodann zwei Sonderabschnitte: *De obligationibus status clericalis* und *De obligationibus status religiosi*.
Hürth.

235. Gerster a Zeil, Thom. a Villanova, O. M. Cap., *Munus Confessarii quoad castitatem poenitentis promovendam. Opusculum in usum confessoriorum conscriptum et ex variis auctoribus compilatum*. 8^o (123 S.) Oeniponte 1927, Fel. Rauch. *M* 1.50. — Im Anschluß vor allem an die bekannten Lehrbücher von Noldin, *De sexto mandato*, Vermeersch, *De castitate*, Antonelli, *Medicina pastoralis*, wird dargelegt, was der Beichtvater, entsprechend den verschiedenen Rücksichten seines Amtes (als pater, iudex, doctor, medicus) wissen und tun soll, um die Übung der Reinheit und den Kampf gegen das entgegengesetzte Laster bei dem Pönitenten zu erreichen. — Die Schrift ist mehr pastoraler als moraltheologischer Natur; sie will keine selbständige wissenschaftliche Arbeit sein. Dem Seelsorger wird sie aber gute Dienste leisten können.
H.

236. Aster, E. v., *Moral und Moralen: Logos* 15 (1926) 159—172. — „Es gibt nicht . . . eine allgemeingültige Moral, aber auch nicht unbegrenzt viele und variable, sondern eine begrenzte Anzahl möglicher Moralen“ (166). Jede ist in sich ein geschlossener Typ, in der Wurzel von den andern ver-

schieden, innerhalb jeder finden sich Sätze von immanenter Wahrheit; aber zwischen diesen Moralen ist eine Entscheidung nur dem subjektiven Gefühl möglich, d. h. man kann zwischen diesen Moralen wohl wählen, aber nicht durch ein Urteil des Verstandes nach wahr oder falsch entscheiden. Im praktischen Leben und in den sittlichen Anschauungen des einzelnen herrscht meistens eine Art von Kompromiß vor. Beweis für die Mehrheit von Moralen ist dem Verfasser die Tatsache der verschiedenen sittlichen Auffassungen der verschiedenen Zeiten und Völker; ferner die Verschiedenheit der ethischen Systeme mit grundverschiedenen Ausgangspunkten und letztentscheidenden Leitsätzen. Andererseits finden sich nach dem Verfasser zwischen den verschiedenen Moralen zahlreiche Analogien; es sind Kreise, die sich zum Teil schneiden. Insofern kann man mit einem gewissen Recht die Gegenthese aufstellen: „Es ‚gibt‘ nicht Moralen, sondern nur die Moral, d. h. den einen Strom des nach immer wechselnden Richtungen weisenden, in ständiger Wandlung begriffenen ‚moralischen‘ Empfindens“ (167). — Die Behauptung des Verfassers von mehreren „Moralen“ ist richtig, wenn sie lediglich von der Mehrheit willkürlicher ethischer Systeme (z. B. dem System utilitaristischer, hedonischer Ethik usw.) verstanden wird, oder von bloß tatsächlichen Erscheinungsformen auf dem Gebiete menschlichen Handelns. Sie ist aber unrichtig, wenn sie von der objektiven Sittennorm verstanden werden soll, d. h. von dem, was „Moral und Sittenordnung“ in sich ist, nicht von dem, was Menschen dieser oder jener Zeit (vielleicht) als Moral bezeichnet und angesehen haben. Sie ist auch unrichtig, wenn sie die Einheit und Beständigkeit des sittlichen Bewußtseins der Menschen in Abrede stellte, auch bezüglich der obersten sittlichen Grundsätze und der ersten allgemeinen Ableitungen, die aus diesen Grundsätzen unmittelbar folgen. — Die richtige Deutung der tatsächlichen oder oft auch bloß scheinbar verschiedenen sittlichen Beurteilung konkreter Einzelhandlungen ist schon so oft gegeben worden, daß hier davon abgesehen werden kann.

H.

