

Aufsätze und Bücher

1. Fundamentaltheologie

350. Straubinger, H., Die Stellung der Apogetik zum Okkultismus: ThGl 19 (1927) 163—178. — Der Aufsatz behandelt die okkulten Phänomene, die mit den biblischen Wundern einige Ähnlichkeit haben. In der heiß umstrittenen Tatsachenfrage empfiehlt St. Neutralität zwischen den beiden Gruppen der Glaubenden und der Skeptiker, sowie Unterscheidung zwischen „übernatürlichen“ (von guten Geistern gewirkten) und okkulten Vorkommnissen (163 f.). Von den Deutungsversuchen ist die Betrugshypothese weitgehend berechtigt, zumal bezüglich des Spiritismus, erklärt aber nicht alles (165 ff.). Die Telepathie, gefaßt als Verkehr von Unterbewußtsein zu Unterbewußtsein, gehört als solche dem Forschungsgebiet der Psychologie an und versagt, wenn sie zur Erklärung physikalischer Vorgänge herangezogen wird (167 ff.). Die animistische Theorie ist, soweit sie ein „überindividuelles seelisches Prinzip“ annimmt, unannehmbar, kann aber vielleicht dahin abgeändert werden, daß die Seele „in Zuständen höchst loser Gebundenheit an den Leib ihren Aktionsradius über diesen hinaus erweitert“, zumal in der Todesstunde (174). Die spiritistische Theorie, die das Eingreifen verstorbener Menschen annimmt, ist nicht unmöglich; auch kann das Wirken guter und böser Geister unterschieden werden (175 f.). Die Apogetik wird sich auf keine Deutung einseitig und ausschließlich festlegen dürfen. Der Schluß faßt kurz den Unterschied zwischen okkulten Erscheinungen und den biblischen Wundern, zumal den Wundern und Weissagungen Jesu, zusammen. „Ihre Einzigartigkeit tritt gegenüber den okkulten Phänomenen nur noch deutlicher in die Erscheinung“ (178). Dieckmann.

351. Preisker, H., Zum Streit um die Geniza-Texte der jüdischen Gemeinde des Neuen Bundes in Damaskus: ThStudKrit 98/99 (1926) 295 bis 318. — Nach einer Übersicht über die seither vorgetragenen, teilweise sehr voneinander abweichenden Ansichten (Schechter, Bousset, Grefßmann, E. Meyer, Bertholet, Ginzberg, Staerk, Margoliouth) versucht P. nach den für das Schriftstück charakteristischen Sabbats-, Reinheits- und Ehegesetzen die geschichtlichen Verhältnisse, die es schildert und voraussetzt (301 ff.), und die Entstehungszeit (307 ff.) festzustellen. Nach P. ist in ihm von vier Personen die Rede: einem Gesetzeslehrer in Jerusalem (zur Zeit des Herodes), dem Gründer der Gemeinde (in Damaskus), dem „Lehrer der Gerechtigkeit“ (Elias redivivus, der um 6 n. Chr. die Gemeinde zusammenhielt und von der Rückwanderung abhielt), und dem sehnlichst erwarteten Messias. Die Sekte gehöre zur strengsten pharisäischen Richtung, gegen Herodes, die Sadduzäer und die weniger strengen Pharisäer. Das Fragment, niedergeschrieben zwischen 6 und 70 n. Chr., sei für die Kenntnis der Umwelt des Urchristentums von Bedeutung. D.

352. Haack, Ist die Theologie „die Wissenschaft von Gott?“: NKirchl Z 37 (1926) 377—392. — Gegen K. Barth bestimmt H. die Theologie als „die Wissenschaft vom Christentum als der Religion der Offenbarung im Sinne der Kirche als seiner wesentlichen Existenzform auf Erden“ (391). Sie ist positive, selbständige (385), vom Geist des christlichen Glaubens durchdrungene (386 f.), kirchliche (387 f.), wahre (388 ff.) Wissenschaft, vom Glauben verschieden (391 f.). D.

353. Graber, O., Im Kampfe um Christus. Eine Überprüfung der Angriffe des Professors Arthur Drews gegen die geschichtliche Existenz

Jesu. 8° (VIII u. 230 S.) Graz 1927, Moser. *M* 10.— 354. Bultmann, R., Jesus (Die Unsterblichen I). 8° (204 S.) Berlin 1926, Deutsche Bibliothek. *M* 3.—; geb. *M* 4.— Die Geschichtlichkeit Jesu kann nicht Gegenstand ernster wissenschaftlicher Erörterung sein; das hat, soweit es noch nötig war, die Auseinandersetzung mit Drews' Christumythe gezeigt. Dabei bleibt die Tatsache bestehen, daß die Bücher Drews' und anderer (Brandes, Couchoud; vgl. Schol 1 [1926] 291) zahlreiche Leser finden, die nicht in der Lage sind, die in ihnen mit wissenschaftlichen Ansprüchen vorgebrachten Schwierigkeiten bzw. Beweise selbständig zu beurteilen. Ihnen zu helfen und das der Aufklärung dienende Material bereitzustellen, ist ein wissenschaftliches Verdienst. G. nahm die entsagungsvolle Arbeit auf sich, in fast zu sorgsamem, den wahllos zusammengerafften Beweisen Drews' geduldig folgender Untersuchung deren gänzliche Haltlosigkeit nachzuweisen. Der I. Teil (1—133) wendet sich gegen die Angriffe Drews', die den Quellen des Lebens Jesu geschichtliche Wahrheit absprechen; dabei kommen so ziemlich alle Schwierigkeiten zur Sprache, die gemeinhin gegen die Evangelien und andere Bücher des N. T. erhoben werden. Die Darlegung der Beweise Drews' (im II. Teil; 134 ff.) genügt fast als Widerlegung, die aber noch eigens hinzugefügt wird (im III. Teil; 159 ff.); hingewiesen sei besonders auf die Beleuchtung der religionsgeschichtlichen (171 ff.) und astralmythologischen (212 ff.) Beweise Drews'. — „Zwar ist der Zweifel, ob Jesus wirklich existiert hat, unbegründet und keines Wortes der Widerlegung wert“, urteilt Bultmann (16); aber außer dieser Tatsache ist nach ihm kaum etwas sicher. Wir können „vom Leben und von der Persönlichkeit Jesu so gut wie nichts mehr wissen . . .“, da die christlichen Quellen sich dafür nicht interessiert haben . . .“ (12). Vielleicht gehörte er zur Sekte des Täufers (26); er trat als Rabbi (56) und als Prophet auf, hat sich aber nicht für den Messias gehalten (12). Da aber die an ihn anschließende Bewegung messianisch war, kann es „kaum zweifelhaft sein, daß Jesus wie andere Auführer als messianischer Prophet am Kreuze starb“ (27), nachdem er, das Kommen der Gottesherrschaft als bevorstehend erwartend, mit seinen Jüngern den Tempel besetzt hatte (29 f.). B. will Jesu Lehre darlegen, soweit das die von ihm angenommene, in den Quellen zum Ausdruck kommende, Gemeindegemeinschaft zuläßt. Nach ihm sind beide Schichten, die ethische wie die eschatologische, auf Jesus zurückzuführen; B.s Bemühungen, sie einheitlich in und aus der Grundauffassung Jesu (der Wille Gottes) zu begründen, gibt seinem Buch einen stark spekulativen Einschlag. An Einzelheiten sei vermerkt: „Sittlichkeit“ in unserem Sinne kannte Jesus nicht (81), ebensowenig Askese (92 f.), Erbsünde (95), Sakramente (140), Mystik (141 f.). Von seinem Tode, seiner Auferstehung und ihrer Heilsbedeutung hat er nie geredet (196). Die Vergebung der Sünden hat er den Menschen verkündet und gesichert „im Worte“ (199). „Ob sein Wort Wahrheit ist, ob er von Gott gesandt ist, — das ist die Entscheidung, in die der Hörer gestellt ist, und es bleibt bei Jesu Wort: ‚Heil dem, der nicht Anstoß nimmt an mir!‘“ (200). Das ist der kraftlose, enttäuschende Schluß.

D.

355. Fascher, E., Προφητης. Eine sprach- und religionsgeschichtliche Untersuchung. 8° (IV u. 228 S.) Gießen 1927, Töpelmann. *M* 10.—; geb. *M* 12.— Die grammatische und begriffliche Deutung des Wortes ergibt als ursprünglichen Sinn: „Sprecher, Verkünder“ (6), die Statistik einen sehr seltenen Gebrauch in der klassischen griechischen Literatur (8 ff.). Die sprachgeschichtliche Einzeluntersuchung bestätigt die begriffliche Deutung (vgl. die Zusammenfassung 51 ff.); die religionsgeschichtliche Ergänzung betont den Unterschied zwischen griechischer Mantik und dem echten Prophetentum Israels (54 ff.). Die Natur des ägyptischen Priestertitels, als dessen Übersetzung das Wort Prophet auftritt, läßt sich nicht klar erkennen, kann aber mit dem griechischen Prophet nicht verglichen werden

(76—101). In der alexandrinischen Übersetzung des A. T. wird Prophet für das Hebräische „nabi“ gebraucht, das aber einen dreifachen Sinn hatte: Seher, ein ekstatischer Prophet, ein fester Stand als Orakelprophet von Beruf. Aus diesen Elementen entwickelte sich ein besonderes Nabitum, das (1) auf Berufung beruht; (2) Kündler Jahwes ist; (3) in der Öffentlichkeit wirkt als religiös-sittliche Predigt; es macht Jahwe zum alleinigen Herrscher (150 ff.). Philo hat auf den Prophetenbegriff des N. T. nicht eingewirkt (152 ff.). Josephus berichtet von jüdischen Sehern und Falschpropheten (161 ff.). Im N. T. (166—190), dessen Prophetenbegriff wurzelhaft im A. T. liegt, bedeutet προειπεῖν „vorhersagen“, προφητεῖν „weissagen“ und „in prophetischer Begeisterung reden“ (170), προφητεία „Weissagung“ und in einem weiteren Sinn, als Gabe: prophetische Enthüllung und Belehrung (170 f.; vgl. 168), προφήτης den Propheten des A. T. (171 f.). Johannes der Täufer ist Prophet (174 ff.); Jesus will nach den Synoptikern Prophet sein und wird vom Volk dafür gehalten (176 ff.), nach Johannes (178 ff.) ist er „der“ Prophet; Johannes der Täufer wird zum bloßen Zeugen Jesu (180 ff.; vgl. 208 f.). Neben den Propheten des Urchristentums (182 ff.) gab es Pseudopropheten, gegen die sich die Didache und der „Hirt“ des Hermas wenden (187 ff.). Von außerchristlichen Propheten werden behandelt Simon Magus (190 ff.), Markos (197 ff.), Apollonios von Tyana (199 ff.), Alexander von Abunoteichos, Peregrinus Proteus (203 ff.), als Götzen (207). Die Apologeten und Kirchenväter standen im Kampfe für die Propheten des A. T. als Kündler Christi gegen Juden und Heiden (Justin 212 ff.; Irenäus 214 f.) und gegen heidnische Mantik (216 ff.). In der Kirche erlosch die Prophetie gegen Ende des 2. Jahrhunderts — Montanus war kein wirklich ekstatischer Prophet (222 f.) —, nachdem sie alle andern „Offenbarungen“ niedrigerungen hatte (224). Die Propheten des A. T. haben alle andern überlebt; ihre Bedeutung besteht darin, „daß sie als die Kündler des einen Gottes die Vorboten dessen sind, der als ‚das Wort‘ zu uns gesprochen hat, und nun mit ihm weiterleben, selbst die urchristliche und jede weitere prophetische Bewegung überdauernd“ (224). — Diese Worte bilden den Schluß des für die Theologie wertvollen Buches, das äußerst inhalt- und aufschlußreich, übersichtlich das Ergebnis methodischer und mühsamer Arbeit zusammenfaßt. Das Urteil ist im ganzen vorsichtig und zurückhaltend. Der theologische Standpunkt kommt störend zum Ausdruck besonders in der Beurteilung des Johannesevangeliums (178 ff.). D.

356. Seng, H., Die Heilungen Jesu in medizinischer Beleuchtung (Arzt und Seelsorger 4)². 8^o (23 S.) Schwerin 1926, F. Bahn. M 0.90. — Die grundsätzlichen Erörterungen nehmen einen großen Teil des Schriftchens in Anspruch: Der Mensch muß als Ganzes, als Leib-Seele-Wesen gefaßt werden (5 ff.), das in die Welt als in eine „geistige Einheit“ hineingestellt und vom „geistigen Weltgrund“ in seinem Handeln determiniert ist (12). Abweichung von der so gestellten Forderung muß entweder durch Umkehr beseitigt werden oder zur Krankheit führen (Geisteskrankheiten, Neurosen, allgemeine psychische Erkrankungen; 12 f.). Jede Zeit hat ihre besondere Not, an der die Einzelnen durch Erleben teilhaben; Heilung bringen die großen Führer der Menschheit (15). Ein solcher war Jesus, „Träger eines neuen Ideals“, dem die Zeit entgegenkam, indem sie eine Anzahl Seelen „zur suggestiven Empfänglichkeit für dieses Ideal“ reif machte, unter ihnen auch psychisch Erkrankte. Dazu gehören (1) die Besessenen (vgl. Mark. 3, 11; Luk. 4, 40); ferner (2) „Fälle mit körperlichen Symptomen“ wie der Gichtbrüchige (Mark. 2, 3), für dessen Heilung die sündenvergebenden Worte Jesu ausschlaggebend waren, der also psychisch krank war. Da Jesus anderen Kranken gegenüber (Blinden, Stummen, Tauben) sich ähnlich verhält, „traf die Einwirkung auf die Kranken zunächst die Psyche“ (17). Die verdorrte Hand (Mark. 3, 1), der Blutfluß (Mark. 5, 25), der Aussatz (nicht Lepra, sondern vielleicht „Hautveränderungen unter psychischem

Einfluß“; 18) gehören in die gleiche Klasse (18). Der Mark. 9, 17 erzählte Fall von Besessenheit ist Epilepsie, die psychisch behandelt werden kann (20). Die „Toten“, die zum Leben erweckt wurden, waren nicht wirklich gestorben, sondern „im Zustande völliger Reaktionslosigkeit“ (22); wie weit da uns unbekannte Kräfte mitwirkten, wissen wir nicht. Die Joh. 8 erzählte Blindenheilung ist „medizinisch nicht aufklärbar“ (19), ebensowenig die Erweckung des Lazarus (22) und die Fernheilungen (23). Das entscheidende Wort in der Frage aber hat die Religion. — Eine Ergänzung von theologischer Seite wird in Aussicht gestellt („Vorbemerkung“ des Herausgebers C. Schweitzer).
D.

357. Fascher, E., Die Auferstehung Jesu und ihr Verhältnis zur urchristlichen Verkündigung: ZThWiss 26 (1927) 1—26. — Einleitend stellt F. eine Wandlung der Anschauungen fest: Abkehr von der psychologischen Deutung des Auferstehungserlebnisses (vgl. Stange, Barth, Otto, die Vertreter der formgeschichtlichen Methode: Albertz, Bickermann, Lyder Brun; über diese vgl. Schol 1 [1926] 379 ff.), die aber eine neue Deutung vermischen läßt. F. will die Wirkungen des Erlebnisses darstellen und zwar bezüglich Mission und Verkündigung. I. Die christliche Mission ist mit der Auferstehung gegeben, insofern der Missionsbefehl vom Erstandenen erging (5 ff.), der verschieden ist von der (Matth. 10 berichteten) Sendung der Jünger durch Jesus, die als geschichtlich anzusehen ist (6 ff.); denn diese betraf das „Reich Gottes“, die Mission des Erstandenen verkündete Jesu Person, als „Kultheros“ (8 f.); jetzt erst wurden die „Jünger“ zu „Aposteln“ (9 f.). — II. In der Gesamtverkündigung wird die Auferstehung Jesu stark betont, sowohl in den Reden der Apg. (10 ff.) wie in den Briefen Paulus' (13 ff.), als Grundlage des Glaubens. — III. In den Erörterungen, die die Auferstehungspredigt hervorruft, bedeuten die Reden Paulus' in Athen und vor dem Synedrium in Jerusalem einen Mißerfolg (19); für Thessalonich (1 Thess. 4, 13 ff.) und Korinth (1 Kor. 15; 2 Kor. 5) stellt Paulus die Beziehung her zur allgemeinen Auferstehung der Toten (20 ff.). Die Antwort auf das Wie, der „Pneumaleib“, sei „ein Kompromiß zwischen jüdischer und griechischer Vorstellung“ (23), etwas ganz neues, das auch in 2 Kor. 5 nicht geklärt, sondern eher verdunkelt werde, „der tragische Zwiespalt des hellenistischen Juden Paulus“ (24). Also melden die Quellen von verschiedenen, feineren und gröberen Ausdrücken des Bewußtseins, daß Jesus lebe; aber sie vermitteln keine Geschichte (25 f.).
D.

358. Hentrich, W., Sohms Theorie einer „charismatischen“ Organisation der Urkirche: Wissen und Glauben 24 (1927) 77—88. — 359. Dieckmann, H., Die Beurteilung der Theorie Sohms. Ebd. 129—144. — Der realistischen (demokratischen) Auffassung der Kirche stellte Sohm eine idealistische gegenüber, die von dem aprioristischen Satz ausgeht: Kirche und Recht sind begrifflich unvereinbare Größen. An Stelle des Rechtes tritt das gottgegebene Charisma. Hierarchie und göttliches Kirchenrecht sind ebenso ausgeschlossen wie irgend eine menschliche Rechtsform, die sich nur im Widerspruch mit dem Wesen der Urkirche bilden konnte. Hentrich bringt eine gute Kritik dieser, wie der zweite Aufsatz nachweist, im Vordringen begriffenen Theorie. Die katholischen Forscher allerdings lehnen sie ab (129 ff.). Protestantische Theologen sind mit Sohm einig in der Ablehnung des göttlichen Kirchenrechts (134 ff.), betonen aber mehr als bisher den charismatischen Einschlag im Leben der Urkirche (Harnack, Bürckstümmer, v. Soden, Spörri, Lohmeyer, Bugge; vgl. auch Wagenmann [unten Nr. 369] und K. L. Schmidt [oben N. 358]). Den Abschluß bilden die Ansichten der Juristen. Die Übersicht kommt zum Ergebnis, daß selbst Sohms Verteidiger zwei wesentliche Fehler der Theorie anerkennen: (1) den angeblichen Abfall vom wahren Begriff der Kirche knapp 60 Jahre nach dem Tode Jesu; (2) das Axiom, Kirche und Recht

ständen in begrifflichem Widerspruch; denn sie geben menschliche Rechtsbildung als der Kirche zukommend zu (144). — Mit dem Buche Sohms „Das altkatholische Kirchenrecht und das Dekret Gratians“ (München 1918) setzt sich eingehend auseinander F. Gillmann, Einteilung und System des Gratianischen Dekrets nach den alten Dekretglossatoren bis Johann Teutonicus einschließlich (ArchKathKR 106 [1926] 472—574). D.