237. Roland-Gosselin, Bern., *La Morale de Saint Augustin* [Études Philosophiques]. 8° (250 S.) Paris 1925, Rivière. — Eigenes Wahrnehmen und gläubige Annahme der Aussagen anderer sind die Quellen, aus denen der Mensch Wahrheit und Wissen schöpft; hinzutreten muß aber die Bereitung des Herzens durch Reinheit, Liebe und Demut, weil ein krankes Auge trotz hellen Lichtes die Wahrheit nicht sehen kann. Einleitend weist der Verfasser auf diese Momente hin, die für die Methode des hl. Augustin, mit der er an die großen sittlichen Fragen herangetreten ist, kennzeichnend erscheinen. Der Inhalt des Werkes ist in drei Hauptabschnitte geteilt; der erste beschäftigt sich mit den objektiven Normen (la loi éternelle, naturelle, temporelle, la loi de grâce). Die Darlegungen über die doppelte Wirkkraft des Naturgesetzes (S. 43 ff., „les deux caractères, obligatoire et désirable, de la loi naturelle...“) sind mit feinem Verständnis geschrieben. Der zweite Abschnitt zeichnet die subjektive Seite des sittlichen Lebens, die Verwirklichung und bewußte Verletzung der sittlichen Norm durch den Menschen. Die Fülle von Fragen (psychologische Voraussetzungen sittlichen Handelns, Gewissensbildung, Einfluß der Leidenschaften usw.) faßt der Verfasser in zwei Kapitel zusammen: La volonté, La vertu. Den weitaus größten Teil des Buches umfaßt der dritte Abschnitt: Problèmes de morale sociale, in denen Gegenstände der speziellen Moral in der Auffassung des hl. Augustin zur Darstellung kommen (Lüge, Kriegführung, Selbstmord, Ehe, Ehelosigkeit, Eigentum). Die Schwierigkeiten, die die Ausführungen des heiligen Bischofs über die Lüge schon vielen geboten haben, empfindet auch der Verfasser. — Die unverhältnismäßig lange Ausführung der Eigentumslehre Augustins mag in den Angriffen und falschen Ausdeutungen ihre Ursache haben, die gerade in der heutigen Zeit seine Worte über Eigentum erfahren haben.

H.

238. Janssen, A., *La lutte contre le péril vénérien*: EphThLov 4 (1927) 29—53. — Als Mittel zur Bekämpfung der Syphilis werden aufgezählt: a) unmittelbare medizinische Verabreichungen in der Form sterilisierender Mittel; b) staatliche Maßnahmen gesetzgeberischer oder administrativer Natur, c) die Gründung und Tätigkeit internationaler Vereinigungen zur Bekämpfung der Geschlechtskrankheiten, die vor allem durch Aufklärung über die Gefahren der Ansteckung, über die Notwendigkeit und Möglichkeit einer Heilbehandlung dem Übel zuvorzukommen oder es wieder zu heben hoffen. Anschließend werden auch die ethischen und religiösen Momente genannt, die durch das wirksamste Mittel, d. i. die Erziehung zu einem reinen Leben, vor Ansteckung schützen. Die moraltheologische Untersuchung setzt sich mit den einzelnen der genannten Mittel auseinander und untersucht, was an ihnen indifferent oder positiv gut ist, und was vom sittlichen Standpunkt nicht gutgeheißen werden kann, warum und inwieweit. — Der Artikel ist lehrreich; aber er bedürfte einer Ergänzung bezüglich der nicht erwähnten mechanischen antivenerischen Mittel und bezüglich der begleitenden Wirkungen vieler chemischen Mittel, die sehr bedenklich sind und vom moraltheologischen Standpunkt nicht gering eingeschätzt werden können. H.

239. Stapper, R., *Gedanken des hl. Johannes Chrysostomus über Fragen der Sexualpädagogik*: Vierteljahrschr. f. wissensch. Pädagogik 2 (1926) 174 bis 188. — Die Darlegungen sind dem Nachlaß des verstorbenen Univ.-Prof. Dr. H. Böckenhoff entnommen; sie stellen eine Gedankenauswahl dar, die der Verstorbene selbst getroffen hatte für eine größere Arbeit über die Sexualethik des hl. Chrysostomus, und enthalten in Kürze eine vollständige christliche Sexualpädagogik. Zwei Dinge mehr grundsätzlicher Art machen die Ausführungen trotz ihrer meist skizzenhaften Kürze sehr wertvoll. 1. Die sexual-ethischen Grundsätze und Forderungen erscheinen im Zusammenhang der Gesamterziehung und Gesamtpersönlichkeit, in die sich das sittliche Verhalten der Sexuelsphäre gegenüber einfügen muß wie ein Teil in das Ganze. 2. Nirgendwo in der ganzen Darstellung findet sich jene überlaute und unberechtigte Betonung der sog. „sexuellen Aufklärung“, in deren Einschätzung und Handhabung die beiden letzten Jahrzehnte so oft ein überlegenes und gereiftes Urteil ebenso vermissen ließen, wie sittliches Takt- und Feingefühl. Man übersah, daß dort, wo am nachhaltigsten der vollen sexuellen Aufklärung das Wort geredet wurde, hygienische Gründe die entscheidenden waren. Weil man sich dort außerstande fühlte, von einer außerehelichen geschlechtlichen Betätigung abzuhalten, so wollte man wenigstens zeigen, wie sich die zu fürchtenden schweren gesundheitlichen und sozialen Schäden verhüten oder mildern lassen. — Der Weg, den die hier gebotenen Ausführungen weisen, ist reiner und wirksamer; er zielt auf sittliche Beherrschung des Geschlechtlichen und charakterfeste Enthaltbarkeit. H.