360. Völlmecke, A. M., Eine exegetische Studie zu Gal. 2, 11: Jahrbuch von St. Gabriel 3 (1926) 31—75. — Der erneute Versuch, zwischen einem sonst unbekanntem Kephäs, dem Paulus nach Gal. 2, 11 widerstand, und dem Apostel Kephäs-Petrus zu scheiden, dürfte kaum viel Zustimmung finden. V. untersucht in vorliegendem Aufsatz die exegetischen Beweise, die bisher für die Identität vorgebracht wurden (39 ff.) und kommt zum Schlusse, daß keiner die Probe bestehe; keine der angeführten Stellen sei zwingend (75). Im letzten Band des Jahrbuchs hatte er die von der Apost. Kirchenordnung, dem „Apostolischen Sendschreiben“ und Klemens von Alexandrien vertretene Sondermeinung als allein wahre alte Überlieferung zu erweisen gesucht (vgl. Schol. 1 [1926] 295 f.). — Die Bedenken richten sich sowohl gegen diesen ersten geschichtlichen Teil, der die Bedeutung der Zeugen weit überschätzt, als auch gegen die exegetischen Ausführungen. Es ist nicht anzunehmen, daß zwei Christen (Jünger Jesu?) den ungebrauchlichen Namen Kephäs, dessen Bedeutsamkeit (Joh. 1, 42), Ursprung und Sinn (Matth. 16, 16 ff.) in den Evangelien eigens erklärt wird, getragen haben. Ferner dürfte die von V. gebrachte Auslegung des Galaterbriefes dessen Absichten und Gedankenfolge kaum gerecht werden. Die Folgerungen, zu denen die Aufstellung drängt, empfehlen diese ebensowenig; erwähnt seien die Unterscheidung von Jakobus dem Zebedäiden (Gal. 1, 19) und einem andern, der nicht Apostel war (Gal. 2, 9 12); Kephäs sei bei Paulus in 1 Kor. wie in Gal. nicht der Apostel Petrus (63 ff.); Gal. 1, 18 sei die Lesart „Petrus“ statt „Kephäs“ vorzuziehen (35 f. 73); Simon bei Luk. 24, 33 ff. sei nicht Petrus (70 ff.). D.

361. Valpertz, L., Kirchenbann und Kirchenmitgliedschaft: ThGl 19 (1927) 254—258. — „Man wird dem Wesen der Exkommunikation nicht gerecht, wenn man in ihr den Ausschluß aus der Kirche sieht“ (254), weder nach dem Wortlaut des kirchlichen Gesetzbuches, noch nach der Eigenart des Bannes als Besserungsstrafe (256 f.). Die Form der feierlichen Verhängung (des „Anathems“) ist kein Gegenbeweis (257 f.). D.

362. Caspar, E., Die älteste römische Bischofsliste. Kritische Studien zum Formproblem des Eusebianischen Kanons sowie zur Geschichte der ältesten Bischofslisten und ihrer Entstehung aus apostolischen Sukzessionsreihen (Schriften der Königsberger Gel. Ges. II 4). 8^o (VIII u. 258 S.). Berlin 1926, Deutsche Verlagsgesellschaft f. Politik u. Geschichte. Brosch. M 30.— 363. Ders., Primatus Petri. Eine philologisch-historische Untersuchung über die Ursprünge der Primatslehre: Zeitschr. d. Savigny-Stiftung f. Rechtsgeschichte 47 (1927) 253—331. — Über das von C. in der Festgabe P. Kehr gebotene Ergebnis der Untersuchung wurde schon berichtet (Schol. 1 [1926] 605 f.). Hier sei kurz Weg und Gang der Arbeit gezeichnet. Ausgangspunkt ist das „Formproblem“ des eusebianischen Anon., d. h. die Aufgabe, dessen ursprüngliches Bild „mit der doppelseitigen Anordnung je eines spatium historicum für heilige und profane Geschichte in einem festen, nach bestimmten Regeln Zeile für Zeile jahresweise fortschreitenden Rahmen, aber mit autonomer, nicht an die Jahreszeilen des Rahmens gebundener Zeilenführung der Notizen“ (74) aus der „Verunstaltung des Hieronymus“ zurückzugewinnen (67 ff.). Die Listentechnik der frühchristlichen Chronographen, die von den heidnischen (alexandrinischen) Vorgängern gelernt haben (87 ff.), ergibt eine Entwicklung von bloßer Namenliste zu bezifferten Regierungslisten, wobei die Gesamtsumme der gegebenen Zeiträume mehr oder minder schematisch unter die einzelnen Namen auf-

geteilt wurde (118). Diese Entwicklung zeigen die von Eusebius mitgeteilten Bischofslisten der Kirchen von Jerusalem (121 ff.), Antiochien (133 ff.) und Alexandrien (144 ff.). Schwieriger ist sie für Rom aufzuweisen (159 ff.). Aber auch hier kennen die ältesten Zeugen, Irenäus und Hippolyt, nur „eine unbezifferte Namenliste“ (169); Julius Africanus habe diese Namen in sein Olympiadschema eingetragen (181; über die weitere Entwicklung vgl. die Übersichtstafel S. 221). Diese ursprüngliche Liste war keine (historische) Bischofsliste, sondern (dogmatische) Traditionsliste (der apostolischen Sukzession; 222 ff.). Das zeigen die Ketzersynchronismen (gegen Harnack; 222 ff.). Erst im 4. Jahrhundert (Eusebius) habe der Begriff *διαδοχή* eine Sinnumdeutung erfahren zu „Bischofsliste“ (230 ff.); daraus erklären sich die Dunkelheiten des Hegesippuszeugnisses (235 ff.) und die Zählung „von den Aposteln her“, die Petrus und Paulus ausschließt (237); es war „apostolische Sukzessionsreihe“ mit „dynamischem“ Charakter (239). Da somit der bisherige Anstoß (Bezifferung, Bischofsliste) behoben ist, besteht kein Grund, an der Geschichtlichkeit der römischen Namen zu zweifeln (247 ff.); sie ist erwachsen im Kampfe gegen die Ketzler. Aus der apostolischen Sukzessionsreihe erwuchs dann, in Rom früher als anderswo (als z. B. in Alexandrien; 251), der Begriff des bischöflichen Amtes, als Trägers der Tradition. — Die zweite Arbeit C.s will die Frage lösen: „wann, wo und an welcher Stelle des historisch erkennbaren Entwicklungsprozesses eines Primats des römischen Bischofs das Matthäuswort (16, 18 f.) in den Quellen auftaucht, klar herausgestellt und für das Gesamtproblem fruchtbar gemacht worden ist“ (253 f.). Die bisher geltend gemachte Stelle bei Tertullian, *De pud.* 21, wird als unbeweisend abgelehnt (254—277); Cyprian ist entscheidend gewesen (277—323) und zwar durch die zweite, im Jahre 251 für Rom geschriebene Fassung *De unitate c. 4* (deren Echtheit C. mit Chapman vertritt; 296 ff.). Dort finden sich die Ausdrücke „*cathedra Petri*“ und „*primatus*“, nicht zwar im Sinne „einer Stellvertreterchaft des Petrus und seiner Nachfolger auf der römischen *cathedra* für Christus“, sondern „eines *primus inter pares*“ (301). Durch Übernahme eines „älteren römischen Gedankens“ (Irenäus; 306) vom Vorranganspruch der römischen Kirche habe Cyprian dem eigenen Gedankengang ein fremdes, „uncyprianisches“ und „anticyprisches Element“ unorganisch eingefügt (307) und so gegen seine Absicht „mit dem Zauberwort *cathedra Petri* die Idee des römischen Primats über die gesamte Kirche entfesselt“ (309), deren Macht sich im Ketzertaufstreit gegen ihn wandte. Gewiß bestritt er im Jahre 255 Stephan gegenüber, der das Argument von Cyprian übernommen habe, daß aus Matth. 16 eine Gehorsamsforderung ableitbar sei (*Ep.* 71, 3; 316 ff.); aber er „konnte eine Berufung Stephans auf Matth. 16, 18 19 nicht direkt anfechten und hat es nicht getan“ (315). So ward Cyprian „der Wegbereiter wider Willen für den Primat“ (323). Damit ist auch die Frage beantwortet, welche Rolle Rom in der Entwicklungsgeschichte des Primatsgedankens zukommt (323—330): lediglich „der Mut der Konsequenz“, der „blitzartige Zugriff im Ausnützen günstiger Gelegenheiten“ (324); so Stephan, so später (324 ff.). Es ergibt sich: gegen die protestantische Forschung, daß Matth. 16 nicht für die Zwecke des römischen Primats gefälscht ist (330); gegen die Katholiken, daß deren Deutung nicht mit Evidenz aus der Stelle folgt. „Ein entscheidender Beweis gegen den Wahrheitsgehalt der Primatslehre kann . . . nur geführt werden, wenn sich die Echtheit von Matth. 16, 18 19 als Herrenwort widerlegen oder ein völlig anderer Sinn der Petrusverheißung als der ursprüngliche im Munde Jesu erweisen läßt“ (331). — Beide Arbeiten zeigen den gründlichen, sorgfältig abwägenden und besonnenen Forscher, der aber der Gefahr allzuweitgehender Analyse und Systematik erlegen ist. Er zerreißt Zusammenhänge, die geschichtlich gegeben sind. Nur so konnte er u. a. die Scheidung zwischen apostolischen Sukzessions- und Bischofslisten durchführen, gegen

das einhellige Zeugnis des Altertums, demgemäß die Apostel nicht bloß die Lehre, sondern die gesamte Verwaltung der Kirchen den Bischöfen als ihren Nachfolgern anvertraut haben. Ähnlich isoliert der II. Beitrag allzusehr die Ausdrücke *cathedra Petri* und *primatus*. Die aus seiner Darstellung sich ergebende psychologische Deutung Cyprians und das unbefriedigende Urteil über Matth. 16 mußten zur Vorsicht mahnen. Eine Überprüfung des gesamten Materials, sowohl was den Primat der römischen Kirche als auch die Verwertung von Matth. 16 betrifft, wäre wünschenswert gewesen.

364. Klauser, Th., Der Ursprung des Festes Petri Stuhlfeier am 22. Februar: EphLiturg 41 (1927) 40—57 127—136. — 365. Lietzmann, H., Petrus und Paulus in Rom. Liturgische und archäologische Studien. Zweite, neubearbeitete Auflage. Mit 13 Tafeln. 8° (VIII u. 316 S.) Berlin u. Leipzig 1927, W. de Gruyter. M 17.—; geb. M 19.—. — Die Arbeit Klausers (das etwas verkürzte letzte Kapitel des Buches: Die *Cathedra* im Totenkult der heidnischen und christlichen Antike. Münster 1927) spricht der Ansicht F. Schneiders, daß zwischen der heidnischen „*cara cognatio*“ und Petri Stuhlfeier ein innerer Zusammenhang bestehe, eine „gewisse Wahrscheinlichkeit“ (136) zu. In Rom war das Fest bis gegen 500 in Übung (41 ff.); in Gallien tritt neben den 22. Februar als Festtag der 18. Januar (45 ff.; vgl. die verschiedenen Erklärungen von De Rossi, Duchesne, Erbes, Kirsch 46 ff.). Einheit wurde hergestellt durch die Begehung zweier Feste: am 18. Januar *cathedra Petri Romana*, am 22. Februar *Antiochena* (50; vgl. 46). Wie das Fest hat auch seine Idee eine Entwicklung durchgemacht (51 ff.). In Gallien wurde die Übergabe der Schlüsselgewalt (Primat) gefeiert (im 7. Jahrhundert; 51), in Rom um 450, vielleicht schon früher, die Übernahme des römischen Bischofssitzes, dann im 9. Jahrhundert unter gallischem Einfluß die Übernahme des Primats, zuletzt wieder die lokale Stuhlbesteigung Petri (55 ff.). Daß dieses Fest die „*cara cognatio*“, das Fest verwandtschaftlicher Liebe und zugleich des Totengedächtnisses (*cathedra* = Totenmahl), verdrängen sollte, sei unwahrscheinlich (127 ff.). Wahrscheinlich habe man am 22. Februar auch das Gedächtnis (*cathedra*) der Apostel Petrus (und Paulus) gefeiert (131), mit der wachsenden Schätzung des *natalis* (Amtsantritts) sei das Wort *cathedra* in diesem Sinne, für den Beleg bei Juden und Christen sich finden (133 ff.), genommen und so die Stuhlbesteigung Petri als Festgegenstand gefaßt worden. — Der Zuwachs der zweiten Auflage (316 gegen 184 Seiten) des verdienstvollen Buches Lietzmanns entfällt zum kleinsten Teil auf größeren Druck; hauptsächlich auf Zusätze in den Anmerkungen und im Text, vor allem auf die eingehende Untersuchung und Darstellung der Grabungen in San Sebastiano. Als Beilage I hat A. v. Gerkan, der die vollständige Neuaufnahme der Anlagen übernommen hat, „die christlichen Anlagen unter San Sebastiano neu aufgenommen und beschrieben“ (248—301), die durch die beigegebenen sorgfältigen Pläne und Tafeln erläutert werden. In der Deutung weicht v. Gerkan (vgl. S. 293 ff.) von L. ab. Zwar ist (nach dem Urteil v. Gerkans) die Triklia nicht im Jahre 258, sondern vielleicht erst nach 311 angelegt; auch ist von einem Apostelgrab „nicht die geringste Spur gefunden“ (167); aber da nach Ausweis des Chronographen im Jahre 258 die Apostelverehrung eingerichtet worden ist, deren Anlaß nur die Translation der Reliquien gewesen sein kann (168), so werden die Reliquienkästen wohl „an der Stelle der heutigen Sebastianskrypta“ aufgestellt worden sein (168 f.). L. hält also seine Ansicht über die Zeit der Beisetzung der Apostelleiber aufrecht (vgl. 122 ff.), wie er auch das Ergebnis der ersten Auflage, daß die römische „Lokaltradition zwar keine historische Gewißheit, aber doch recht hohe Wahrscheinlichkeit“ besitze, in der Neubearbeitung bestätigt (Vorwort). Damit ist der Hauptwert dieser zweiten Auflage gekennzeichnet; die längeren (vgl. S. 94 [Anm. 2] 96 157 ff. 213 222) und kürzeren Ergän-

zungen und Korrekturen berücksichtigen zum großen Teil die neueren Forschungen (Erbes': 94 121, Fedor Schneiders: 19 ff., E. Caspars: 25 27, Kirschs: 96 111 222, Ad. Bauers: 228 ff.). Herausgehoben sei das Urteil über die Ansicht F. Schneiders, daß der Name Cathedra mit dem Totenfest zusammenhänge und Petrus beim christlichen Totenfest als Repräsentant der christlichen Gemeinde gefeiert worden sei; bezüglich des ersten Teils stimmt L. zu: das heidnische „Fest des Totensessels“ (am 22. Februar) wurde durch das christliche der „Cathedra Petri“ verdrängt; aber cathedra hat nie „Totensessel“ bedeutet, sondern von Anfang an „Bischofs-thron“.

366. Murillo, L., Paulus et Pauli scripta. I Paulus. 8° (XV u. 570 S.) Romae 1926, Pont. Institutum Biblicum. L 40.— — 367. Pieper, K., Paulus. Seine missionarische Persönlichkeit und Wirksamkeit: Neuest. Abhandl. XII 1/2. 8° (262 S.) Münster i. W. 1926, Aschendorff. Geh. M 10.20. — 368. v. Dobschütz, E., Der Apostel Paulus. I. Seine weltgeschichtliche Bedeutung. 8° (V u. 64 S.) Halle a. S. 1926, Buchhandlung des Waisenhauses. kart. M 5.— — 369. Wagenmann, J., Die Stellung des Apostels Paulus neben den Zwölf in den ersten zwei Jahrhunderten: Beihefte zur ZNtWiss 3. 8° (XIV u. 224 S.) Gießen 1926, Töpelmann. Geh. M 8.— — 370. Staab, K., Die Pauluskatenen nach den handschriftlichen Quellen untersucht: Scripta Pont. Inst. Biblici. 8° (VII u. 282 S., 7 Tafeln in Lichtdruck) Rom 1926, Päpstl. Bibelinstitut. M 12.— — 371. Roennecke, E., Das letzte Kapitel des Römerbriefs im Lichte der christlichen Archäologie. 8° (20 S.) Leipzig 1927, Klein. M 1.— — Murillos, Piepers und v. Dobschütz' Untersuchungen decken sich inhaltlich auf weite Strecken. Von Murillos Werk liegt der I. Band vor, der im 1. Buch Paulus den „Herold“ des Evangeliums behandelt: Leben, Missionstätigkeit, Kampf um Freiheit vom alten Gesetz; im 2. Buch die Theologie des Apostels (250 ff.); im 3. Buch die Quellen seiner Lehre (429 ff.). Pieper berücksichtigt den Missionar Paulus (Berufung, Ausrüstung, Lauf, Grundsätze, Ziel, Mittel, Frucht und Erfolg), abschließend seine „theologische Basis“ (243 ff.), die Wahrheiten des Christentums, aus denen sein Apostolat erwuchs und mit denen er verbunden war; sein Werk entspricht also dem 1. Buche Murillos. Ein Vergleich liegt nahe. Gemeinsam ist beiden Verfassern die sorgsame Art der Forschung, die sich allerdings in verschiedener Richtung offenbart. Rein äußerlich macht sich der Unterschied geltend in der Anführung und Verwertung der Literatur. M.s Bibliographia (XIII ff.) will offenbar keine Vollständigkeit. Im Verfolg der Arbeit kommen ganz überwiegend nichtkatholische Verfasser zu Wort; die neueren katholischen Werke werden zum guten Teil nicht einmal genannt. Polemik beherrscht das Werk und macht das Studium nicht gerade leicht und angenehm. P. gibt einen Überblick über die Fülle der Fragen und Lösungen, die Paulus den Apostel betreffen, und eine treffliche Einführung in den Stand der Frage und der einschlägigen Bibliographie. Einige Einzelheiten mögen den Standpunkt der beiden Bücher dartun: M. weist die Ansicht, Paulus sei krank gewesen, zurück (99 ff.); P. denkt an schwächliche Körperkonstitution (62); in der Erklärung des Damaskusereignisses stimmen beide Forscher im wesentlichen überein; P. lehnt die Vermittlung des Apostolats durch Ananias ab (46 ff.), faßt die Tempelvision als Bezeichnung der „Spezialaufgabe“ (53), die Handauflegung Apg. 13 nicht als konsekratorischen Akt (97). Beide Autoren lassen Apg. 15 und Gal. 2 dasselbe Ereignis berichten (M.: 88 ff. 155 ff.; P.: 108 112 121); M. versteht die Jakobusklauseln als scita noachitica (202), P. mit dem westlichen Text als Sittengebote (110). M. meint, die Tätigkeit in Damaskus habe sich nur an Juden gewandt (18 ff.), P. möchte die Heidenmission auch für Damaskus (82) und Tarsus (86 ff.) nicht ausschließen. Die Auffassungen über den Universalismus dürften wohl kaum ganz zusammenfallen (M.:

190 ff.; P.: 1 ff.). — Wie diesen beiden Verfassern, so gebührt der Dank der Paulusforschung auch v. Dobschütz, der das Zeugnis der bildenden Kunst besonders im II. Teil (Geschichte des Paulusbildes; darüber wird die Kunstgeschichte berichten) weitgehend heranzieht. Mit den Ausführungen des ersten Teils wird man nicht in allem einverstanden sein. Von den für einen weiteren Leserkreis bestimmten drei Vorträgen (Leben 2 ff., Wesen der Persönlichkeit 19 ff., weltgeschichtliche Bedeutung Paulus' 33 ff.; es folgen reiche Anmerkungen 49 ff. und 20 Abbildungen) ist der dritte der wichtigste. Die Bedeutung des Apostels besteht „nicht in seiner Theologie, nicht in seiner Mission an sich, nicht in Einzellehren, nicht in Eschatologie, nicht in Mystik. Wir müssen das alles zusammenfassen und als eine geistige Tat zu verstehen suchen“ (43 f.). Sie liegt darin, „daß Paulus die Erkenntnis von der universalen Bedeutung des Evangeliums wirksam in die Tat umgesetzt hat“ (45). „Ohne Jesus kein Christentum, ohne Paulus keine christliche Weltreligion, keine christliche Weltkirche“ (46). Paulus, der Apostel Jesu Christi, würde diese Auffassung durchaus abgelehnt haben. — Eine Einzelfrage, von Bedeutung weniger für die Kenntnis Pauli als für die Stellung der alten Kirche zu ihm, behandelt Wagenmann in übersichtlicher, etwas breiter Darstellung. Der geschichtliche Sinn, der sich in mancher treffenden Beobachtung äußert (vgl. über Marcion 122 ff., Justin 166 ff., die Bedeutung der Epist. apostolorum 172 ff.), wird leider nur zu oft gebunden durch die Voraussetzungen der liberalen Schule (Naturalismus, Entwicklung bei Jesus 6 ff., in der Kirche), durch das Ansehen ihrer Führer (z. B. Sohms in der Darstellung des „Amtes“ 194 ff.), und auch durch die These, die W. beweisen will, daß Paulus zu Gunsten der Zwölf zurückgedrängt sei (vgl. die gewaltsamen Deutungen der Aussprüche des Irenäus 210 ff.), so daß das Ergebnis der Studie in wesentlichen Teilen unannehmbar erscheint. Auffallend sind der fast völlige Verzicht auf einschlägige katholische Werke, die Polemik gegen die katholische Kirche in „Einleitung“ und „Schluß“, der äußerst radikale Zeitansatz für manche Bücher des Neuen Testaments. Dieser bestimmt zum Teil das Ergebnis der Arbeit. Der erste Abschnitt ist vorbereitender Natur: Die Zwölf, die Urgemeinde und Paulus (3—50). Der zweite: Die Stellung des Apostels Paulus neben den Zwölf in der werdenden katholischen Kirche (51—217) soll nach Art und Ergebnis später eigens untersucht werden. — Daß die katholische Kirche den Apostolat und die Bedeutung des hl. Paulus voll anerkannt hat, zeigt unter anderem die Kunstgeschichte (s. das Buch v. Dobschütz) und die Geschichte der Exegese seiner Briefe; es sei nur an Johannes Chrysostomus erinnert. Einen vollgültigen Beleg liefert auch die mühsame, ergebnisreiche und wertvolle Sammlung und Untersuchung der Pauluskatenen durch K. Staab, die die Blütezeit der griechischen Exegese und die byzantinische Zeit umfaßt bis zum Erlöschen der griechischen Kompilationsexegese im 12. Jahrhundert. Mit Recht weist St. auf den hohen Wert der Katenen hin, die, wenn nicht lebende Quellen, doch Zisternen sind. „Und diese Ketten sind es allein, die bis in die Blütezeit der griechischen Väterexegese zurückreichen und die uns — abgesehen von den direkt überlieferten Homilien des hl. Chrysostomus und den Kommentaren Theodorets — noch etwas erhalten haben von dem reichen Blütenkranze, den jene Zeit um die Briefe des Völkerapostels geschlungen“ (2). — E. Roennecke stellt die (45) Inschriften der römischen Katakomben zusammen, in denen sich Namen finden, die in den Größen des hl. Paulus an Mitglieder der Gemeinde Roms erwähnt werden. Kurzen Vorbemerkungen einführender Art folgt die Aufzählung nach dem Römerbrief (16, 3 ff.). Als Ergebnis stellt er fest, „daß Männer und Frauen gleichen Namens, wie sie Paulus im Schlußkapitel des Römerbriefs grüßen läßt, in der römischen Urgemeinde vorhanden waren“ (15) — vielleicht müßte man noch vorsichtiger sagen: im altchristlichen Rom vorhanden waren. D.

372. Pieper, K., Etappen und Eigenart der altchristlichen Mission: RömQschr 34 (1926) 111—127. — Der auf dem missionswissenschaftlichen Kurs von Steyl (2. September 1925) gehaltene Vortrag stellt heraus Jerusalem als „Geburtsort und Ausgangspunkt der Kirche“ (112 ff.), Antiochien als „Vorort einer großlinigen Heidenmission“ (118 f.), denen bald andere Missionszentren zur Seite traten (Korinth, Ephesus, Rom). Über Mission und Kirchen im Partherreich gibt die Chronik von Arbela wichtigen Aufschluß (121 ff.). Das Band der kirchlichen Einheit verband all diese Missionsträger, wenn auch die Zentralisation in jenen Zeiten weniger straff war. — Bezüglich der Chronik von Arbela sei auch hingewiesen auf die kurzen Ausführungen „De idea successionis in Chronica ecclesiae Arabensis“ (Greg 8 [1927] 100—105), die die von F. Zorell bearbeitete lateinische Ausgabe (vgl. Schol 2 [1927] 286) benützen. D.

373. Stolz, A., Zu den Wunderkapiteln im 22. Buch der Civitas Dei: ThGl 18 (1926) 843—855. — St. behandelt die von Augustinus im 8. Kapitel des letzten Buches der Civitas Dei als Wahrheitsbeweise des christlichen Auferstehungsglaubens erzählten wunderbaren Begebenheiten nach ihren äußern Umständen sowie ihrer Beurteilung durch Augustinus. Der Bericht kann nicht als unkritisch abgetan werden (850 ff.); Augustinus legt den zu seiner Zeit gewirkten Wundern große Beweisbedeutung bei (852 ff.), in Übereinstimmung mit der Auffassung der Evangelien und älteren Kirchenväter (855). D.

374. Mitzka, F., Nachklänge zum ersten Thomistenkongreß 1925: ZKathTh 51 (1927) 158—160. — Als Teilnehmer des Kongresses (vgl. ZKathTh 49 [1925] 465 ff.) stellt M. gegenüber Szabò (Angel 3 [1926] 303 ff.) und der ungenauen Darstellung der Acta primi Congressus Thomistici (310) fest, daß der Vorsitzende, Erzbischof Janssens O. S. B., „und das deuten die Acta mit keinem Worte an, in scharfer Weise und entschiedenem Tone sich gegen den Vorschlag selbst gewandt, die 24 Thesen zur Grundlage künftiger Thomistenkongresse zu nehmen. . . . Seinen Worten folgte allgemeiner Applaus“, während die Versammlung nach dem entgegen-gesetzten Vorschlag P. Szabòs „in eisigem Schweigen verharrete“ (159). M. weist wiederum auf die ausdrückliche Guttheißung hin, mit der Papst Benedikt XV. das Rundschreiben des P. General Ledóchowski lobte und die Freiheit bezüglich der 24 Thesen festlegte. D.

375. Adam, K., Das Wesen des Katholizismus⁴. 8^o (255 S.) Düsseldorf 1927, Schwann. Geb. M 4.80. — Die vierte Auflage erscheint in kleinerem Format und zu billigerem Preis, aber in guter Ausstattung. Der Verfasser weist im Vorwort auf „die nicht geringen Textänderungen“ hin, die dem wertvollen Buche noch größeren Einfluß sichern. Eigenart, Aufbau, Stil und Sprache sind dadurch nicht berührt; so gilt von ihm, was in der Besprechung der 2. und 3. Auflage (Schol 1 [1926] 268 ff. 610) gerühmt wurde, jetzt in erhöhtem Maße. Möge es den Kindern der Kirche die reine Freude bieten, all das Gottgewirkte der Kirche in großer Überschau zu sehen, möge es so vielen Suchenden Führer sein! D.

2. Dogmatik und Dogmengeschichte.

376. Jugie, M., Theologia dogmatica Christianorum orientalem ab Ecclesia Catholica dissidentium. Tom. I. Theologiae dogmaticae Graeco-Russorum origo, historia, fontes. 8^o (727 S.) Paris 1926, Letouzey et Ané. Fr 40.— Von drei geplanten Bänden liegt der erste vor. Durchgehends in wohlthuend verständlichem Ton gehalten, handelt er in drei Traktaten über den Ursprung der Spaltung, die Geschichte und die Quellen der griechisch-russischen Dogmatik. Der erste Traktat unterscheidet die Vorbereitung der Spaltung (s. insbesondere Kanon 28 des Chalcedonense: S. 50—66 86—101), den Beginn des Schismas unter Photius (Gravamina

der Griechen gegen die Lateiner; Stellung zum Primat; sehr ausführlich die Frage der „processio Spiritus Sancti“: 154—223), die Vollendung der Spaltung unter Michael Caerularius (hier auch eingehend der Azymum-Streit: 311—344). In griechisch-russischer Beleuchtung erscheint bis zum 16. Jahrhundert vor allem die Einfügung des Filioque ins Symbolum als die Ursache der Trennung, seitdem daneben auch der „Ehrgeiz“ der römischen Päpste u. dgl. (373 ff.). — Der zweite Traktat bringt nach einer allgemeinen Charakteristik der byzantinischen Theologie biographische und bibliographische Angaben über die führenden Theologen. Unionsfreundlichkeit oder -feindlichkeit (416 ff.), später der Hesychastenstreit (431 ff.) trennt sie in zwei Lager. Die Übersicht wird bis in die Gegenwart fortgeführt und durch einen Anhang über die bulgarische, serbische und rumänische Theologie vervollständigt. — Der dritte Traktat ist von größerem dogmatischen Interesse. Die griechisch-russische Theologie nimmt zwei Offenbarungsquellen an: die Heilige Schrift und die Überlieferung (642 ff.). In der russischen Kirche war diese Lehre zeitweise (18. Jahrhundert bis etwa 1836) im Sinne der Alleingültigkeit der Schrift verdunkelt (644 ff.). Nach dem Vorgang von Theophanes Procopovitsch († 1736) leugnen die neueren Russen allgemein die Inspiration der deuterokanonischen Bücher (657); durch russischen Einfluß sind auch die Griechen schwankend geworden (659). Die geschriebenen Quellen der Überlieferung zerfallen in drei Klassen: 1. Dokumente von unbestrittener Allgemeingültigkeit: Die Kanones der sieben ersten ökumenischen Synoden samt dem Quinisextum, ferner die in Kanon 2 des Quinisextum approbierten neun partikulären Synoden und das Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum. 2. Dokumente von zweifelhafter Allgemeingültigkeit: die sog. „symbolischen Bücher“, unter denen die „Confessio orthodoxa“ des Petrus Mogilas und die „Confessio Dosithei“ — weil von allen autokephalen Kirchen angenommen — an erster Stelle stehen. 3. Symbolische Bücher, Katechismen usw. der Einzelkirchen. Koffler.

377. *Analecta Sacra Tarraconensia*. Anuari de la Biblioteca Balmes 1926. Volum II. Biblioteca Balmes, Duran i Bas 11, Barcelona. — Der stattliche Band von 623 Seiten in Lexikonformat ist eine buchtchnische Glanzleistung. Der einheitliche Gedanke des Inhaltes ist das Konzil von Nizäa, dessen 1600jähriges Jubiläum in das Jahr 1925 fiel. Die einzelnen Artikel in katalanischer, kastilianischer, deutscher, französischer, italienischer, lateinischer Sprache geschrieben, sind ein Musterbeispiel für die Zusammenarbeit katholischer Gelehrter. Die Sprache der Schriftleitung ist das Katalanische. Balmes, der große katalanische Katholik und priesterliche Gelehrte († 1848), ist der Name, nach dem die Herausgeberin, die zur Förderung der kirchlichen Wissenschaft errichtete Biblioteca Balmes in Barcelona, genannt ist. Von dem reichen Inhalt möge eine Übersicht über die Artikel eine Vorstellung geben. I. Gomà: La nostra commemoració de Nicea; J. Vives: L'Església en començar el segle IV; A. Pont: L'Imperi Romà i el Cristianisme; J. Lebreton: La théologie de la Trinité chez saint Irénée; C. Villegas: Arrius i la seva heretgia; M. Vilatimó: La filosofia en el Concili de Nicea; K. Bihlmeyer: Das erste Allgemeine Konzil zu Nicäa 325 und seine Bedeutung; A. Mallon: Le Concile de Nicée dans la littérature copte; R. Martí: El Concili de Nicea: la seva celebració i els seus canons; F. Segarra: Intervenció del Papa al Concili de Nicea; J. M. Bover: San Atanasio en el Concilio de Nicea; S. Cunill: Osius bisbe de Còrdova; A. M. Ribó: El dogma de la divinitat de Jesucrist; J. M. Dalmau: Les fórmules dogmàtiques a Nicea; A. Vaccari: La Sacra Scrittura al Concilio di Nicea; J. Rovira: Dominus condidit me initium viarum suarum in opera sua; B. Pascual: Una demostración de la divinidad de Cristo en la fiesta de los Tabernáculos; P. Pous: Una nota bíblica de Sant Jeroni referent al Concili de Nicea; J. B. Manyà: De ratione admirationis in

Christo; C. Montserrat: De Symbolis in romana liturgia adhibitibus; J. Vives: Damasus i Filocalus; S. Capdevila: Un Concili provincial de Tarragona desconegut; J. B. Altisent: Pontifical de Roda (s. XI); J. Rius: El Concili de Nicea en la provincia eclesiàstica Tarraconense; Crònica de la Biblioteca Balmes. — Der Biblioteca Balmes sind bereits ansehnliche ältere und neuere Werke gestiftet worden; es finden sich aber in der Liste der im letzten Jahre eingelaufenen Bücher nur wenig Erzeugnisse deutscher Verlage. Gewiß wäre es eine wohlangebrachte Förderung katholischer Wissenschaft und eine Empfehlung des deutschen Buchhandels, die für die kirchliche Wissenschaft bedeutsamen Werke der Biblioteca Balmes, Barcelona, Duran i Bas 11, zukommen zu lassen. Deneffe.

378. Fuetscher, L., Die natürliche Gotteserkenntnis bei Tertullian: ZKathTh 51 (1927) 1—34 217—251. — Es ist ein verdienstvolles Unternehmen, Tertullians Stellung zur natürlichen Gotteserkenntnis eigens zu behandeln. Tertullian anerkennt eine natürliche, aus den Werken Gottes gewonnene Gotteserkenntnis, und eine andere, die aus der Offenbarung schöpft. Besonders gegen Marcion verteidigt er die natürliche Gotteserkenntnis. Einen andern Weg als aus den Werken Gottes haben wir dafür nicht. Für den Glauben wird die natürliche Gotteserkenntnis vorausgesetzt (17). Die natürliche Erkenntnis ist aber kein vollkommenes Erfassen Gottes (32). Den Heiden gegenüber zeigt Tertullian, daß der Polytheismus unhaltbar ist, daß aber anderseits die Heiden im Grunde den einen wahren Gott kennen und verehren (227). Mit dem Beweis aus dem Zeugnis der Seele hat er den heutigen Beweis aus der Übereinstimmung der Völker grundgelegt (242). Mit Unrecht hat man bei ihm Ansätze zum ontologischen Beweis finden wollen (245). Gegenüber Scheler (248) wird besonders betont, daß nach der Auffassung Tertullians die natürliche Gotteserkenntnis auf einer Schlußfolgerung, „ratiocinium“ (wenn auch „virtuale“), beruht und daß man von dieser Gotteserkenntnis aus zur Erkenntnis der Notwendigkeit der Religion fortschreiten kann. D.

379. Stohr, Albert, Die Trinitätslehre des hl. Bonaventura. Eine systematische Darstellung und historische Würdigung. I. Teil: Die wissenschaftliche Trinitätslehre (Münsterische Beiträge zur Theologie, herausgeg. von F. Diekamp und R. Stapper, Heft 3). gr. 8° (XII u. 199 S.) Münster i. W. 1923, Aschendorff. M 6.70. — Während der Verfasser die praktische Verarbeitung des Trinitätsdogmas bei Bonaventura, die Darlegung seines Lebenswertes, einem zweiten (noch nicht erschienenen) Teil vorbehält, soll der erste Teil die wissenschaftliche Trinitätslehre des Heiligen systematisch darstellen und historisch würdigen. Dementsprechend kommen in zwei Hauptabschnitten, die Dreiheit in der Einheit und die Einheit in der Dreiheit, die Hauptfragen der Trinitätslehre, zur Behandlung. Bonaventuras Streben war nicht, neue, eigenartige Gedanken aufzustellen oder neue Wege zu gehen, er folgt im allgemeinen treu seinem Lehrer Alexander und entscheidet sich mit Vorliebe für die „*opinio media*“. Trotzdem fehlt es der Trinitätslehre des Heiligen nicht an Eigenem. „Selbst wenn alles andere auf fremde Rechnung zu setzen wäre“, urteilt der Verfasser am Schluß, „die Schöpfung des Primitätsgedankens („*ideo principium quia primum*“) allein und die geradezu glänzende Art seiner Durchführung sicherte unserem Heiligen einen der ersten Plätze unter allen denen, die über das tiefste Geheimnis des Christentums gedacht und geschrieben haben“ (191). In den historischen Ausführungen wird gezeigt, wie die betreffende Frage vor Bonaventura und bei Thomas und Scotus behandelt wurde; dabei bieten sich wertvolle und anregende Einblicke in das wissenschaftliche Leben der Theologie des 13. Jahrhunderts. Hier ist St. der Gefahr, der Untersuchungen zur Geschichte der Scholastik besonders ausgesetzt zu sein scheinen, nämlich aus geringen Andeutungen und vorgefaßten oder landläufigen Meinungen sofort große historische Linien zu ziehen, nicht erlegen, sondern er hat

auch in diesen Teilen den wissenschaftlichen historischen Ernst bewahrt. In manchen Punkten mußte er an De Régnon Kritik üben. Wer bringt uns eine ähnliche systematische Darstellung und historische Würdigung der Trinitätslehre des hl. Thomas? Oder ist diese so bekannt, daß eine solche Arbeit überflüssig wäre?
Lennerz.