240. Buntzel, W., *Die Psychoanalyse und ihre seelsorgerliche Verwertung*. 8° (83 S.) (Praktisch-theologische Handbibliothek. Eine Sammlung von Leitfäden für die kirchliche Praxis, hrsg. von Prof. Dr. Fr. Niebergall in Marburg.) Göttingen 1926, Vandenhoeck u. Ruprecht, M 3. — Die Schrift zeigt vom Standpunkt des protestantischen Geistlichen aus, welche Hilfe und Bereicherung die Seelsorge aus der Psychoanalyse schöpfen könne. Der erste Teil ist für die Vermittlung der notwendigen Kenntnisse über Psychoanalyse bestimmt; der zweite und dritte bespricht die seelsorgliche Verwendbarkeit selbst mit besonderer Berücksichtigung der Privatbeichte und einer Anregung zu ihrer Neubelebung. B. betont, daß die Freudsche Lehre tatsächlich mit widerchristlichem Libido-Monismus verknüpft sei, meint aber, daß an sich Psychoanalyse und christliche Gedankenwelt keine unvereinbaren Gegensätze seien, daß vielmehr „erst die Auffüllung durch

christlich-religiöse Motive der Psychoanalyse ihre ganze Wirkungsmöglichkeit gebe“ (48). — Von zwei Verwertungsmöglichkeiten, die er anführt, nämlich: methodisch durchgeführte psychoanalytische Praxis in allen ihren technischen Einzelheiten, oder aber: mehr nur mittelbare Nutzung psychoanalytischer Kenntnisse und Einsichten zur Menschenbeurteilung, Schärfung des Blickes, Darbietung geeigneter Anregung und Leitung, lehnt B. die erstere für die Seelsorge ab (sie soll dem Arzt vorbehalten bleiben) und befürwortet die zweite. Das Erstrebenswerte bei schwierigen Fällen seelischer Erkrankung ist ihm ein Zusammengehen von Arzt und Seelsorger. „Aber eben Zusammenarbeit von Arzt und Geistlichen muß das Ziel bleiben und geistliche Tätigkeit des Arztes oder ärztliche Tätigkeit des Geistlichen! Zusammenarbeit freilich, die noch etwas mehr ist, als nur ein Weitergeben des Patienten aus einer Hand in die andere“ (49). — Die psychologische Bedeutung und Wirkung der Privatbeichte wird eingehend dargelegt; dabei sieht der Verfasser auch vom protestantischen Standpunkt in der Übung der Beichte keine bloß psychologische, sondern zugleich eine religiöse Handlung mit religiöser Einwirkung. Die katholische Lehre und Wertung der Beichte ist aber im Kernpunkt nicht richtig gefaßt (80). Gewiß sind auch die psychologischen Momente der Aussprache usw. wirksam; aber die eigentliche Wirkung liegt nicht auf psychologischem Gebiet. Es ist die Tatsache der Schuldtilgung, das unmittelbare Einwirken der Gnade und die durch sie bewirkte Aussöhnung mit Gott, was dem Pönitenten den Frieden des Gewissens wiedergibt. Darum kann beim Bußsakrament der Schwerpunkt niemals auf dem Gebiet des Psychologischen liegen. — Die Schrift ist im übrigen gekennzeichnet durch ruhige Sachlichkeit. Was die Bedeutung angeht, die der Verfasser der seelsorglichen Verwendbarkeit der Psychoanalyse zuerkennt, so wird diese Bedeutung vielleicht doch noch zu hoch gewertet. Denn was der Verfasser mit Recht als wertvoll und verwendbar bezeichnet, ist zum Teil nur der Systematik, nicht der Sache nach Errungenschaft der Psychoanalyse. Kindheitserlebnisse sodann haben sicher oft entscheidenden Einfluß für die spätere seelische Entwicklung und mögen im Unbewußten vielfach nachwirken; auch Träume mögen mitunter über seelische Einstellungen des Träumenden richtige Aufschlüsse geben können: die Gefahr der Verallgemeinerung liegt aber bezüglich beider sehr nahe!

H.

241. Roos, Joseph, Die Willensbildung im Rahmen des kath. Religionsunterrichtes in der Volksschule (Friedrich Manns Pädagogisches Magazin. Heft 1109. — Philosophische und pädagogische Arbeiten. Heft 16). 8° (95 S.) Langensalza 1927, Beyer & Söhne. M 1.80. — Das Buch will der Willensbildung in dem katholischen Religionsunterricht (zunächst der Volksschule) einen größeren Einfluß sichern und dazu, im Anschluß an die zeitige experimentelle Psychologie, die geeigneten Wege andeuten. Die herrschende Art ist nach dem Verfasser noch zu sehr bestimmt durch das Lernprinzip und den ihm zu Grunde liegenden überschätzten Intellektualismus. Das Arbeitsprinzip, die Selbsttätigkeit der Kinder, muß ihm deshalb ergänzend beigefügt werden. Im Anschluß an die neuesten wissenschaftlichen Veröffentlichungen werden zunächst erörtert: die psychologischen Vorbegriffe über Wille und Willensbildung; die bestimmenden Faktoren; deren Anwendung auf die religiös-sittliche Willensbildung. Es folgt ein Abschnitt über katholische Gesinnung und ihre Grundlagen. Die diesbezüglich (27 ff.) gebotene Darlegung stellt die katholische Gesinnung vielleicht in zu komplexer Form dar; es würde dem Zweck des Buches sicher förderlich sein, wenn es gelänge, eine einfachere und durchsichtigere Fassung zu finden. — Was über die Elemente der religiös-sittlichen Willenshandlung des Christen gesagt wird (34—46), stellt an den Katecheten die Anforderung eigener klarer Erkenntnis und starker sittlicher Führung. Mit Recht wird bemerkt, daß zwischen einer rein natürlichen ethischen Motivierung und der christ-

lichen ein Abgrund klapft (41). Etwas zu weitgehend ist aber die Behauptung, daß zum „christlichen“ Tugendakt nicht nur der Stand der Gnade und das Geeignetheit der Handlung zur Hinordnung auf das letzte Ziel erfordert sei, sondern außerdem noch der Vollzug der Handlung aus einem Glaubensmotiv (42). Die Sache ist jedenfalls strittig. — Die folgenden Abschnitte beschäftigen sich mit der Hervorbringung, der wirksamen Sicherstellung der beabsichtigten sittlichen Willenshandlung, und den Dauerübungen religiös-sittlicher Erziehung (Schaffung sittlicher Gewohnheiten). — Die Absicht, gesicherte Ergebnisse der fortschreitenden psychologischen Wissenschaft auch den religiös-sittlichen Aufgaben, vor allem der Erziehung dienstbar zu machen, ist berechtigt; hier wird die Schrift gute Dienste leisten. Andererseits muß dabei die Gefahr vermieden werden — m. E. ist sie vom Verfasser vermieden — die Bedeutung der Psychologie für das Gebiet des Religiös-Sittlichen zu überschätzen, sei es dem Erproben der Vergangenheit gegenüber, sei es gegenüber dem auf dem Gebiet des Glaubens und der Sitte entscheidenden Faktor der Gnade und der vor allem unter dem Einfluß der Gnade stehenden eigenen Mitwirkung. H.

242. Leclercq, J., Note sur la justice: RevNéo-scolPh 28 (1926) 269 bis 283. — Die „Bemerkung“ bezieht sich auf die folgenden Punkte: 1. Begriff und Bedeutung (rôle) der „Justitia“, 2. die iustitia „commutativa“, 3. die iustitia „generalis“, 4. die Beziehung zwischen iustitia und charitas. Das irdische Ziel des Menschen lautet, konkret gefaßt, nach dem Verfasser: Dienst am Gemeinwohl durch den einzelnen als Glied der Gemeinschaft, damit durch seine Mitwirkung Entwicklung und Entfaltung der ganzen Menschheit gefördert werde, die das Ziel der Menschheit hier auf Erden darstellt. Daß hierbei jeder einzelne in der Gesamtordnung den Platz einnehme, der ihm zukommt, ist sein „Recht“ (ce à quoi il a droit); einem jeden dieses Recht zugestehen und lassen, heißt, diese Ordnung achten, „Gerechtigkeit“ üben. — Die iustitia „commutativa“ gibt einem jeden, was ihm, als gleichgestellter anderer Persönlichkeit, streng geschuldet wird, und sichert so den „Frieden“ unter den Menschen, der die Vorbedingung für das „helfende Zusammenwirken“ (l'entraide) ist, das seinerseits den Gegenstand der iustitia „generalis“ ausmacht. „Die iustitia generalis ist die Tugend, kraft deren der Mensch sich dem Werke des Fortschrittes der Menschheit (dem „bonum commune“) widmet. . . . Darin liegt die Daseinsberechtigung (la raison d'être) für das irdische Dasein des Menschen; diesem Zweck muß man sich ganz weihen. Seinen Platz in der Gesamtordnung einnehmen, das heißt: sich hingeben an den Dienst des menschlichen Fortschrittes in Zusammenarbeit mit den andern Menschen“ (274), „daß aber ein jeder seinen Platz in dem Ganzen einnehme; die Dienste leiste, die ihm zu leisten obliegen, darin besteht die Ordnung, darin die iustitia generalis“ (ebd.). Diesem Ziel des Gemeinschaftsdienstes muß auch jede innere und äußere Betätigung des einzelnen dienen, und die Tugend, die alle andern Tugenden in diesen (pflichtmäßigen) Gemeinschaftsdienst stellt, ist wieder die Gerechtigkeit im weiteren Sinne. — Bei dem vielen Guten und Rechten, das der Artikel bringt, wird doch andererseits der Gemeinschaftsgedanke weit überspannt. Wenn auch der Mensch aus seiner Natur heraus auf die Gemeinschaft veranlagt und hingewiesen ist, so geht er doch (weder seinem Sein noch seinem Hauptziele nach) in der Gemeinschaft und im Dienste der Gemeinschaft (im l'entraide) auf. So wenig wie der einzelne in letzter Linie für den Staat da ist, so wenig für die Menschheit; auch hier gilt das Wort Leos XIII. in der Enzyklika Rerum novarum, daß die Einzelpersönlichkeit eher da ist und frühere Rechte und Ziele hat als der Staat (bzw. die Gemeinschaft). Der vom Verfasser angeführte Text aus der Summa (2, 2, q. 58, a. 5 c) sagt bei Thomas nur, daß die iustitia generalis alle andern Tugenden in ihren Dienst (ad bonum commune) nehmen kann, aber nicht, daß jeder Akt durch diese Tugend