380. Zellinger, Joh., Studien zu Severian von Gabala (Münster. Beiträge zur Theologie, Heft 8). gr. 8^o (VIII u. 182 S.) Münster 1926, Aschendorff. M 7.20. — Nach einer Arbeit über die Genesishomilien des Severian (Münster 1916) sucht Z. in dieser überaus fleißigen Studie den ganzen erreichbaren Rücklaß desselben zu sammeln und zu sichten. Die zumeist unter dem Namen des Joh. Chrysostomus überlieferten, griechisch erhaltenen Homilien müssen durch kritische Untersuchung ihrem Verfasser zurückerstattet werden. Die Geschichte dieser Zurückerstattung blieb, wie Z. nachweist, nicht frei von Irrtümern und Übertreibungen. Er spricht 14 griechisch erhaltene Predigten dem Severian zu (12 bei Migne, 1 bei Savile; eine, bisher nur in altarmenischer Übersetzung bekannt, wird hier nach einer Berliner Hs. griechisch ediert). Von den 15 armenisch erhaltenen Homilien, die Ancher herausgab, werden neun als echt anerkannt. Eine äthiopisch überlieferte Homilie wird in deutscher Übersetzung geboten. Es folgen syrisch, arabisch, koptisch erhaltene Homilien, griechische und lateinische Fragmente, endlich unter „Incerta“ vor allem eine bisher ungedruckte Lobrede auf das Kreuz Christi mit zehn eingewobenen Abschnitten aus der Homilie „De Serpente“. Trotz der Bezeugung dieser Rede durch Johannes von Damaskus bleibt zweifelhaft, ob Severian ein derartiges Selbstplagiat wirklich verübt hat. — Für den Dogmengeschichtler ist das letzte Kapitel „Aus dem Inhalte“ (146—173) das wichtigste. Severian ist von unantastbarer Rechtgläubigkeit, aber wenig philosophisch gebildet, ohne Originalität und Scharfsinn. Fast das einzige Thema bilden die trinitarischen Fragen der Zeit. Der Philosophie und Spekulation, wie sie der Dialektiker Eunomius übte, wird unerbittlicher Krieg erklärt. Nicht Forschen und Grübeln, sondern Glauben ist Christenpflicht. Severians dogmatisches Lehrbuch ist die Bibel. Nichtbiblische Ausdrücke sollen von der Theologie ferngehalten werden. Das *ὁμοούσιος* ist nur solange gebilligt, als es das *ἐτεροούσιος* der Arianer zurückweisen muß (157). Besonders werden die eunomianischen Termini *ἀγέννητος* und *γεννητός* bekämpft. Da jedoch zwischen *ἀγέννητος* und *ἀγένητος*, ungezeugt und ungeworden, nicht genügend unterschieden wird, trifft die Beweisführung den Agennesie-Gedanken des Eunomius eigentlich nicht (157 f.). Severians apologetische Methode übt am liebsten die Antwortverweigerung und die Gegenfrage (163). Er besitzt eine außerordentliche Schriftkenntnis, ist grundsätzlich Antiochener strengster Observanz, sucht aber praktisch den Schrifttexten, zumal des A. T.s, oft einen dogmatischen Sinn abzugewinnen, den sie nach Inhalt und Zusammenhang nicht haben können (166 f.). Die von M. Jugie aus der ersten armenischen Homilie gesammelten Anklänge an den trinitarischen Teil des Athanasianum werden durch zahlreiche Formeln aus dem griechischen Nachlaß bedeutend erweitert (171—173).
Lange.

381. Andres, Fr., Die Engel- und Dämonenlehre des Klemens von Alexandrien: RömQschr 34 (1926) 13—27 129—140 307—329. — Die Abhandlung ist eine Weiterführung der 1914 erschienenen Schrift des Verfassers: „Die Engellehre der griechischen Apologeten des 2. Jahrhunderts und ihr Verhältnis zur griechisch-römischen Dämonologie.“ Ihre Hauptergebnisse sind: Die von Klemens geplante Abhandlung über die Engel ist nicht geschrieben oder sicher nicht erhalten. Seine Engellehre zeigt einen bedeutenden Fortschritt gegenüber den früheren Apologeten. Mit Hilfe platonisch-stoischer Anschauungen sucht er die Art des Erkennens der Engel darzulegen. Ausdrücklich schreibt er jedem Menschen einen Schutzengel zu. Dem Märchen vom Ursprung der Philosophie durch den

Teufel hat er ein Ende gemacht. Er versucht die Ordnung der himmlischen Hierarchie genauer darzustellen. Seelen verstorbener Menschen können nach ihm in Engel verwandelt werden, Engel in die Ordnung der Erzengel aufrücken. Die Lehre des Alexandriners von den bösen Geistern deckt sich im wesentlichen mit der seiner Vorgänger. Mißachtung der Schönheit Gottes und Versündigung mit irdischen Weibern gilt ihm als Ursache ihres Sturzes. Die Dämonen tragen Schuld am Götzendienste, an der Unsittlichkeit, einigermaßen auch an natürlichen Unglücksfällen und an den Christenverfolgungen. Klemens bemühte sich, eine rein christliche, biblisch begründete Geisteslehre aufzustellen. Nur ließ er sich von den alttestamentlichen Apokryphen in der Frage der Engelsünde zu stark beeinflussen. Daß er mit Hilfe der griechischen Psychologie Erklärungen versuchte und bei Platon Parallelen zur christlichen Lehre finden wollte, bedeutet noch keine Hellenisierung des Christentums. L.

382. Palma, Romualdo, *Les causes de la transmissió del pecat original: Estudis Franciscans* 39 (1927) 210—219. — Dem moralischen System zur Erklärung der Fortpflanzung der Erbsünde, das Adam von Gott zum moralischen oder juristischen Haupt der Menschheit bestellt werden läßt, zieht P. das physische vor, das die natürliche Zeugung als hinreichende Ursache ansieht. Möge diese Theorie auch eine Reihe unlösbarer Schwierigkeiten übrig lassen, sie verdiene doch den Vorzug, weil sie Gottes Gerechtigkeit und Heiligkeit vollkommener wahre, seine Ehre und Güte beim Erlösungswerk mehr hervorkehre, unserem Herzen mehr zusage, über das Dogma der Unbefleckten Empfängnis Licht verbreite, mit der Lehre der Väter und dem Sinn der Kirche besser übereinstimme, endlich auch durch Thomas und Bonaventura bekräftigt werde (215). L.

383. Lercher, L., S. J., *Institutiones Theologiae Dogmaticae in usum scholarum*. Vol. III. *De Verbo incarnato* (de B. V. M. et cultu Sanctorum). *De gratia Christi*. 8° (611 S.) Oeniponte 1925, F. Rauch. M 10. — Auch diesem Bande der neuen Dogmatik (vgl. Schol 1 [1926] 115) gebührt große Anerkennung. Wir haben hier ein vortreffliches Lehrbuch der Theologie, reich an Inhalt, gediegen in der Beweisführung, ruhig abwägend bei der Beurteilung strittiger Fragen. An Einzelheiten seien hervorgehoben die Thesen über die Herz-Jesu-Andacht, über das Königtum Christi, über die Mittlerschaft Mariä. Bei der Erklärung der Freiheit Christi in der Übernahme des Erlösungstodes vertritt der Verfasser die Ansicht, daß dem Heiland kein eigentliches Gebot auferlegt war. Der Satz: „Nomen perichoresis, primum adhibitum in doctrina Trinitatis, translatum est ad doctrinam Incarnationis“ (124), kann wohl nicht bewiesen werden. Das Wort, wenigstens das Zeitwort, wurde zuerst auf die zwei Naturen in Christo angewendet, und zwar im 4. Jahrhundert durch den hl. Gregor von Nazianz. In der Trinitätslehre erscheint es zum ersten Mal im 8. Jahrhundert, nämlich bei Johannes von Damaskus (vgl. ZKathTh 47 [1923] 500 506).

Deneffe.

384. Rütger, Th., *Die Leiblichkeit Christi nach Clemens von Alexandrien: ThQschr* 107 (1926) 231—254. — Der Aufsatz geht davon aus, daß Photius gegen Klemens von Alexandrien auf Grund seiner Hypotyposen den Vorwurf des Doketismus erhebt, und daß manche Neuere diesen Vorwurf, wenn auch in abgeschwächter Form, wiederholen. R. zeigt, daß eine Reihe von Stellen, die doketisch zu klingen scheinen, tatsächlich nicht zur doketischen Auffassung nötigen, und daß andere Stellen klar die wahre Menschlichkeit Christi lehren. Hier und da schreibt Klemens dem Logos eine besondere Einwirkung auf den Leib Christi zu. Über die jetzt verlorenen Stellen der Hypotyposen, die dem Photius noch ganz vorlagen, ist natürlich kein direktes Urteil möglich. Jedoch besteht die begründete Vermutung, daß auch hier die von Photius für doketisch angesehenen Stellen tatsächlich anders zu deuten sind. D.

385. Masure, E., *Aux Origines du dogme chrétien: le mystère de la Rédemption*: RevApol 43 (1926/27) 129—144 257—270; 44 (1927) 18—35 132—154 257—267. — Keine geschichtliche Untersuchung, sondern geistreiche Gedanken auf religionsgeschichtlicher und biblischer Grundlage über den Opferbegriff insbesondere, dann über den Begriff der Genugtuung, des Verdienstes, der Sühne, der Wiederherstellung (réparation), über das Opfer Christi und seine zentrale Stellung in der Summe der christlichen Dogmen. Das Opfer ist „Begegnung“ mit Gott, Rückkehr des Geschöpfes zu seinem Schöpfer, seit dem Sündenfall mit dem Doppelgesicht (44, 139) einer schmerzvollen Loslösung und einer freudvollen Vereinigung mit Gott. Christus hat nicht nur sein, sondern auch unser Opfer dargebracht (44, 148) und so uns mit Gott wieder vereinigt, „ut sancta societate inhaereamus Deo“ (Aug., De civ. Dei 10, 6). — Die Vereinigung mit Gott wird vielleicht etwas zu ausschließlich dem Opfer zugeschrieben, da das Geschöpf sich auch durch andere Akte mit Gott vereinigen und zu Gott hinwenden kann. Über das Wesen des Opfers sagt der Verfasser (43, 268): „Cette rencontre avec Dieu, où nous avons mis avec saint Thomas, l'essence du sacrifice...“ D.

386. Botte, B., *La gloire du Christ dans l'évangile de saint Jean*: Questions Liturgiques 12 (1927) 65—76. — Wenigstens ebensosehr wie bei Paulus ist bei Johannes von der „Herrlichkeit Christi“ die Rede. Von dieser δόξα soll ein zusammenhängendes Bild entworfen werden. Der Begriff lehnt sich wohl an die spätjüdischen Auffassungen von der „Herrlichkeit Jahwes“ („Chekinā“) an. Die δόξα, eine Eigentümlichkeit der göttlichen Natur des Logos, war in seinem Erdenleben verhüllt und wurde den gläubigen Jüngern nur ein wenig zu ihrer Erleuchtung offenbar. Endlich ist die Stunde der Verherrlichung gekommen: Leiden, Tod, Auferstehung und Himmelfahrt als ein unteilbarer Moment gefaßt. So hat Jesus auch seiner menschlichen Natur die Herrlichkeit verdient. Durch die Jünger setzt er sein Werk fort. Darin erstrahlt schon seine Herrlichkeit; doch dereinst werden sie vollen Anteil haben an jener Herrlichkeit, die der Vater von Ewigkeit her dem Sohne gegeben hat. So nimmt die Idee der Herrlichkeit Christi, wenn sie nicht die leitende des ganzen vierten Evangeliums ist, auf jeden Fall darin einen bevorzugten Platz ein. Auch in der heutigen Theologie sollte die soteriologische Bedeutung der Auferstehung nicht ungebührlich zurücktreten. Lange.

387. Henze, K. I. M., *Denkmäler der Marienverehrung in Nordafrika aus den ersten sieben Jahrhunderten*: ThPrQschr 77 (1927) 318—322. — H. berichtet über die archäologischen Funde zur Marienverehrung in Nordafrika, die A. L. Delattre aus der Genossenschaft der Weißen Väter in den Jahren 1907—1926 veröffentlichte. Während man früher alle derartigen Denkmäler für vernichtet hielt, kann Delattre als Frucht fleißiger Nachforschung deren fast 500 vorlegen. Eine Tonplatte aus etwa dem 5. Jahrhundert zeigt die Inschrift: Sct Maria aiuba [= adiuva] nos. Aus der byzantinischen Zeit (534—697) findet sich sehr häufig die Anrufung: Θεοτόκε βοήθει. Sehr viele Bleisiegel aus dieser Zeit weisen ein Bild oder eine Anrufung der Allerseligsten Jungfrau auf. Deneffe.

388. Kerkhofs, L., *La Médiation universelle de la Sainte Vierge*: EphThLov 4 (1927) 5—12. — 389. Sanders, N., *Maria Medelares*: StudCath 3 (1927) 179—186. — Das Buch von J. Bittremieux, *De mediatione universalis B. M. Virginis*, Brugis 1926, weckt, wie zu erwarten war, ein lautes Echo. Der jetzige Lütticher Bischof Kerkhofs zeigt das Werk mit durchgängiger Zustimmung und hoher Befriedigung an. Er gibt eine gute Analyse des Buches, das er als einen Schritt vorwärts auf dem Wege zur feierlichen Definition der allgemeinen Gnadenvermittlung Marias betrachtet. — Der Franziskaner Sanders macht einige kritische und fragende Bemerkungen zu einzelnen Aufstellungen des Buches. Bittremieux sage im Anschluß an manche Scholastiker und an die Liturgie, Maria habe ihre

göttliche Mutterschaft *de congruo* verdient: „*quem meruisti portare*“; die Menschwerdung Christi sei aber ein Korrelat zu jener Mutterschaft; also habe Maria auch die Menschwerdung selbst verdient. S. findet den Schluß nicht ganz recht, da Maria doch wohl das eine ohne das andere verdient haben könnte, und fragt, ob nicht einige der vom Verfasser angeführten Stellen eben nur behaupteten, Maria habe ihre Auserwählung zur Mutter Christi verdient. Ferner stellt er die Frage, was eigentlich der Satz bedeute, Maria habe alles das *de congruo* verdient, was Christus *de condigno* verdient habe. — In einer längeren Besprechung in den *EstudEcl* 6 (1927) 218—223 urteilt J. M. Bover, daß das Hauptverdienst und die wahre Originalität des Buches in den tiefgehenden Untersuchungen über das innerste Wesen der allgemeinen Gnadenvermittlung liege (221). D.

390. Pastè, R., *La mediazione universale di M. V.*: *ScolCatt* 55 (1927) 26—46. — Im Anschluß an Hugon führt der Verfasser aus: Maria ist voll der Gnade für sich, aber auch für uns: *superplena nobis*. Sie hat uns „*de congruo*“ verdient, was Christus uns „*de condigno*“ verdient hat. Sie übt die allgemeine fürbittende Gnadenvermittlung aus, seit sie im Himmel ist. Aber auch schon in ihrem irdischen Leben war sie allgemeine Mittlerin (40). Für die Menschen vor Christus hat sie mit Christus alle Gnaden verdient. Beachtenswert sind die Hinweise auf einige Provinzialkonzilien (45), z. B. Utrecht 1865: „*Mater quoque nostra constituta fuit per Christum, qui tanto illam prosecutus est amore, et adeo in illa propensissima voluntate sibi complacuit, ut omnia nos habere voluerit per Mariam. Contra adversa omnia Mariae patrocinium nos tuetur, bona omnia ab illa consequi possumus: advocata enim nostra est ac mediatrix, potentissima et clementissima*“ (Mansi 48, 740; tit. 5, cap. 4). Ferner werden Baltimore 1849, Bourges 1850, Quebec 1854, 1863 namhaft gemacht. D.

391. Bover, J. M., *S. Ephraem, Doctoris Syri testimonia de Universali B. Mariae V. Mediatione*: *EphThLov* 4 (1927) 161—179. — Aus den Werken des heiligen Kirchenlehrers Ephräm, wie sie in den Ausgaben von Assemani, Lamy, Moesinger vorliegen, wird eine große Reihe von Zeugnissen, unter bestimmten Gesichtspunkten geordnet, vorgelegt. Sie zeigen, daß Ephräm in Maria nicht nur die neue Eva und die Mutter des Erlösers sieht, die der Welt einst das Heil gebracht hat, sondern auch die gegenwärtige, ständige Vermittlerin und Ausspenderin aller Gnaden: „*Genus humanum . . . a tuo semper pendet patrocinio*“ (175; Assemani, *Graec. tom.* 3, 532). Häufig wird Maria als *mediatrix* bezeichnet (173). Eine Mitwirkung beim eigentlichen Erlösungswerk tritt nicht besonders hervor; sie dürfte sich einigermaßen zeigen in dem Satze: „*Eva scripsit chirographum debiti, et virgo solvit debitum*“ (167; vgl. 166). D.

392. Deneffe, A., *De Mariae in ipso opere redemptionis cooperatione*: *Greg* 8 (1927) 3—22. — Für die Tatsache der Mitwirkung Mariä beim eigentlichen Erlösungswerk wird auf einen früheren Aufsatz von J. Bover im *Gregorianum* 6 (1925) 537—569 verwiesen. Die Art dieser Mitwirkung wird erklärt nach Analogie der Erlösungstat Christi, wie sie vom hl. Thomas (*S. th.* 3, q. 48, a. 1—4) dargelegt ist: Christus habe unser Heil gewirkt auf dem Wege des Verdienstes, der Genugtuung, des Opfers, der Erlösung (Loskaufung). In ähnlicher Weise heißt es von Maria: durch ihr Mitleiden hat sie uns alle Gnaden *de congruo* verdient, für uns *de congruo* genuggetan, ihren Sohn geopfert, den Lösepreis für uns gezahlt. Ein Mitwirken ist diese Tätigkeit entweder nur so, daß Maria dem Erlösungswerk Christi eine akzidentelle Vollkommenheit beifügte, oder, was wohl mehr der Wirklichkeit entspricht, so, daß sie in Unterordnung unter Christus zugleich mit ihm ein Prinzip der Erlösung bildet. Sodann werden einige Schwierigkeiten gegen diese Mitwirkung vorgelegt und eine Lösung derselben versucht: 1. Die Erlösungstat scheint ausschließlich Christi Werk zu sein; 2. Maria ist selbst unter den Erlösten, also nicht erlösend;

3. Ehe Gott Marias Mitwirkung voraussah, sah er bereits die Erlösung als vollendet voraus; 4. Gott sah insbesondere das Opfer Christi als vollendet voraus, ehe er Marias Mitwirkung voraussah; denn Marias erste Gnade war eine Frucht dieses Opfers. D.