in den Dienst des *bonum commune* genommen werden muß. — Ferner sind die eingangs gebotenen Begriffsbestimmungen in ihrem gegenseitigen Verhältnis nach Thomas so zu ordnen, daß das Grundlegende und Bestimmende das „*ius*“ und „*iustum*“ ist, nicht die „*iustitia*“; d. h. Wesen und Begriff des *ius* und *iustum* wird nicht aus der *iustitia* abgeleitet (271), sondern umgekehrt, Sinn und Inhalt der *iustitia* wird durch das „*iustum*“ und „*ius*“ umschrieben (cf. 2, 2, q. 58, a. 1, 2, 11). H.

243. Buomberger, Ferd., Katholische Grundsätze der Volkswirtschaft. 8° (IX u. 126 S.) Weggis (Schweiz) 1926, Rigi-Verlag. M 2.80; geb. 3.80. — In einer Sprache, die dem Volke verständlich, behandelt das Buch die großen sozialen Fragen. Zur Darstellung kommen: Privateigentum, Persönlichkeit, soziale Schichtung der menschlichen Gemeinschaft, Arbeiter- und Arbeitsfrage (Lohn, Arbeitszeit, Frauen- und Kinderarbeit usw.), Preisbildung, Bevölkerungsfragen u. dgl. Die Eigenart des Buches liegt darin, daß es an die einzelnen wirtschaftlichen Fragen und Erscheinungen den Maßstab katholischer Glaubens- und Sittenlehre anlegt und so auch auf tiefer liegende, seelische Quellen sozialer Mängel und Irrungen zu verweisen vermag; nicht in der Form mehr wissenschaftlicher Darbietung und Begründung, sondern in der allgemein verständlicheren des Lebens und der Erfahrung. H.

244. Keller, Franz, Aufwertung und Gewissenspflicht. (Studien zur katholischen Sozial- und Wirtschaftslehre. 2. Bd.) 8° (37 S.) Freiburg i. Br. 1926, Herder. M 1.20. — Unter Vorausschickung eines geschichtlichen Überblicks befaßt sich die Schrift mit der moraltheologischen Würdigung des Aufwertungsgesetzes vom 16. Juli 1925 und seiner Geltung im Gewissensbereich. Als entscheidendes sittliches Prinzip, an dem die Richtigkeit und Berechtigung dieses Gesetzes gemessen werden muß, bezeichnet K. den Grundsatz der *iustitia distributiva*, da es sich bei der Entwertung des Geldes und den daraus entstandenen Schäden um eine öffentliche Last und Schuld handle, für die an erster Stelle der „Staat“ einzustehen habe. Öffentliche Lasten kann und muß der Staat auf die Staatsbürger nach dem Grundsatz gerechter Lastenverteilung abwälzen, da praktisch keine andere Möglichkeit besteht. Eine gerechte Lastenverteilung wird aber vor allem durch zwei Gesichtspunkte bestimmt: durch die Trag- oder Leistungsfähigkeit der einzelnen Staatsbürger und durch die Tragfähigkeit des Staates, die ihre Grenze findet an der Notwendigkeit, das Rechts- und Wirtschaftsleben des Staates irgendwie lebens- und leistungsfähig zu erhalten, weil sonst der Allgemeinheit noch größere Lasten aufgebürdet werden müßten. Die gerechte Lastenverteilung ist also nicht nur zu bestimmen und zu beurteilen nach dem privatrechtlichen Anspruch oder der Leistungsfähigkeit des einzelnen, sondern zugleich nach der Tragfähigkeit und Lebensnotwendigkeit der Allgemeinheit, der wirtschaftlichen und rechtlichen Volksgemeinschaft. Nach Erledigung der „*Quaestio iuris*“, d. h. der Frage, welches sittliche Prinzip für die sittliche Beurteilung des Gesetzes entscheidend sei, wird die „*Quaestio facti*“ erörtert, d. h. die Frage, ob das Gesetz vom 16. Juli 1925 den Forderungen der *iustitia distributiva* entspreche. K. glaubt, diese Frage bejahen zu können. Im Gesetz selbst erblickt er offenbar nicht nur eine Regelung des Rechtsschutzes, sondern des Rechtes selbst, d. h. des materiellen Rechtsinhaltes. — K. dürfte darin Recht haben, daß die öffentlich-rechtliche Frage des Mittragenmüssens an der öffentlichen Last der Geldentwertung in das Innenverhältnis auch rein privater Schuldforderung hineinspielt; ob die *Quaestio facti* sich mit der gleichen Sicherheit im Sinne des Verfassers beantworten läßt, muß wohl einstweilen noch dahingestellt bleiben. H.

245. Nell-Breuning, O. v., „*Stat pro lege praesumptio*“: ThPr Qschr 79 (1926) 519—536. — Der Artikel betrifft das Aufwertungsgesetz und behandelt die Frage: „Können sich die einzelnen im Bereich des Ge-

wissens solange an die gesetzliche Regelung der Aufwertungsfrage halten und von einer darüber hinausgehenden Leistung absehen, bis ihnen der schlüssige Beweis geliefert wird, daß die *praesumptio in favorem legis* widerlegt ist?" Unter der Voraussetzung, daß in dem Gesetz eine Beschränkung der Rechte selbst enthalten ist, wird die Frage mit großer Bestimmtheit verneint. Verfasser verfielt aber die Ansicht, daß es sich bei dem Gesetz eben nicht um die Rechte selbst, sondern lediglich um eine *Rechtsschutzbeschränkung* handle, weil der einzige Zweck, den das Gesetz vernünftigerweise im Interesse des „*bonum commune*“ anstreben konnte und mußte, nämlich „Klarheit und Sicherheit in die private und öffentliche Wirtschaft zu bringen“, durch besagte Schutzbeschränkung völlig erreicht wird. Weil aber die Gewalt des Staates ihre Grenzen in den Erfordernissen des „*bonum commune*“ findet, zieht der Verfasser den Schluß: „Also kann das Gesetz auch die Rechtsbeschränkung gar nicht wirksam vor Gott und dem Gewissen machen; denn ein völlig zweckloser Eingriff in private Rechte . . . übersteigt ohne jeden Zweifel das rechtliche Können der Staatsgewalt.“ Praktisch und grundsätzlich scheidet damit die stattgefundene gesetzliche Regelung der Rückleistungspflicht für den Bereich des Gewissens aus, und entscheidend ist allein, „was Treu und Glauben an Aufwertung fordern“. Für dessen Bemessung aber „entscheidet nur die Lage, in der die Beteiligten aus der Inflation hervorgegangen sind. Die Auf- und Umwertung hat ja zum alleinigen Inhalt die gerechte Verteilung der Inflationsschäden zwischen den beiden Beteiligten“. Bezüglich der Natur der Verpflichtung, in besagter Weise zurückzuleisten, heißt es am Schlusse: „Die Pflicht besteht aus dem alten Schuldgrunde, also, da dieser wohl gewiß eine Rechtspflicht begründete, *ex iustitia*“. — Es dürfte den Tatsachen nicht ganz gerecht werden, daß der alleinige Zweck des Gesetzes sei, „Klarheit und Sicherheit in die Wirtschaft zu bringen; vergleiche das n. 244 über die Schrift von F. Keller Gesagte. Auch der Versuch, die Bemessung der Rückleistungshöhe lediglich auf die private Vermögenslage der beiden unmittelbar Beteiligten, wie sie nach der Inflation vorliegt, aufzubauen und ausschließlich oder fast ausschließlich nach den Grundsätzen der Verkehrsgerechtigkeit (im Gegensatz zur *iustitia distributiva*) zu beurteilen, erweckt Bedenken. Dagegen ist richtig, daß eine rein mechanische Handhabung des Aufwertungsgesetzes, eine „In Bausch- und Bogen-Lösung“ der Aufwertungsfälle ohne ernste Prüfung jedes einzelnen Falles und der mannigfaltigen sittlichen Pflichten (nicht nur der „Gerechtigkeit“), die in ihn hineinspielen können, abgelehnt werden muß. Im übrigen vergleiche Schol 1 (1926) 277 ff. — Für die Praxis hat der Seelsorgsklerus eine zuverlässige Wegweisung in den von Bischöfen veröffentlichten „Richtlinien“, deren vorsichtige und maßvolle Fassung in vorbildlicher Weise der Schwierigkeit und Verflochtenheit dieser Gewissensfrage gerecht wird.