393. Hormaëche, F., *Derecho de San José a la protodulia: EstudEcl 6* (1927) 4—37. — Der Rechtsanspruch des hl. Joseph auf jene besondere Verehrung, die als protodulia bezeichnet wird, gründet sich letzten Endes auf seine wahre Ehe mit der Gottesgebärerin Maria. Auf Grund dieser Ehe ist Joseph in einem wahren Sinne der Vater des aus seiner Gemahlin jungfräulich geborenen Sohnes Gottes. Die menschliche Sprache hat eigentlich kein Wort, um diese Vaterschaft zutreffend zu bezeichnen. Der Titel „jungfräulicher Vater“ erscheint dem Verfasser noch am passendsten (24). So ist der hl. Joseph wie kein anderer Heiliger, Maria natürlich ausgenommen, in den Kreis der hypostatischen Ordnung hineingezogen (32). Der Würde entspricht die persönliche Heiligkeit. Daher der Anspruch auf Protodulia. Der Verfasser schließt mit dem Wunsche, diese Wahrheit vom Recht des hl. Joseph auf die Protodulia möge auf dem Vatikanischen Konzil, dessen baldige Wiedereröffnung er erhofft, definiert werden. Der Artikel enthält gute Hinweise auf Thomas, Suarez und neuere Autoren. D.

394. Franses, D., *Prosper en Cassianus: StudCath 3* (1927) 145—155. — Wie kommt es, daß Prosper, als er 428 oder 429 seinen Brief an Augustin schrieb, die 13. Kollation des Kassian noch nicht kannte, die doch schon 426 verfaßt sein muß? Prosper hat nicht, wie Bardenhewer meint, der Marseiller Mönchsgemeinde des Kassian angehört, sondern wahrscheinlich in der Nähe als Mönch gelebt. Die zweite Serie der Kollationen wird aber nicht sogleich weiteren Kreisen zugänglich gemacht worden sein. Auch im Brief an Rufinus (429 oder 430) findet sich keine Anspielung auf Kollation 13 (gegen Krüger). Die zwei kleinen Epigramme „in obrectatorem Augustini“ (vor dessen Tod, 28. August 430) richten sich viel wahrscheinlicher gegen Kassian als gegen Vinzenz von Lerin. 432—433 schrieb dann Prosper sein größeres Werk „contra Collatorem“. Mit Kollation 13 ist er also wahrscheinlich kurz vor Augustins Tod bekannt geworden. Lange.

395. Mitzka, Fr., *Gnostizismus und Gnadenlehre: ZKathTh 51* (1927) 60—64. — In gnostischen Systemen tritt ein die Schätze der Gottheit auspendender weiblicher *Äon Χάρις* auf. Auch kommt die Gnade als göttliche Gabe vor. Sie ist für die Pneumatiker nicht im eigentlichen Sinne „übernatürlich“, sondern kommt ihnen von Natur zu. Viel ist die Rede von einem „Samen aus dem Pleroma“, der Entwicklungsfähigkeit des Göttlichen im Menschen. Die gnostischen Anschauungen wurden von den Vätern (Irenäus, Klemens von Alexandrien) nicht bloß bekämpft, sondern auch zur Ausgestaltung und zum Ausdruck der christlichen Lehre von der Gnade nutzbar gemacht. L.

396. Ohm, Thomas, O. S. B., *Die Stellung der Heiden zu Natur und Übernatur nach dem hl. Thomas von Aquin. Eine missionstheoretische Untersuchung (Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte, herausgegeben von Prof. Dr. J. Schmidlin, 7). gr. 8° (XIV u. 351 S.) Münster 1927, Aschendorff. M 14.90; geb. M 16.50.* — Unter missionswissenschaftlicher Rücksicht wird so ziemlich die ganze Lehre des hl. Thomas von der natürlichen und übernatürlichen Ordnung behandelt. Ist natürliche Wahrheits-erkenntnis, Sittlichkeit und Glückseligkeit bei den Heiden möglich? Wie sieht es mit der Verwirklichung aus? Welche göttliche Hilfe ist dazu notwendig? Wie steht die gefallene Menschheit zum übernatürlichen Endziel? Welches sind die Heilsbedingungen und Heilmittel? Wie weit reicht Gottes Heilswille und welches sind seine Heilswege? Auf alle diese Fragen wird eingehend geantwortet mit überaus fleißiger Durcharbeitung der Werke des hl. Thomas und der einschlägigen Literatur. Dem Zwecke des Werkes entsprechend wurde im ganzen vermieden, auf die vielen Streitfragen ge-

nauer einzugehen. In recht besonnener Weise wird die schwierige und aktuelle Frage behandelt, welches die Lehre des hl. Thomas über die Befähigung der Natur für die Übernatur sei und inwieweit nach ihm von einem Bedürfnis der Natur nach übernatürlicher Vollendung die Rede sein könne; s. namentlich §§ 40 47 (gute Darstellung der Lehre von der *potentia oboedientialis* im Sinne der in unsern Tagen vor allem von Gardeil vertretenen traditionell-thomistischen Auffassung; vgl. Schol. 2, 301 f.), § 48 (mit klaren Unterscheidungen der verschiedenen *appetitus* und *desideria*; demgemäß „lehren die Thomisten in ihrer Mehrzahl, daß die Menschen ein *desiderium naturale elicatum, conditionale, inefficax visionis essentiae Dei, in quantum est auctor naturae habent*“ S. 255). — Gelegentlich wird auf die Lehrentwicklung hingewiesen, die sich bei Thomas findet: allgemeine Verbreitung des Evangeliums schon in apostolischer Zeit (230 Anm. 5); Wirkungsweise der Beschneidung (309 mit Anm. 4). Doch hätte hier wohl mehr geschehen sollen. Auch in wichtigeren Fragen ist die Lehre des Aquinaten nicht so einheitlich stets die gleiche geblieben, wie das Buch den Anschein erweckt. Man denke an folgende Gegenstände: § 23: Möglichkeit natürlicher Gottesliebe über alles; § 34: Notwendigkeit der Gnade für die Beobachtung des natürlichen Sittengesetzes; § 49: Das Problem einer natürlichen Vorbereitung auf die Gnade. Auch bezüglich des allgemeinen Heilswillens Gottes dürften die Schwierigkeiten größer sein als Verfasser meint (329 f.). — Einige kleine Mängel, die dem Wert des Ganzen keinen Eintrag tun: Zu S. 216: S. th. 2, 2, q. 10, a. 3 ist nicht die Rede von unverschuldeter, rein negativer Ungläubigkeit, sondern von der Sünde des Widerstands gegen den genügend vorgelegten, aber noch nicht angenommenen Glauben. Zu S. 260 ff.: Molina und alle Molinisten verstehen das Prinzip „*Facienti*“ von einer bloß negativen Vorbereitung auf die erste übernatürliche Gnade; die Erklärung durch den Vertrag ist zwar eine Lehre Molinas, aber keineswegs aller Molinisten. Zu S. 269: Die absolute Notwendigkeit des Glaubens in jeder denkbaren übernatürlichen Ordnung dürfte sich doch schwerlich *a priori* beweisen lassen. S. 270 vermißt man in der Literaturangabe das bedeutende Werk von Ant. Straub, *De analysi fidei* (Oeniponte 1922). Zu S. 286: Unter „ungeschaffener Gnade“ versteht man gewöhnlich nicht „*Deus donans*“, sondern „*Deus donatus*“ (Einwohnung des Heiligen Geistes). Zu S. 296 Anm. 2: Der Ausdruck „*gratia actualis*“ kommt schon bei Capreolus († 1444) vor: *Defens. theol.* In 4. Sent. d. 14, q. 2, a. 3 ad 1 arg. Henrici (ed. Turon. t. 6 S. 321). L.

397. Gspann, J. Chr., *Das Wie der Vergöttlichung des Menschen*: ThQschr 107 (1926) 223—231. — Es soll die von Suarez gebotene Erklärung der Vergöttlichung des Menschen durch die heiligmachende Gnade näher begründet werden. G. mahnt selbst (228), daß das Wort „Geist“ vieldeutig sei. Deshalb hätte er gut daran getan, die „Intellektualität“, von der Suarez hier redet, nicht mit „Geistigkeit“ wiederzugeben. „Geistig“ ist doch z. B. auch der Wille (vgl. Ripaldas Ansicht, 224). Gegen Schluß (230) wird denn auch die Geistigkeit in einem so weiten Sinn genommen, daß durchaus nicht mehr die Meinung des Suarez dargestellt wird. Dieser redet auch nicht von einem „Schauen im Glauben“ (225). Er läßt vielmehr die Natur der Seele durch die Gnade so an Seinsvollkommenheit erhöht werden, daß die dieser Seinshöhe entsprechende Verstandestätigkeit das beseligende Schauen Gottes wäre, das Gott freilich aus weisen Gründen dem Gerechten auf der irdischen Pilgerschaft noch vorenthält. Die ewige Seligkeit als „*iustificatio secunda*“ zu bezeichnen (229) ist gegen den theologischen Sprachgebrauch. 2 Petri 1, 4 ist nicht die Rede von „seiner (Christi) göttlichen Natur“ (223), sondern schlechthin von „göttlicher Natur“. L.

398. Sestili, J., *De natura Deo subiecta in ordine ad supernaturalia quid Augustinus, concinente Thoma, senserit*: DivThom(Pi) 30 (1927) 57—93. — Die Deutung der Lehre Augustins von der *potentia oboedientialis*, die

S. früher gegeben hatte, wird von Gardeil bekämpft (vgl. Schol. 2 [1927] 301). Im Anschluß an sein 1896 erschienenes Werk geht nun S. genauer auf die augustinische Lehre von den rationes seminales als potentiae naturales und oboedientiales ein. Er untersucht namentlich De Gen. ad litt. l. 6, c. 14 und l. 9, c. 17. Zum Vergleich und zur Erläuterung werden besonders Thomas und Ágidius Romanus (das „Columna“ — S. 63 — sollte man doch endlich weglassen!) herangezogen. Schließlich (78 ff.) wird die potentia oboedientialis in ihrem Verhältnis zur übernatürlichen Form und zum appetitus videndi divinam essentiam untersucht. — Gegen die Feststellung, daß die potentia oboedientialis keine rein logische Widerspruchslosigkeit (potentia obiectiva), sondern eine potentia subiectiva, realis, positiva, identica subiecto ist (vgl. 60 66 76 f.), wird wohl niemand Widerspruch erheben. Auch Gardeil wird seine „rein negative und passive“ Möglichkeit schwerlich anders gemeint haben. Gern buchen wir die Anerkennung, die Suarez, Vazquez und De Lugo für ihre Lehre von der potentia oboedientialis als passivem und aktivem Prinzip, „si doctrina ista consideretur quoad rei substantiam“, gezollt wird (83 f.). Gleichwohl scheint uns auch S. in der positiven Beweisführung für die Möglichkeit der übernatürlichen Erhebung zu den Gütern der Gnade und Glorie zu weit zu gehen (85 ff.). Wir sehen ein, daß Gott den Menschegeist alles empfangen und wirken lassen kann, dessen Empfangen und Wirken durch eben diesen Geist keinen innern Widerspruch enthält. Aber daß die Güter göttlicher Ordnung, um die es sich bei der Gnade und Glorie handelt, endlichen Wesen in akzidenteller Weise mitgeteilt werden können, das sehen wir wohl nicht positiv ein. S. redet gewiß über das natürliche Verlangen, Gott zu schauen, bedeutend behutsamer als einige andere Vertreter seiner Ansicht (s. De Broglie und Laporta, Schol 1 [1926] 308 f.; 2 [1927] 302 f.).

L.
399. Neveut, É., Études sur la grâce sanctifiante. II. L'absolue gratuité de la grâce sanctifiante: Div Thom(Pi) 30 (1927) 17—34. — III. Valeur du repentir du pécheur ou efficacité de la contrition: ebd. 264—297. — Die katholische Lehre von der absoluten Gnadenhaftigkeit der heiligmachenden Gnade wird hier aus den Quellen bewiesen. Man kann sich aber dem Eindruck nicht verschließen, es sei N. mehr darum zu tun, bei dieser Gelegenheit einige vom geschichtlichen oder dogmatischen Standpunkt aus höchst eigenartige Auffassungen vorzulegen. Mit den mittelalterlichen Theologen sieht er in dem „initium fidei“ des semipelagianischen Streits, zumal im Kanon 5 und im Schlußsymbolum des Arausikanums, die erste Rechtfertigung des Sünders durch die heiligmachende Gnade (18 ff.). Nun ist ja richtig, daß Augustin zuweilen vom „initium fidei, quae per dilectionem operatur“ (Enchir. c. 5) redet, und das „initium fidei“ vielfach die erste Annahme des christlichen Glaubens mit Einschluß der Rechtfertigung bezeichnet. Aber ganz gewiß gehören auch die allerersten Anfänge heilskräftiger Akte dazu, und die Semipelagianer wollten nur für diese das Vorausgehen des freien Willens behaupten, während Augustin, seine Schüler und die Väter von Orange für dieselben Anfänge der Heilstätigkeit die Notwendigkeit der zuvorkommenden Gnade betonten. „Par „initium fidei“ les semi-pélagiens entendaient donc une oeuvre strictement méritoire de la grâce“ (21). Das ist eine unhaltbare Behauptung. Man sehe z. B. Kassian, De coenob. instit. l. 12, c. 14 (ML 49, 447): „petitionem et inquisitionem et pulsationem nostram non esse condignam“; Collat. l. 13, c. 13 (ebd. 932 f.): „occasiones quodammodo quaerens, quibus ... non irrationabilis munificentiae suae largitas videatur“; Hilarii epist. (Aug. epist. 226) n. 2: „nec negari gratiam, si praecedere dicatur talis voluntas, quae tantum medicum quaerat, non autem quidquam ipsa iam valeat“. Ein solches „initium fidei“ ist alles andere eher als „une oeuvre strictement méritoire de la grâce“. — Der folgende Artikel möchte die mittelalterliche Auf-

fassung wieder zu Ehren bringen, wonach jede Reue des Sünders „*attritio*“, jede Reue des Gerechten „*contritio*“ zu nennen ist. Auch das Tridentinum verstehe unter „*contritio caritate perfecta*“ (s. 14 cap. 4) nicht eine durch das Motiv der Caritas vollkommene, sondern eine durch die habituelle Gnade und Liebe informierte Reue (290 f.). Freilich muß N. selbst gleich darauf zugeben, daß die nächsten Sätze des Konzils sich dieser Deutung nicht fügen, sondern eine andere Scheidung von „*caritas perfecta*“ und „*imperfecta*“ verlangen (292). Die neueren Theologen täuschen sich nicht, wenn sie unter „*contritio*“ einen der Rechtfertigung (freilich nicht zeitlich, sondern ursächlich) vorausgehenden Akt sehen (275). Das Tridentinum schreibt in gleicher Weise die entferntere wie die nächste Vorbereitung auf die Rechtfertigung dem Zusammenwirken von göttlicher Gnade und menschlicher Freiheit zu. Damit ist unvereinbar: „*C'est Dieu, et Dieu uniquement, qui chasse le péché et par suite dispose l'âme à recevoir la grâce*“ (277 f.). Auch redet das Konzil in einer Weise von der entfernteren Vorbereitung, daß man sie nicht „*purement négative*“ (264; vgl. 278) nennen darf. — Thomas soll Rücksicht genommen haben auf Zeitgenossen, die Scotus folgten (266)! Nicht ersichtlich ist die Schlußkraft folgender Argumentation: Nach dem Tridentinum ist die Aussöhnung mit Gott der Reue nicht unabhängig von dem eingeschlossenen „*votum sacramenti*“ zuzuschreiben. Also ist es das Verlangen nach dem Sakrament, das den Sünder mit Gott versöhnt (290). Weshalb werden immer nur Theiner und Pallavicini angeführt, während die Akten der sechsten Sitzung längst von der Görres-Gesellschaft herausgegeben sind? — Freuen wir uns doch der Klärung, die das Tridentinum in die Rechtfertigungslehre hineingebracht hat, und lassen wir uns nicht in den vortridentinischen Zustand der Ungeklärtheit zurückdrängen.

L.

400. Landgraf, A., Grundlagen für ein Verständnis der Bußlehre der Früh- und Hochscholastik: ZKathTh 51 (1927) 161—194. — Das Wertvollste an dieser überaus gehaltvollen Studie dürfte der wohlgelegene Versuch sein, die scholastische Bußlehre durch die Gnadenlehre jener Zeit zu erklären und zu beleuchten. Aus dem reichen Inhalt sei Folgendes besonders vermerkt: Bis zum Ende des 12. Jahrhunderts ist der Begriff der heiligmachenden Gnade noch sehr unentwickelt. Allein die göttlichen Tugenden werden als Gnade im eigentlichen Sinne bezeichnet; doch gelten sie nur als „*gratia sanans*“. Die Statuierung des übernatürlichen Ziels als Fundament einer übernatürlichen Ordnung ist noch nicht klar herausgearbeitet. So unterscheidet sich der methodische Aufbau der damaligen Gnadenlehre wesentlich von dem heutigen (169—171). Sehr präzise ist schon die Lehre von der Unverdienbarkeit der ersten Gnade (172 f.). Die scholastische Rechtfertigungslehre stellt sich als Ausbau der paulinischen Lehre vom rechtfertigenden Glauben dar (183). Das merkwürdige Schema des Rechtfertigungsprozesses mit den vier Erfordernissen, deren logische Ordnung Thomas und andern so viel Arbeit machte, findet sich zuerst in dem 39. der dem Hildebertus Cenomanensis zugeschriebenen „*Sermones*“ (ML 171, 542) und dann bei sehr vielen Frühscholastikern (183). Jahrhundertelange Arbeit kostete es, die „*virtus infusa*“ und „*acquisita*“ unterscheiden zu lernen (185). Erst nachdem man die Eingießung einer Tugend ohne aktualen Konsens erfaßt hatte, konnte die Sündennachlassung durch die priesterliche Absolution verständlich werden (186). Die Entwicklungslinie dieses Kernproblems der Bußlehre verläuft so (179—194): 1. Man ist fest überzeugt, daß sowohl die Absolution als die „*fides*“ und die „*contritio*“ für die Sündentilgung nötig sind (die „*fides*“ als „*viva*“ verstanden; den Akten, die dieser „*fides*“ vorhergehen, schenkte man als nicht im vollen Sinne guten nur sehr wenig Beachtung). 2. Man wird sich der Trennbarkeit der „*caritas*“ von der „*fides*“ und von der „*contritio*“ bewußt; daher die Unterscheidungen „*fides informis*“ und „*formata*“ (Petrus Lomb.), „*attritio*“

und „contritio“ (Wilhelm von Auvergne; vorher galt als „atritio“ zumeist eine Reue ohne Vorsatz zu beichten und genugzutun). „Fides informis“ und „atritio“ sind zwar noch nicht rechtfertigend; aber sie genügen als Vorbereitung auf die priesterliche Absolution. 3. Die Absolution (als Wiederaussöhnung mit der Kirche) gibt die „caritas“; diese formiert die „fides“ und „atritio“, so daß sie zur sündentilgenden „fides formata“ und „contritio“ werden (Thomas). — Zu S. 167 und 187: Hat die „Meditatio in Ps. Miserere“ wirklich den hl. Anselm zum Verfasser? Sie enthält (n. 13) eine nicht-anselmische Erbsündenlehre; vgl. auch Dict. de Théol. cath. I 1334. L.