H.

246. Rademacher, A., Religion und Leben. (223 S.) Freiburg 1926, Herder. Geb. M 6.— Viele Besprechungen haben diesem Buche wohlverdientes Lob gespendet für die reiche Fülle gütiger Lebensweisheit, die es uns schenkt, und für die Formvollendung des sprachlichen Ausdrucks, in die es sie kleidet. Doch damit dürfte man den höher zielenden Absichten des Verfassers kaum gerecht werden. Mit gewinnender Bescheidenheit „wagt“ dieser nämlich „zu hoffen“, in seinem Buche „Grundprinzipien einer Aszetik des Weltlebens gegeben“ zu haben, auf denen weiter zu bauen ein dringendes Anliegen der wissenschaftlichen Theologie der Gegenwart zu sein scheine. Der vom Verfasser bevorzugte Typ des heiligen Diesseitsmenschen habe, obschon er einen von den beiden wesensmäßig möglichen und jederzeit notwendigen Wegen darstelle, die Einheit von Religion und Leben zu gewinnen, „noch kaum eine tiefere theologische Formulierung und Begründung gefunden“. Aber nicht nur ein großes Ver-

säumnis nach dieser Seite, sondern auch ein bedauerliches Übermaß nach der andern glaubt der Verfasser feststellen zu müssen. „Viele unserer Aszetiker dürften sich in ihren Auslassungen über die Welt nicht auf Jesus berufen.“ Ja, um die richtige Einschätzung der „Welt“ und um den Erweis dieser Richtigkeit durch Berufung auf Jesus, darum geht die ganze Frage, deren Bedeutung und Schwierigkeit der Verfasser so eingehend dargetan hat. Und nun möchten wir statt aller Kritik am vorliegenden Buche den Verfasser bitten, in einem weiteren Werke seine Ausführungen nach dieser Richtung hin zu begründen. Gewisse Ansätze einer solchen Berufung auf Jesus hat er ja schon geboten; aber wir wären dankbar für einen tieferen Ausbau dieser „Grundprinzipien einer Aszetik des Weltlebens“. Aus zahlreichen Stellen der neustamentlichen Schriften ließe sich ein klarer Begriff „Welt“ entwickeln, der zugleich das alles entscheidende Werturteil der menschengewordenen Wahrheit in sich schließt.

Rembold.

247. Poschmann, Dr. Bernard, Grundlagen und Geisteshaltung der katholischen Frömmigkeit (Der katholische Gedanke XV. Bd.) 8° (150 S.) München 1925, Oratoriumsverlag. M 3.50. — P. bietet im ersten Teil die philosophisch-theologische Grundlage der katholischen Frömmigkeit: natürliche Theologie, Christologie, Ecclesiologie, unter Hervorhebung dessen, was den Bedürfnissen der Zeit besonders entspricht: Transzendenz und Immanenz Gottes, Gottheit und Mittlerschaft Christi, Heilsnotwendigkeit der Kirche und ihre enge Beziehung zu Christus. Im zweiten legt er die Frömmigkeit selbst dar, nach ihren wesentlichen Betätigungen: Glaube, Hoffnung, Liebe und den zeitgemäßen Anwendungen: Glaubenskenntnis, -übung, -schutz, katholische Lohnlehre und Heilsgewißheit, Wesen und Gefühl der Liebe, Mystik und Nächstenliebe. — Das Buch kann man als einen aszetischen Katechismus für Gebildete bezeichnen. Sowohl die dogmatische Grundlage wie auch die Beschränkung aufs Wesentliche machen es wertvoll. Sehr gut wird die Übernatürlichkeit der katholischen Religiosität betont und das spezifisch Katholische gegen moderne Strömungen verteidigt und in seiner innern Schönheit dargestellt. Der gediegene Inhalt wird in angenehm lesbarer Form geboten.

v. Frentz.

248. Keusch, P. Dr. Karl, C. Ss. R., Die Aszetik des hl. Alfons Maria von Liguori im Lichte der Lehre vom geistlichen Leben in alter und neuer Zeit. 2. u. 3. Auflage. gr. 8° (XXXIX u. 407 S.) Paderborn 1926, Bonifaciusdruckerei. M 9.60. — In der kirchlichen Wissenschaft ist der hl. Alfons vor allem als Moralist bekannt. Seine aszetischen Schriften sind in viel weitere Kreise gedrungen und gewinnen ihm immer neue Verehrer. Darum ist eine wissenschaftliche Monographie über ihn sehr willkommen und die Belobigung durch ein päpstliches Schreiben zu begrüßen. — K. erforscht zuerst die Quellen, aus denen Alfons geschöpft hat. Dann entwickelt er seine Lehre im Anschluß an die „drei Wege“, und arbeitet gut seine Eigenart heraus: Betonung der Liebe und des Affektiven überhaupt, des Heilandskults und der Marienverehrung u. a. Endlich vergleicht er Alfonsens Lehre mit der des Mittelalters und mit der der großen Lehrer der gleichen Epoche: Franz von Sales, Ignatius von Loyola und Vinzenz von Paul. Inhaltliche Mängel, die gerade in diesem Teil sich fanden, hat die zweite Auflage ausgemerzt. Eine neue hätte hauptsächlich formelle zu bessern, den gelegentlich zu rhetorischen Stil und die zu weiten Digressionen.

v. F.

249. Schuck, Dr. Johannes, Das Hohe Lied des hl. Bernhard von Clairvaux. Dokumente zur mittelalterlichen Christus- und Brautmystik (in der Sammlung: Dokumente der Religion). 8° (133 S.) Paderborn 1926, Schöningh. Geb. M 3.— Die Predigten oder besser Konferenzen des hl. Bernhard über das Hohe Lied, die er als Abt an seine Mitbrüder gehalten hat, entsprechen weder unserer Auffassung von wissenschaftlicher

und systematischer Exegese noch von zielstrebig aufbauender geistlicher Beredsamkeit. Dafür haben sie andere Vorzüge, die ihnen den ersten Platz in der Canticaliteratur verschafft haben und wohl für immer bewahren. Es sind die Tiefe seines theologischen Wissens, der Reichtum seiner Schriftkenntnis, seine Lebenserfahrung und Herzenskunde, besonders aber sein eigenes religiöses Leben, das in seiner ganzen Zartheit und Kraft mit einzigartiger Natürlichkeit überall durchbricht. — Von den 86 Predigten, die nur das erste Viertel des Hohen Liedes erklären, gibt Sch. eine kleine Auswahl als Probe bernhardinischer Christus- und Gottesmystik. Sie ist glücklich getroffen und gibt einen guten Einblick in Bernhards Eigenart. Wenn man etwas wünschen möchte, wäre es gelegentlich eine etwas glattere Übersetzung — allerdings bei der lebendigen Sprache Bernhards keine Kleinigkeit — und vor jeder Predigt eine kurze Einführung in die frühcholastische Terminologie und in die Gedanken des Heiligen, daß dem Leser nicht nur Genuß, sondern auch die volle seelische Bereicherung werde. v. F.

250. Grabmann, Martin, Die Kulturwerte der deutschen Mystik des Mittelalters. 8° (63 S.) Augsburg 1923, Filser. — Um ein wirkliches Verständnis der Kulturelemente der deutschen Mystik des Mittelalters zu vermitteln, bietet Gr. zunächst die geschichtliche Entwicklung dieser Mystik in ihren innern und äußern Zusammenhängen. — Von den Kulturwerten selbst werden an erster Stelle die religiös-christlichen erörtert nach der metaphysischen, psychologischen und ethisch-sozialen Seite. Es sind die großen spekulativen Gedanken und Zusammenhänge der katholischen Glaubenslehre, in die die deutsche Mystik sich versenkte (21 ff.); es ist eine zarte, innerliche und gemütvollte Auffassung des Verhältnisses der minnenden Seele zu Gott, die sich hier kundtut (28 ff.); es ist die Forderung persönlicher Heiligung und hingebender Nächstenliebe, die erhoben wird (34 ff.). Dies reiche mystische Leben ist zugleich innig verwachsen mit den Kulturwerten deutscher Art (41 ff.), mit deutschem Denken und Fühlen, deutscher Sprachweise, deutschem Heimat- und Naturgefühl, deutschem Kunstschaffen. — Aus der Schrift spricht zugleich Wissen und Gemüt; so findet sie ungeschwer den Weg zu Geist und Herz und lehrt die Schätze der großen katholischen Vergangenheit deutscher Innenkultur hochhalten. Hürth.