401. Landgraf, A., Der Gerechtigkeitsbegriff des hl. Anselm von Canterbury und seine Bedeutung für die Theologie der Frühscholastik: DivThom(Fr) 5 (1927) 155—177. — Neben Anselms Gerechtigkeitsbegriff werden mehrere sich anknüpfende Begriffe untersucht: Rechtheit, Ungerechtigkeit, habituelle Sünde, Gnade (vor dem Sündenfall war die Willensrechtheit bloß negativ ungeschuldet; keine Unterscheidung der erhebenden und der heilenden Gnade), der Glaube als Voraussetzung der Gerechtigkeit, Sündenachlaß (in der Kindertaufe ohne Verleihung der Gerechtigkeit; auch vor der Beichte). Sodann wird die Einwirkung dieser Anselmianischen Begriffswelt auf die Frühscholastik verfolgt (166 ff.), vor allem bei Abälard und Hugo von S. Viktor. Die Frage: „Wurden Engel und Menschen gerecht oder ungerecht erschaffen?“, hieß seit dem Lombarden: „Wurden sie mit oder ohne Tugenden geschaffen?“ und bald danach: „in naturalibus“ oder „in gratuitis?“ Philipp von Grève unterschied von der Anselmianischen „iustitia = rectitudo voluntatis“ die „iustitia generalissime accepta“ als „rectitudo vitae“ und hat damit die ganze Hochscholastik bezüglich der Auffassung der Gerechtigkeit von Anselm ab in eine andere Bahn gelenkt. Zum Schluß wird ein längeres Stück aus Robert von Meleduno über die Erschaffung der Engel in Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit mitgeteilt (176 f.). — L. glaubt, daß für Anselm „die ‚iustitia‘ stets einzig ein Operatum des Willens, eben die Rechtheit der Betätigung“ sei (157). Seine Texte haben mich davon nicht überzeugt. „Iustitia“ kann bei Anselm so gut wie „rectitudo“ auch eine dauernde „affectio“ bezeichnen (s. z. B. Concordia c. 11 — ML 158, 534 f.). Als „rectitudo voluntatis propter se servata“ erfordert die „affectio iustitiae“ nach Anselm freilich einen vorausgegangenen Akt. Deswegen kann er auch den getauften Kindern keine habituelle Gerechtigkeit zuerkennen. Die Scholastiker erkannten später, daß derartige dauernde Willensanlagen zum Rechten schon verliehen werden können, bevor Erkenntnis- und Willensakte möglich sind, und konnten so den Begriff der „virtus infusa“ ausbilden. L.

402. Rückert, Hanns, Die theologische Entwicklung Gasparo Contarinis (Arbeiten zur Kirchengeschichte, herausgeg. von K. Holl und H. Lietzmann, 6. Aufl. 8° (VII u. 108 S.) Bonn 1926, Marcus u. Weber. M 4.—. — Die zum größten Teil auf dem schon von Dittrich zusammengetragenen Material beruhende Arbeit (3) beschäftigt sich mit der Entwicklung der Rechtfertigungslehre Contarinis. Untersucht werden drei der vier von Hünermann 1923 im Corpus Catholicorum herausgegebenen Schriften des Kardinals und dazu sein Briefwechsel mit Sadolet. Im ersten Teil werden in dankenswerter Weise vielen Sätzen Contarinis die entsprechenden aus der S. theol. des hl. Thomas gegenübergestellt. Doch da es sich zum weitesten Teil um scholastisches Gemeingut handelt, erscheint der Satz: „Aufs Große gesehen ist die Schrift Contarinis [Confutatio] ein Exzerpt aus der S. theol.“, als übertrieben. — Zu S. 29 u. 31: Contarini läßt nicht den „motus liberi arbitrii in peccatum“ wegfallen. A. a. O. soll eben nur das „iustificari ex fide“ erklärt werden. Beim Bußsakrament wird die Notwendigkeit der Reue als eine Selbstverständlichkeit betrachtet (s. Hünermann 10, 20 f.). — Zu S. 47: Auch die katholischen Geschichtsforscher stellen fest, daß zu Anfang des 16. Jahrhunderts keineswegs „der Thomis-

mus das Feld beherrscht“, daß vielmehr der Nominalismus überwiegt und der Skotismus dem Thomismus mindestens ebenbürtig an Einfluß ist. — In der Periode von 1535 bis 1540 will Contarini nach R. zwischen der skotistisch-nominalistischen Lehre und der sog. evangelischen Bewegung in Italien im Zeichen der thomistischen Theologie vermitteln (55). Seine Entwicklung werde hier von Kräften vorwärts getrieben, die auf eine völlige Ausschaltung der menschlichen Mitwirkung bei der Rechtfertigung abzielen (78 f.). Das erscheint mir mehr konstruiert als wirklich bewiesen. — Zu S. 68: Thomas beruft sich wiederholt auf die dort genannte Lehre des Johannes von Damaskus (In 1 Sent., d. 46, q. 1, a. 1; De verit. q. 23, a. 2; S. th. 1, q. 19, a. 6 ad 1). — Die Regensburger Periode Contarinis ist nach R. durch die Annahme des Fiduzialglaubens und der doppelten Gerechtigkeit gekennzeichnet (83–86). Unter dem Einfluß der italienischen evangelischen Bewegung und vor allem des Gropplerschen Enchiridions muß Contarini die neue Rechtfertigungslehre im Laufe des Jahres 1540 angenommen haben (96–103). Beide Männer versuchten, lutherische Gedanken innerhalb des katholischen Dogmas zum Ausdruck zu bringen, und mußten daran scheitern (105). — Die doppelte Gerechtigkeit stellt ohne Zweifel die wesentliche Neuerung in der Entwicklung dar; aber den protestantischen Fiduzialglauben dürfte R. dem Kardinal doch zu Unrecht zuschreiben. Eher scheint Contarini unter dem Worte „fides“ den Glauben und das Vertrauen im katholischen Sinne zusammenzufassen. — Gern sei des Verfassers guter Wille, die katholische Theologie richtig darzustellen, anerkannt. Eine vollständigeres Kenntnis derselben würde ihn befähigen, seinen Willen befriedigender in die Tat umzusetzen. L.

403. Garrigou-Lagrange, R., *Prédétermination non nécessitante*: RevPh 33 (1926) 379–398. — D'Alès, A., *Prédétermination nécessitante*: ebd. 399–422. — Garrigou-Lagrange, *Prédétermination non nécessitante*: ebd. 423–433. — D'Alès, *Détermination et Motion*: ebd. 642–659. Garrigou-Lagrange, „*Détermination*“ et „*Motion intrinsèquement efficace*“: ebd. 659–670. — D'Alès, *Question de mots et Question de principes*: ebd. 34 (1927) 203–223. — Seit fast zehn Jahren führen die beiden französischen Gelehrten, ein Dominikaner und ein Jesuit, mit unverminderter Lebhaftigkeit diesen Streit um die Meinung des hl. Thomas über die wirksame Gnade (vgl. Schol. 1 [1926] 618). Viele Thomastexte werden erörtert, doch im Mittelpunkt steht der Satz: „sic Deus eam (voluntatem) movet, quod non ex necessitate ad unum determinat“ (S. th. 1, 2, q. 10, a. 4). D'A. beweist aus De verit. q. 22, a. 6 und andern Texten, daß Thomas „établit une équation pure et simple entre l'idée de nécessité et celle de détermination ad unum“ (649); somit habe er jenes „ex necessitate“ der Deutlichkeit halber pleonastisch hinzugefügt. G.-L. dagegen läßt Thomas hier und an vielen andern Stellen eine die Freiheit wahrende „*praedeterminatio physica*“ von einer nötigen unterscheiden. Er wird nicht müde, immer aufs neue die gleichen Texte vorzulegen, die diese „*gratia intrinsecus efficax*“ enthalten sollen, wobei er gewöhnlich erklärt: jeder, der die Texte ernstlich, unvoreingenommen, aufrichtig und ehrlich betrachte, der ihren wahren Sinn erkennen wolle, könne sie gar nicht anders als in seiner Auslegung verstehen (381 385 387 ff. 662 666). — In dieser Weise dem wissenschaftlichen Gegner beständig Mangel an Aufrichtigkeit und gutem Willen vorzuwerfen, ist keine empfehlenswerte Art sachlicher Auseinandersetzung und ist ebenfalls ungeeignet, die Richtigkeit der eigenen Ansicht darzutun. Wäre die Bestimmtheit und Häufigkeit einer Behauptung ein Beweis für ihre Richtigkeit, so stände die Wahrheit unstreitig auf der Seite von G.-L. Doch eine sachliche Prüfung dürfte viel eher ergeben, daß D'A. seine These solid bewiesen und geschickt verteidigt hat: „il n'y a pas en s. Thomas trace de prédétermination physique non nécessitante“. — Für besonders beweiskräftig hält G.-L. das ad 3 des um-

strittenen Artikels (382 385 423 425 430 ff. 664 ff.). Er meint, die Molinisten suchten die ihnen so unbequemen Zeilen in Vergessenheit geraten zu lassen (428). Darauf hat D'A., der gerade dieses ad 3 in seinem Artikel „Providence“ im Dict. Apolog. ausführlich erläutert hatte, die gebührende Antwort gegeben (644 ff.). Dem möchte ich hinzufügen: Als ich vor einigen Jahren zuerst sah, daß G.-L. (in seinem Buch „Dieu“³ 382) sogar aus diesem Text Kapital für die „praedeterminatio physica“ zu schlagen suchte, kam mir das so erstaunlich vor, daß ich mich nicht enthalten konnte, in einem Zusammenhang, der eigentlich mit G.-L. nichts zu tun hatte, nämlich bei der Besprechung von Stufers „De Deo operante“ (ThRev 23 [1924] 350), auf diesen geradezu verzweifelten Versuch hinzuweisen, Thomas zu einem Vertreter der „praedeterminatio physica“ zu stempeln. Dabei hatte ich auch die ungehörige Wiedergabe des „positioni“ durch „motion“ gerügt. Mein Erstaunen wächst, da ich sehe, daß G.-L. immer noch diesen harmlosen Satz für sich ausbeutet und, um das leichter zu können, auch jetzt dekretiert: „huic positioni (c'est-à-dire ‚huic motioni‘)“ (382) L.

404. Synave, P., *Prédétermination non nécessitante et prédétermination nécessitante*: RevThom 32 (1927) 72—79. — Ders., *Saint Thomas d'Aquin et la prédétermination non nécessitante*: ebd. 231—249. — S. greift in die Debatte ein, über die in der vorigen Nummer berichtet wird. In ruhiger Sachlichkeit erörtert er einige Thomastexte, insbesondere S. c. gent. III 90 fin.; De verit. q. 5, a. 5 ad 1; De pot. q. 3, a. 7 ad 13, die seiner Meinung nach eine nicht nötige physische Prädetermination enthalten. Der zweite Beitrag bringt zunächst eine Erwiderung von D'Alès und darauf deren Beantwortung durch S. Es handelt sich dabei um die gleichen Texte, nur daß S. zum Schluß noch einen vierten, In Io c. 2, l. 1. hinzufügt. — Die Ausführungen zeigen in erfreulicher Weise, daß sich auch über diesen Gegenstand höflich und sachlich disputieren läßt (und daß es nicht die Schuld des P. D'Alès war, wenn der Streit mit seinem andern Gegner sich nicht immer in solchen Formen abgespielt hat). Mit Recht scheint mir D'Alès hervorzuheben: Fundamentale, zahlreiche, direkte und klare Texte aus allen Werken des Heiligen, somit „la dominante du langage thomiste dit: ‚Toute détermination venue de Dieu est nécessitante‘“. Wenn nun drei kurze, einander höchst ähnliche Texte die Wendung enthalten: „Gott determiniert den freien Willen nicht, wie er die Natur determiniert“, so darf man daraus nicht folgern: „Also determiniert Gott den freien Willen in anderer Weise“. Das wäre ebenso unberechtigt, wie wenn man etwa das Thomaswort: „Der freie Wille determiniert die Tätigkeit der ersten Ursache“, zu naheliegenden falschen Folgerungen mißbrauchen würde (235 f.). — Übrigens braucht D'Alès wohl nur für den Text aus De pot. jene unberechtigte Folgerung abzulehnen. Die andern Texte, auch der von S. neuerdings hinzugefügte, handeln allem Anschein nach überhaupt nur vom determinierenden göttlichen Dekret, von der „determinatio idealis“ in der göttlichen Vorsehung, nicht von einem bestimmten Mittel der Ausführung, von einer „determinatio causalis“. Eine unfehlbare Prädefinition der freien Akte durch Gott nehmen aber bekanntlich auch die Gegner der kausalen Prädetermination an, wie D'Alès mehrfach betont. Eine solche zerstört die Freiheit des Aktes nicht, wenn Gott sein Dekret nur nicht vermittelt einer „ab intrinseco“ unfehlbar wirksamen Motion ausführt. Vgl. darüber Lennerz in Schol 1 (1926) 611, Nr. 392. L.

405. Stufler, J., *Ergebnis der Kontroverse über die thomistische Kurslehre*: ZKathTh 51 (1927) 329—369. — Über die einzelnen Phasen der „Stufler-Kontroverse“, deren Beginn weit vor der Gründung dieser Zeitschrift zurückliegt, haben wir hier nicht berichtet (siehe jedoch Schol 1 [1926] 619 f.). St.s neueste bedeutsame Abhandlung gibt dem wissenschaftlichen Streit einen gewissen Abschluß. Noch einmal legt er in der systematischen Ordnung seines Werkes „Divi Thomae doctrina de Deo ope-

rante . . ." (1923) alle strittigen Punkte vor. Ohne die Gegner im einzelnen zu nennen, bringt er ihre Einwendungen und seine Erwiderungen. Diese klare, übersichtliche Zusammenstellung wird besonders allen denen willkommen sein, die keine Gelegenheit und Muße hatten, die Entwicklung der überaus schwierigen Streitfrage in allen Einzelheiten zu verfolgen. St. glaubt, so den Nachweis zu erbringen, daß bis jetzt keine einzige Grundthese seiner Interpretation widerlegt oder erschüttert worden sei. „Als ich vor fünf Jahren mein Werk herausgab, sah ich zwar keinen Grund, an der Richtigkeit meiner Auffassung zu zweifeln, hielt es aber gleichwohl nicht für absolut ausgeschlossen, ich möchte am Ende doch trotz aller angewandten Mühe und Sorgfalt den einen oder andern wesentlichen Punkt in der Lehre des hl. Thomas übersehen oder unrichtig gedeutet haben. Nun ist auch diese Furcht geschwunden und bin ich von der Wahrheit meiner Darlegung vollständig überzeugt“ (367). Mit Recht spricht St. zum Schluß die Bitte aus, seine Gegner möchten, falls sie den Kampf weiter führen wollen, nicht nur einzelne Sätze aus dem Kontext herausreißen oder nur die Abhandlungen der ZKathTh berücksichtigen, sondern vor allem sein Hauptwerk einer ruhigen, objektiven und wissenschaftlichen Kritik unterziehen. L.

406. Bäuerle a Neukirch, M., *Harmonia ac Concordia quinque Systematum de Concursu gratiae actualis cum libero arbitrio: Estudis Franciscans* 39 (1927) 201—209. — B. gibt in kurzer Übersicht die Gedanken, die er bereits in seinem Buche „Die katholische Lehre von der Gnade in ihrer Schönheit und Harmonie“ (Freiburg [Schweiz] 1913) entwickelt hatte. Er kündigt auch ein lateinisches Buch über den gleichen Gegenstand an. — Mit derlei harmonisierenden Versuchen kommt man schwerlich zu etwas anderem als zu einem System oder vielmehr einem Konglomerat von Systemen, das die Summe der Schwierigkeiten aller „harmonisierten“ Einzelsysteme enthält. L.

407. Friethoff, C., O. P., *De Predestinatie-leer van Thomas en Calvijn*. 8^o (84 S.) Zwolle 1925, Waanders. Fl. 1.50. — Ders., *Die Prädestinationslehre bei Thomas von Aquin und Calvin: DivThom(Fr) 4* (1926) 71—91 195—206 280—302 445—466. — Dasselbe als Sonderabdruck (78 S.). Freiburg (Schweiz) 1926, St. Paulus-Druckerei. — Eine von der Rijks-Universität Utrecht preisgekrönte Arbeit und ihre Übertragung ins Deutsche. Übereinstimmung und Gegensatz zwischen Thomas' und Calvins Vorherbestimmungslehre soll aufgewiesen werden. Es ergibt sich, daß die Übereinstimmung weniger groß ist, als man auf den ersten Blick annehmen möchte, weil die gleichen Worte vielfach verschiedene Begriffe bezeichnen. Auffallende Übereinstimmung herrscht in der Auffassung von Gottes Oberhoheit. Nicht Gottes Vorherwissen der guten Werke ist Ursache oder Veranlassung der Vorherbestimmung, sondern umgekehrt ist die Vorherbestimmung die Ursache der guten Werke. Doch nach Thomas will Gott dem Menschen die Seligkeit als Lohn für die mit seiner Gnade erworbenen Verdienste geben, während Calvin infolge seiner Auffassung von den Folgen des Sündenfalls und der bloß imputierten Gerechtigkeit Christi jeden verdienstlichen Charakter der menschlichen Werke leugnet. Diese Werke gelten ja nur als gut, während sie in Wirklichkeit schlecht sind und bleiben. Noch stärker ist der Gegensatz in der Verwerfungslehre. Nach Calvin kann Gott um eines größeren Gutes willen die Sünde positiv wollen und anordnen, deswegen auch den Menschen, abgesehen von jedem Vorherwissen seiner Sünden, verwerfen und der Sünde preisgeben, während Thomas in Gott nur den positiven Willen, das Böse zuzulassen, zugibt. Beim Aquinaten muß man eine dreifache Bedeutung des Wortes „reprobatio“ beachten: 1) Das Übergangenwerden, die Nicht-Auserwählung (Gegensatz: Auserwählung; Akt der göttlichen Oberhoheit); 2) das Vorherwissen der bösen Werke (Gegensatz: Vorherbestimmung zu verdienstlichen Werken;

Akt des Wissens); 3) die Bereitung der ewigen Strafe durch den nachfolgenden Willen Gottes (Gegensatz: Vorherbestimmung zur Seligkeit; Akt der Gerechtigkeit). Calvin ist Supralapsarier, Thomas' Lehre kann man weder schlechthin Supralapsarismus noch Infralapsarismus nennen. Weil Thomas und Calvin einen ganz verschiedenen Freiheitsbegriff haben, sind sie in der Lehre vom „*liberum arbitrium*“ nicht eigentlich Gegner. Zwar wird die Unfähigkeit des gefallenen Menschen für alles Gute, die Calvin vertritt, von Thomas geleugnet, aber nicht mit Rücksicht auf die Freiheitslehre, sondern wegen seiner abweichenden Ansicht von den Folgen der Erbsünde. — Die fleißige Arbeit verdient besonderes Lob wegen ihrer klaren Darstellung und übersichtlichen Anordnung, die durch die zwei beigegebenen Schemata noch in erwünschter Weise erhöht wird.

L.
408. Rivière, J., Sur l'origine des formules „*de condigno*“, „*de congruo*“: BullLittEcl (1927) 75—88. — Die Ausdrücke „*meritum condigni*“ und „*meritum congrui*“ finden sich zur Bezeichnung zweier verschiedener Arten von Verdienst bei Wilhelm von Auvergne um 1220. Um diese Zeit scheinen die beiden Termini bereits Schulausdrücke gewesen zu sein (84). Beim hl. Thomas (S. th. 1, 2, q. 114, a. 6 u. 7) kehren die Ausdrücke oft wieder, außerdem findet sich bei ihm (a. 3): „*meriti ex condigno, condignitas, congruitas*“. Einen Ansatz zum „*meritum de congruo*“ hat bereits Alan von Lille (ab Insulis, † 1202), wenn er von Maria sagt: „*Meruit portare Salvatorem, non quod hoc exigerent eius merita, sed quia ad hoc ratione innocentiae fuit congrua*“ (ML 210, 852). Bei den Kirchenvätern sind „*congruum*“ und „*condignum*“ gleichbedeutend (78 f.). Die Dreiteilung: „*meritum condigni, digni, congrui*“, die sich im 13. Jahrhundert findet, sowie das „*meritum interpretativum*“ haben sich nicht erhalten. — Bei Wilhelm von Auvergne (De meritis, cap. unicum; ed. Paris 1675, tom. I, p. 313 C) lesen wir auch: „*Ex condigno . . . meretur*“, und (p. 314 H): „*Possunt de congruo mereri viri sancti iustificationem peccatorum*.“ Deneffe.

409. Spalanzani, C., La nozione di Sacramento in Sant' Agostino: ScuolCatt 55 (1927) 175—188 258—268. — Der Artikel ist in gewissem Sinne eine Fortführung des großen, von J. de Ghellinck herausgeg. Werkes: Pour l'histoire du mot „*Sacramentum*“ I. Les Anténicéens (Louvain-Paris 1924), macht aber keinen Anspruch auf vollständige Aufzählung aller Stellen bei Augustin. Der Verfasser will zeigen, daß der scholastische Sakramentsbegriff keine Neuerung ist, sondern schon von Augustin klar und bestimmt erfaßt wurde. Die Bedeutung „*Geheimnis*“ bleibt bestehen, z. B. in dem Satz: „*Si sciret omnia sacramenta*“ (De bapt. 1, 18, 28). Oft aber bedeutet es „*sacrum signum*“ (De civ. Dei 10, 5). Augustin erklärt den Begriff des „*signum*“ und unterscheidet: „*alia sunt naturalia, alia data*“ (De doct. christ. 2, 1, 2). Es sind zu unterscheiden Sakramente im weitem Sinne, z. B. das geweihte Salz, das Symbolum, das Vater Unser, die Taufzeremonien, die Sakramente des Alten Bundes, und Sakramente im engeren Sinne, die von Christus eingesetzt und gering an Zahl sind (Epist. 54, 1, 1). Augustinus ist der erste unter den Heiligen Vätern, der klar die Unterscheidung zwischen der Gültigkeit und der Gnadenwirksamkeit der Sakramente aufstellt. Hier wird auf Cavallera, BullLittEcl 7 (1915/16) 77 verwiesen.

D.
410. Teixidor, A., De Causalitate Sacramentorum. Nota circa difficultatem assequendi hac in re mentem Doctoris Angelici: Greg 8 (1927) 76—100. — Nach Thomas, Sent. l. 4, d. 1, q. 1, a. 4 und De verit. q. 27, a. 7 ist bei den Sakramenten das äußere Zeichen, welches durch eine von Gott eingegossene Kraft in eine höhere Ordnung erhoben wird, Instrumentalursache nicht der heiligmachenden Gnade selbst, sondern einer vorausgehenden Disposition („*res et sacramentum*“). Diese Disposition ist in den drei nicht wiederholbaren Sakramenten der Charakter. In scheinbarem Gegensatz zu dieser Lehre wird l. 4, d. 24, q. 2, a. 3 bei der Priester-

weihe durch die Handauflegung des Bischofs der Heilige Geist und damit die heiligmachende Gnade als „Vorbereitung“ auf den Charakter gegeben. T. wirft die Frage auf, wie diese Widersprüche zu vereinigen sind. Außerdem führt er eine Reihe von Gründen dafür an, daß Thomas die Theorie einer physischen Wirksamkeit der Sakramente vertritt. Hier wird ein Punkt berührt, der unbedingt der Klärung durch eine historische Untersuchung über die Lehre der Frühscholastik bedarf. Was ist die „*gratia sacramentalis*“? Bei Thomas fließen verschiedene Strömungen zusammen, die wenigstens im Sentenzenkommentar noch keineswegs einheitlich verschmolzen sind. Hier liegt aber auch die Lösung der vorgelegten Schwierigkeit. Die sakramentale Gnade ist wenigstens bei den Sakramenten der Lebendigen keineswegs die heiligmachende Gnade, wenn auch innerlich mit ihr verbunden, sondern ein getrennter Habitus. Außerdem haben wir beim Charakter die „*res et sacramentum*“ und das spezifische Sein des Charakters gedanklich wohl zu scheiden. So ist es ohne Widerspruch möglich, daß bei der Weihe die heiligmachende Gnade als Vorbereitung auf den Charakter gesendet wird, der seinerseits eine Disposition für die sakramentale Gnade und damit indirekt auch für eine Vermehrung der heiligmachenden Gnade ist. Eine Schwierigkeit bleibt, über die sich Thomas damals wohl selbst nicht recht klar geworden ist. Sie hängt damit zusammen, daß Thomas im Gegensatz zu Bonaventura eine Einprägung des Charakters erst bei Darreichung der Instrumente annimmt. Ist die Handauflegung nur ein Sakramentale, was Thomas kaum zugeben würde, oder vorbereitender Teil des Sakramentes selbst? Wie wirkt im letzten Fall die Handauflegung? Eine physische Wirksamkeit, wie T. will, ist ausgeschlossen, da es nach dem I. 4, d. 1, q. 1, a. 4 klar ausgesprochenen Prinzip bei Thomas für die „heiligmachende“ Gnade keine Instrumentalursache gibt. Bei der Gelegenheit sei eine Bemerkung gestattet. Cajetan und Cano — der eine durch Leugnung der dispositiven Kausalität in der Summa, der andere durch Berufung auf Thomas für seine nur moralische Kausalität — haben bis heute die Thomasinterpretation in einer Sache, die keineswegs alle Feinheiten der Exegese verlangt, heillos in die Irre geführt. Man mag sich zu Thomas und seiner Theorie stellen, wie man will, aber in folgenden Punkten könnte doch durch guten Willen und geringes Studium Einheit erzielt werden: 1. Thomas lehrt eine physische Kausalität, d. h. in den Sakramenten ist ein physisches „*ens fluens*“, wodurch die Sakramente als Instrumentalursachen in der Hand Gottes eine reale, physische Wirkung erzielen. 2. Diese Wirkung ist nicht die heiligmachende Gnade, sondern die „*res et sacramentum*“ (Charakter). Diese aber ist eine Disposition für den Empfang der sakramentalen Gnade. 3. Thomas vertritt in diesem Punkte in der Summa die gleiche Ansicht wie im Sentenzenkommentar. 4. Wenngleich nicht mit der gleichen Sicherheit, möchte ich hinzufügen, daß auch in der Summa die „*gratia sacramentalis*“ ein Habitus ist, nicht nur ein Recht auf aktuelle Gnaden. Hier jedoch wie in den andern Fragen betreffs der „*gratia sacramentalis*“ und des Charakters ist eine nähere Untersuchung dringend gefordert. Pelster.

411. UMBERG, J. B., Exerzitien und Sakramente. Beiträge zu wichtigen Betrachtungen des Exerzitienbüchleins. 8^o (104 S.). Innsbruck 1927, Rauch. M. 1.50. — Die „Beiträge“ enthalten — was aus dem Titel nicht zu ersehen — ebenso gründliche wie ansprechende Darlegungen aus der Sakramentendogmatik, als deren hervorragender Kenner sich U. schon durch so manche Veröffentlichung erwiesen hat. Die übernatürliche Weihe und Bindung an Gott durch die Taufe wird für die Vertiefung des Exerzitienfundaments nutzbar gemacht. Der Betrachtung vom Reiche Christi mit ihrem Ruf zur Heeresfolge in verschiedenem Grade dient die Lehre von der Firmung, der Ehe und dem Weihesakrament. Die Eucharistielehre endlich bietet die schönsten Gedanken, um die „Beschauung zur Er-

langung der Liebe“ zu befruchten. Möchten die Exerzitienvahrheiten stets in einer dogmatisch so solid fundierten Weise vorgelegt werden! Lange.

412. Janot, E., *L'Eucharistie dans les Sacramentaires occidentaux*: *RechScRel* 17 (1927) 5—24. — Nach der Hochblüte der Patristik, in den unruhigen Zeiten des 6.—9. Jahrhunderts, hatte die Kirche nicht mehr viel Zeit zum „Schreiben“, aber sie fuhr fort, „ihre Dogmen zu leben“ (7). Zeugen ihres Glaubens an die heilige Eucharistie sind die Meßbücher, Sakramentarien, jener Zeit. Aus dem *Sacramentarium Leonianum*, *Gelasianum*, *Gregorianum*, *Gothicum*, *Gallicanum vetus* und dem *Liber Mozarabicus Sacramentorum* bringt J. eine dankenswerte Sammlung und Sichtung von 130 Gebetstexten, die den Glauben der Kirche an die wahre Gegenwart Christi in der heiligen Eucharistie und an die wunderbaren Wirkungen des eucharistischen Mahles eindringlich bezeugen.

Deneffe.

413. Teetaert, A., *La confession aux laïques chez les théologiens franciscains du XIII siècle*: *EstudFranc* 21 (1927) 38—59. — T. gibt im Anschluß an sein größeres Werk einen Überblick über die Stellung, welche die Theologen seines Ordens von Alexander von Hales bis auf Scotus zu der Frage der Laienbeicht eingenommen haben. Im wesentlichen bleibt sich diese gleich: die Laienbeicht trägt keinen sakramentalen Charakter. Sie ist deshalb auch, wenn ein Priester mangelt, nicht notwendig, wohl aber in vielen Fällen nützlich. Richard von Meneville (*Mediavilla*) fügt in der Begründung einen Gedanken hinzu: Da nur der Priester die „*potestas clavium*“, mittels derer allein der Zweck der Beicht erreicht wird, in Besitz hat, so kann die Laienbeicht nicht Vorschrift sein. Scotus führt diesen Gedanken weiter aus, ja er möchte die Nützlichkeit der Laienbeichte bezweifeln. Mißlich ist es, daß Alexander als Begründer der Unterscheidung zwischen sakramentaler Beicht und Beicht als Akt der Buße hingestellt wird. Wir sind über die Zeit vor Alexander noch viel zu wenig unterrichtet; dann bestehen gerade beim vierten Buch der „*Summa*“ die meisten Zweifel, wie weit sie Alexander angehört. In Betreff des hl. Thomas scheint mir, daß sein Abstand von Alexander gar nicht so bedeutend ist. Auch nach ihm hat die Laienbeicht keinen sakramentalen Charakter, sie ist nur in dem einen Fall des „*sacramentum ex voto*“ als Ergänzung der Reue notwendig. Überdies kennen wir nur die Ansicht des jugendlichen Thomas im Sentenzenkommentar. Wie sehr aber hat sich Thomas in andern Fragen weiterentwickelt! Zur Literaturgeschichte bemerke ich, daß die in *Cod. B. 5 inf* (!) der *Ambrosiana* enthaltene „*Summa questionum s. Bonaventure*“ erst von sehr später Hand Alexander von Alessandria zugeteilt wird. Die Autorschaft ist einstweilen höchst zweifelhaft (vgl. *ZKathTh* 48, 512 f.). Bei Wilhelm von Ware liegt der Unterschied der Hss. nicht allein im Vorwort. Es gibt wenigstens zwei Redaktionen. Typ der einen ist z. B. *Cod. Padua* (S. Ant.) 115, Typ der andern *Cod. Firenze Naz. A. 4. 42*. Doch müssen die Verhältnisse noch weit verwickelter sein, wie z. B. *Cod. Merton College Oxford* 103 andeutet.

Pelster.

414. Wißmann, Erwin, *Das Verhältnis von ΠΙΣΤΙΣ und Christenfrömmigkeit bei Paulus* (Forschungen zur Rel. u. Lit. des A. und N. T. N. F. 23. Heft) gr. 8° (VIII u. 120 S.). Göttingen 1926, Vandenhoeck & Ruprecht. M. 6.60. — Nach einem lehrreichen Überblick über die Behandlung dieses Gegenstandes seit F. Chr. Baur (1—29) wird in der Hauptsache eine sorgfältige Untersuchung der Begriffe *πίστις* und *πιστεύειν* geboten, wobei außer Paulus auch die übrigen altchristlichen, spätjüdischen und heidnisch-religiösen Schriften jener Zeit zu Rate gezogen werden. Ergebnis: Für Paulus und das Urchristentum ist Glauben das Bekenntnis zur christlichen Religion, das Fürwahrhalten der christlichen Missionsbotschaft (37 f. und sonst). Sein Inhalt sind vor allem die großen Heilstatsachen: Christi heilsnotwendiges Sterben, seine heilsgewährleistende Auferstehung und die alles Heil krönende Wiederkunft des erhöhten Herrn, das Ganze

durch den Monotheismus unterbaut (56 f.). „Πιστεύειν heißt nicht vertrauen, sondern glauben im nackten, nüchternen Sinn der bejahenden Aneignung und Zustimmung“ (67). Auch der Abrahamsglaube ist in erster Linie ein Fürwahrhalten der Verheißungen Gottes (82). Der Glaube an Christus besagt, „daß Gott durch Christus die Möglichkeit des Heils bewirkt hat“ (75). Gerade bei der Rechtfertigung handelt es sich um einen Glauben, der „fides historica und salvifica ist und bleibt.“ Damit kann sich natürlich die „fiducia“ verbinden; doch wird sie niemals von Paulus ausdrücklich genannt (81 f.). Der Glaubensgehorsam, d. h. die gehorsame Annahme der christlichen Missionsbotschaft, tritt für Paulus an die Stelle des jüdischen Gesetzesgehorsams (84). Gottes große Gnadentat ist, daß er diesen neuen Heilsweg des Glaubens erschlossen hat. Wir haben uns diesem Akt seiner souveränen Willkür zu unterwerfen (88 f.). — W. rückt somit sehr entschieden vom „articulus stantis et cadentis ecclesiae“ ab und entdeckt bei Paulus wieder den alten katholischen Begriff des Heilsglaubens. Minder lobenswert ist, daß er nun bezüglich dieses dogmatischen Glaubens eine Art „sola-fides“-Lehre beim Apostel finden will (89 ff.). Ein eingehenderes Studium der katholischen Paulusexegese könnte ihn wohl auch noch von diesem Vorurteil befreien. Mit Recht läßt er den dogmatischen Glauben nur die Grundlage der Christusfrömmigkeit sein (95 ff.). Aber diese letztere ist doch nach Paulus zweifellos auch für unser Verhältnis zu Gott, für „Rechtfertigung“ und „Heiligung“ von großer Bedeutung. W. deutet übrigens genugsam an, daß der dogmatische Glaube nicht die einzige Bedingung für die Taufe und den Geistempfang ist (111 f.). Die Scheidung, die er besonders in der Schlußzusammenfassung zwischen Glaube und Christusfrömmigkeit vornimmt, dürfte allzu scharf geworden sein. Lange.

415. Steubing, H., Fides explicita. Zur Begründung des Glaubens: ZSystTh 4 (1926/27) 419—455. — Von „fides explicita“ im scholastischen Sinn ist in der langen Abhandlung in keiner Weise die Rede, sondern von der Begründung des Glaubens nach Kant, Schleiermacher, Heim usw., wobei besonders auf den Wert der Phänomenologie hingewiesen wird. Warum also der Obertitel? Man lasse doch den Worten ihre Bedeutung! Eigenartig mutet die beweislos aufgestellte Behauptung an: „Das Mittelalter hatte die Begründung der Glaubensaussagen der reinen Logik als ihre Sonderaufgabe zugewiesen“ (422). Der Satz: „esse ist noch nicht gleich essentia“ (448), würde der „Terminologie der Scholastik“ nur dann entsprechen, wenn man ihn umkehrte: „essentia ist noch nicht gleich esse“. L.

416. Lenoir, V., La Perte de la Foi. RevApol 44 (1927) 180—198. — „Verlust des Glaubens“ kann nach dem Verfasser bedeuten: 1. Verlust des „habitus infusus fidei“, 2. Verlust des „habitus acquisitus fidei“. 3. Verlust des „Lebens nach dem Glauben“, 4. Verlust der Zugehörigkeit zur katholischen Kirche in dem Sinne des Aufgebens der katholischen Glaubensregel, kraft deren jemand das unfehlbare Lehramt der Kirche zur Regel seines Glaubens macht. — Glaubensverlust im eigentlichen Sinn ist nach dem Verfasser nur der Verlust des „habitus infusus fidei“, und dieser Verlust wird (Conc. Trid. s. VI, c. 15 u. can. 28) nur bewirkt durch ein „formale peccatum grave infidelitatis formalis“. Die andern Arten des „Glaubensverlustes“ sind dies nur in einem abgeschwächten Sinn und können vorliegen, ohne daß deshalb Glaubensverlust im eigentlichen Sinn eintritt. Dies gelte auch vom Aufgeben und Verlust der katholischen Glaubensregel. Letzterer Behauptung widerspreche nicht die Lehre des Vaticanum (Const. de fide cath., c. 3), das nur sage, es gebe für den Katholiken keinen gerechten Grund, den einmal angenommenen Glauben zu ändern oder wieder in Zweifel zu ziehen. In der Tat seien alle derartigen Gründe Scheingründe ohne objektives Gewicht. „Mais il peut y avoir dans tous les temps des esprits qui de bonne foi, à la suite d'imprudences, se laissent séduire

par de fausses raisons. C'est tout ce que signifie la conclusion que nous essayons de défendre, et que d'aucuns pourront trouver timide" (195). — Der Fragepunkt ist vom Verfasser genau gefaßt und scharf herausgestellt; die Beweisführung ist klar und sachlich, im 1. Teil aus leicht ersichtlichen Gründen der Hauptsache nach geboten mit Ausführungen dreier Kardinäle (De Lugo, Mazzella, Billot). Eine wünschenswerte ergänzende Darstellung der einschlägigen Auffassung De Lugos müßte eingehender ausführen, bei welcher inneren Verfassung nach diesem eine „infidelitas formalis“ vorliegt und der „habitus infusus“ verloren geht. Die Darstellung des Verfassers, die mehr darauf abzielt, zu sagen, in welchen Fällen nach De Lugo noch keine „infidelitas formalis“ gegeben ist, könnte bei jemand, der selbst die Werke des Kardinals nicht genauer eingesehen hat, eine etwas einseitige Auffassung und Beurteilung der Ansicht dieses scharfsinnigen Theologen zur Folge haben. — Die Aufzählung der verschiedenen Bedeutungen von „Glaubensverlust“ bedürfte sodann wohl einer Ergänzung durch Befügung des Verlustes des „status fidei (catholicae)“ im sittlich-rechtlichen Sinn, der den aus der einmal vollzogenen und nicht zurückgenommenen Glaubensunterwerfung sich ergebenden sittlich-rechtlichen Zustand bezeichnet. Er deckt sich weder begrifflich noch immer tatsächlich mit dem Entstehen und Verbleiben der „entitas physica“ des „habitus infusus fidei“. Daß dieser „habitus infusus“ nur durch ein „formale peccatum grave infidelitatis formalis“ (im Sinne des c. 15, s. VI, Conc. Trid.) verloren geht, ist Lehre des Trienter Konzils und wird von keinem Theologen in Zweifel gezogen. Indes hat diese Lehre nichts zu tun mit der heute noch nicht völlig geklärten Meinungsverschiedenheit über den genauen Sinn der im letzten Abschnitt des Kapitel 3 der „Const. de fide catholica“ enthaltenen Lehre des Vaticanum, nach der alle die, „qui fidem sub Ecclesiae magisterio susceperunt, nullam unquam habere possunt iustam causam mutandi aut in dubium fidem eandem revocandi“. Hier handelt es sich unmittelbar und direkt nicht um den Verlust der genannten „entitas physica habitus infusi fidei“. Der unmittelbare Wortsinn in textu et contextu und die entgegenstehende Irrlehre, die hier getroffen werden soll, sprechen dagegen. Der Sinn der eben angeführten Stelle aus dem Vaticanum ist darum nicht: „qui fidem sub Ecclesiae magisterio susceperunt, nullam unquam habere possunt iustam causam committendi formale peccatum grave infidelitatis formalis et ita amittendi entitatem physicam habitus infusi fidei“. Auch der vorhergehende Ausdruck „catholicae veritati adhaeserunt“ besagt im Zusammenhang nicht unmittelbar und an erster Stelle: „habitu infusum fidei receperunt“; das gäbe den (fast tautologischen) Satz „per coeleste fidei donum habitum infusum fidei receperunt“. Das gleiche gilt von andern Ausdrücken desselben Abschnittes, so z. B. „ad agnitionem veritatis venire“, „fidem sub magisterio Ecclesiae susceperunt“, „de tenebris transtulit in admirabile lumen suum“, „in . . . lumine ut perseverent“; sie gehen nach dem Zusammenhang nicht direkt und an erster Stelle auf die „entitas physica“ des „habitus infusus fidei“. Selbst die Worte „non deserens“ bezeichnen hier nicht unmittelbar oder notwendig die Austilgung dieser „entitas physica“ vonseiten Gottes. (Damit soll nicht in Abrede gestellt werden, daß das Konzil in diesem letzten Abschnitt des Kapitels 3 an einzelnen Stellen den „habitus fidei“ auch im Auge habe). Wenn also die Ansicht vertreten wird, das Vaticanum habe in dem genannten Abschnitt die Lehre ausgesprochen, kein Katholik, der einmal den Glauben „sub magisterio Ecclesiae“ angenommen habe, werde ohne irgendwelche schwere persönliche Schuld dahin kommen, seinen Glauben zu ändern oder wieder in Zweifel zu ziehen, so kann man dieser Ansicht nicht mit dem Hinweis begegnen, daß nach der Lehre des Tridentinum der „habitus fidei infusus“ nur durch ein „formale peccatum grave infidelitatis formalis“ verloren gehe, und daß das Vaticanum keineswegs sage, jeder tat-

sächliche (vielleicht doch nur materielle) Glaubenswechsel oder Glaubenszweifel enthalte ein solches „peccatum formale infidelitatis formalis“. Die heutigen Vertreter jener Ansicht behaupten nicht, es müsse immer irgendwo in dem ganzen Prozeß zu einer „infidelitas formalis“ und damit zum Verlust des „habitus infusus fidei“ kommen; sie behaupten wohl, daß die Änderung bzw. Anzweiflung des Glaubens, von der das Vaticanum hier spricht, nach der Lehre des Konzils nicht platzgreift, solange nicht zuerst aufseite des betreffenden Katholiken eine persönlich schwere Schuld platzgegriffen hat, die den Menschen der besonderen Gnade und Führung Gottes, deren er bedürfte, unwürdig macht. Welcher Art diese Schuld ist, ist eine Frage für sich. — Insofern gehen die Erörterungen, die der Verfasser über den Verlust des „habitus infusus fidei“ anstellt, und die Erörterungen, die in jüngster Zeit über den genauen Sinn der betreffenden Stelle des Vaticanum angestellt worden sind, nebeneinander her. Hürth.

417. Klein, Jos., Die Caritaslehre des Johannes Duns Scotus, die edelste Frucht der Liebesweisheit des franziskanischen Geistes (Franziskanische Studien, Beiheft 11). gr. 8° (XV u. 79 S., 1 Tafel). Münster 1926, Aschendorff. M 3,60. — Als Festgabe zum Jubiläum des hl. Franz von Assisi bietet das Heft eine Darstellung der Caritaslehre seines großen Sohnes Duns Scotus, in der „die volle Glut des franziskanischen Geistes der selbstlosen, vollkommenen Liebe und hiermit das reinste Ideal der uneigennützigsten Sittlichkeit“ seinen Triumph feiert (1). Zum Vergleich wird überall die Lehre des Aquinaten herangezogen: „Bei St. Thomas finden sich gar manche Stellen, wo er im Sinne der selbstlosen Liebe und uneigennützigsten Sittlichkeit spricht; aber zur rechten Klarheit über die Einzigartigkeit dieser Idee kam er nicht“ (70). In der Begründung einer selbstlosen Liebe durch Thomas „bleibt alles auf einem egoistischen, fast naturalistischen Niveau“ (15). — Daß der englische Lehrer eine Auffassung von der Caritas gehabt hätte, wie sie etwa später Bolgeni vortrug, dürfte wohl nicht unwidersprochen bleiben. Gewisse Schwächen, die der Lehre des hl. Thomas in diesem Punkte wegen allzu großer Abhängigkeit von der Freundschaftstheorie des Aristoteles anhaften, scheinen mir maßvoller und besser begründet von Fr. Hatheyer (ZKathTh 44 [1920] 78—105 222—241) aufgedeckt worden zu sein. Lange.

418. Schiltz, E., La résurrection des corps devant la raison. Nouv RevTh 54 (1927) 273—284 339—360. — Der Verfasser, Professor der Theologie am Seminar in Ta-Tung-fu in der Mongolei, hat sich den Sinn für griechisch-römische Philosophie und altchristliche Literatur bewahrt. Er sucht durch geschichtliche Betrachtung ein Urteil zu gewinnen über die Vernunftgründe für die Auferstehung von den Toten. Die von Pythagoras, Demokrit, Plato, Plotin gelehrt Seelenwanderung kann als mehrfache Auferstehung oder mit Gregor von Nyssa als Analogon zur Auferstehung angesehen werden. Die Häretiker, wie Marcion, leugneten die Auferstehung wegen ihrer falschen Auffassung von der Materie oder vom Verhältnis der Seele zum Leibe. Die heiligen Väter verweisen auf die Analogien der Auferstehung in der Natur, auf die Angemessenheit der Teilnahme des Leibes am Lohn oder an der Strafe. Athenagoras versucht einen Vernunftbeweis besonders auf Grund der Natureinheit von Leib und Seele. Der hl. Thomas bringt neue Gesichtspunkte und hält, wie der Verfasser zu meinen scheint, einen Vernunftbeweis für möglich. — Über Tertullians Lehre von der Auferstehung vgl. ZKathTh 51 (1927) 10 f. Deneffe.

3. Moral und Kirchenrecht

419. Lottin, O., Les premiers linéaments du traité de la syndérèse au moyen âge: RevNéo-scolPh 28 (1926) 422—454. — L. bietet wichtiges handschriftliches Material zur Geschichte der Synderese bis um 1230. Aus-

gangspunkt ist die Glosse des Hieronymus zu Ezechiel 1. Dort wird die Synderese als ein Viertes, Höheres, dem „rationale, irascibile“ und „concupiscibile“ gegenübergestellt; sie ist der Geist, der mit unaussprechlichen Seufzern in uns ruft. Selbst im Sünder kann sie nicht ausgelöscht werden, wohl aber kann dieser sie verachten, so daß sie ihren Platz verliert. Damit sind die Fragen nach der Natur der Synderese und nach ihrer Fortdauer im Sünder gegeben. Der Text und wohl auch die Sache treten zuerst beim Lombarden auf. Im Gegensatz zu L., der die Synderese mehr in den Willen verlegt, sehen andere, wie Peter von Poitiers und Wilhelm von Auxerre in ihr die „ratio superior“, Gottfried von Poitiers die „ratio superior“, insofern sie sich mit dem Guten und Bösen im allgemeinen beschäftigt. Wilhelm von Auxerre führt den aristotelischen Begriff des intellektuellen Habitus ein. Einig ist man darin, daß die Synderese nicht auslösche, nicht einig in der Frage nach der Unsündbarkeit. Die Entwicklung ist 1230 nicht abgeschlossen. Man könnte eine eingehendere Erklärung der Texte wünschen. Anselm von Laon, bei dem die „scintilla rationis“ eher die durch die Sünde verdunkelte Vernunft ohne unmittelbare Beziehung auf das Morale ist, gehört wohl nicht hierher. Bei Petrus von Poitiers hat die „scintilla rationis“ im Zusammenhang beide Funktionen, des Abratens und Zuredens. Auch hätte man gewünscht, daß die Linien, die zu so grundverschiedenen Ergebnissen bei Albert und Thomas einerseits und Bonaventura andererseits führen, herausgearbeitet wären. Allerdings hätte dann auch die Behandlung der Begriffe „conscientia“ und „ratio superior“ einbezogen werden müssen. Zu bemerken ist noch, daß L. ebenso wie Landgraf in Stephan Langton den Verfasser der in Cod. 4297 der Vaticana und in Cod. 16385 der Pariser Nationalbibliothek enthaltenen Summa erkennt. Ob freilich „alle“ Fragen der Summa, die sehr wenig geordnet erscheint, vom gleichen Verfasser sind, wäre nach L. noch näher zu untersuchen. Wenn er Gottfried von Poitiers in der Lehre von der Synderese unmittelbar von dem Verfasser der Summa des Cod. Paris. 14556 abhängig sein läßt, so scheint eine nähere Textvergleiche dies nicht zuzulassen. In dem Magister, von dem beide abhängen, ist vermutlich Stephan von Langton in einer andern Ausgabe zu suchen. Auffallend ist daß L. die Synderese bei Präpositinus nicht findet, während dieser bei Albert (S. th. 2, q. 99, m. 2) ein Hauptzeuge derselben ist. Ist die bekannte Summa, in der „magister Praepositinus“ selbst genannt wird, ein Werk des Präpositinus oder nur aus seiner Schule?

420. Landgraf, A., *Partes animae norma gravitatis peccati. Inquisitio dogmatico-historica*: Leopoli (Lemberg) 1925. *Sumptibus Bohoslavica* 8 (54 S.). — L. erforscht die Beziehung der augustinisch-frühscholastischen Seeleneinteilung in „pars sensitiva“, „ratio inferior“ und „superior“ zur Feststellung des Unterschiedes zwischen schwerer und läßlicher Sünde. Zeitlich ist die Untersuchung durch Abaelard und Thomas umschrieben. Den Ausgangspunkt für die Frage bildete vor allem die Stelle: De trinit. l. 12, c. 12, in der Augustinus die drei Seelenteile mit der Schlange, dem Weibe und Manne vergleicht und der Sinnlichkeit den Anreiz zur Sünde, der „ratio inferior“ die innere Belustigung am verbotenen Reiz und der „ratio superior“ den Beschluß der äußeren Ausführung zuschreibt. Im Unterschied zu L. glaube ich bei Augustin die volle Zustimmung und damit die schwere Sünde auch in der „ratio inferior“ allein zu finden. Später tritt diese rein augustinische Auffassung wieder bei Alexander von Hales klar zu Tage. — Wohl unter dem Einfluß Abaelards, der bei der Sünde vor allem das Moment der völlig freien Zustimmung und der Verachtung Gottes hervorhebt, legt Lombardus die Stelle so aus, daß in der Sinnlichkeit der Anreiz, in der „ratio inferior“, die den Dingen dieser Welt sich zuwendet, die läßliche Sünde, in der vollen Zustimmung der „ratio superior“, die auf die „rationes aeternae“ gerichtet ist, die schwere Sünde zu suchen sei.

Petrus von Poitiers führt dann eine Zweiteilung der „sensualitas“ in „inferior“ und „superior“ und „inferior“ ein, von denen nur die letzte sich auf Verbotes richtet. So bleibt es in der Hauptsache, bis Philipp de Grève den Umschwung herbeiführt, indem er die schwere Sünde als Verstoß gegen den Endzweck auffaßt, während dies bei der läßlichen Sünde nicht der Fall ist. Da sich nur die „ratio superior“ mit diesem Endziel befaßt, so kann per se auch nur in ihr die schwere Sünde sich finden. Diese Ansicht wird von Thomas aufgenommen und vollkommen ausgebaut. Die Arbeit enthält ungemein wertvolles, zum guten Teil ungedrucktes Material und trägt zum Verständnis von Thomas sehr viel bei, so daß man nur wünschen kann, es möchten noch recht viele ähnliche Untersuchungen angestellt werden. Reiches Licht fällt auch nebenher auf die Entwicklung der fundamentalen Begriffe des „motus primo primus“ und „secundo primus“ und der „delectatio morosa“. Nicht vollkommen gelungen scheint mir die allseitige Herausarbeitung der treibenden Momente in der Ideenentwicklung.

Der Stoff ist hie und da zu chronologisch-materiell angeordnet. Hugo a S. Charo hat mit Grève noch nichts gemein. Ja, ich glaube fast, daß selbst Alexander und Bonaventura wohl zwar mit Abaelard und Augustin die schwere Sünde in den „contemptus“ und die „aversio“ setzten, aber die läßliche Sünde eher in einer „inchoata aversio“ sahen. Petrus von Tarantasia, den man merkwürdigerweise nie als Schüler von Thomas ansieht, obgleich er es sicher war, gehört hinter den Sentenzenkommentar des Thomas, von dem er hier wie auch sonst inhaltlich und dem Wortlaut nach stark abhängt. An einzelnen Stellen ist die Interpretation etwas zweifelhaft, so wenn nach Abaelard jede freiwillige Sünde eine schwere Schuld im theologischen Sinn genannt wird. Abaelard nennt zwar in der Ethik in Kapitel 15 auch freiwillige läßliche Sünden „peccata gravia“, nicht „criminosa“, aber im folgenden Kapitel faßt er meines Erachtens diese mit den Sünden aus Übereilung unter dem Begriff „peccata venialia“ zusammen, die er den „criminosa“ gegenüberstellt. Durchaus richtig dürfte es sein, wenn L. dort, wo einzelne Autoren zur schweren Sünde eine gewisse Zeit verlangen, nicht gleich den Schluß zieht, daß nach ihnen eine kurz andauernde Zustimmung in die „delectatio“ nur läßliche Sünde wäre. In jenen Zeiten, da die Begriffe noch nicht so geklärt waren, ja selbst heute noch kann die Dauer des Verweilens recht oft als ein praktisches Kennzeichen der erfolgten oder nicht erfolgten Zustimmung gelten. Die Arbeiten L.s und Lottins haben ein sehr wichtiges Begleitergebnis gezeitigt. Der Pariser Kanzler Philipp de Grève hat in der Entwicklung der Scholastik mehr als einmal eine führende Rolle gespielt. Das gilt auch für die Frage nach dem Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein. P.

421. Garrigou-Lagrange, R., La prudence dans l'organisme des vertus: RevThom 31 (1926) 411—426. — Als erster in einer Reihe von Artikeln zur Einführung in die thomistische Philosophie und Theologie gedacht, behandelt der Aufsatz die Stellung der Klugheit unter den sittlichen Tugenden und will zeigen, worin nach Thomas die Eigenart einer „sittlichen“ Tugend besteht. Behandelt werden die drei Punkte: 1. die typischen Akte der Klugheit; 2. die notwendige Voraussetzung der Klugheit, die in dem Geordnetsein des geistigen und sinnlichen Strebevermögens besteht; 3. die Eigenart der „praktischen“ Wahrheit und Sicherheit jedes Klugheitsurteils, die in der „conformitas ad appetitum rectum“ liegt und nur von dem, dessen Strebevermögen recht gerichtet und geordnet ist, richtig erfaßt wird, nicht in der Form eines (wenn auch abgekürzten) Schlußverfahrens, sondern in der Form des (unmittelbaren) Takturteils (d. h. eines „iudicium per modum inclinationis“). — Eine ausführlichere Besprechung der hier entwickelten Grundsätze muß für später aufgespart werden. Den scharfsinnigen und geistvollen Ausführungen des Verfassers folgt man mit wachsendem Interesse, selbst da, wo man in Einzelheiten

von der dargelegten Auffassung glaubt abweichen zu müssen. — Es lohnte sicher der Mühe, die vom Verfasser angeregte Frage nach dem Wesen der „*veritas practica*“ als der „*conformitas ad appetitum rectum*“ weiter zu verfolgen und genauer zu untersuchen, ob diese „*conformitas*“ im konkreten Einzelfall vorwiegend rein objektiv orientiert ist, an dem „*ordo obiectivus, extra hominem positus*“, oder unmittelbar mehr subjektiv an dem „*appetitus rectus in homine positus*“. — Was das andere in demselben dritten Punkt vom Verfasser erwähnte Moment angeht, nämlich die Unmöglichkeit, ein richtiges „*iudicium ultimo practicum*“ zu finden, wenn der „*appetitus*“ nicht „*rectus et ordinatus*“ ist, so wird man hier wohl unterscheiden müssen zunächst zwischen den Fällen, wo durch ein „Gesetz“ auch der einzelne Akt nach seiner sittlichen Seite bereits klar bestimmt ist (z. B. „*adulterium, homicidium, odium Dei*“), und solchen, wo dies nicht der Fall ist; sodann bei letzteren Fällen wieder zwischen solchen, bei denen aus dem Gesetz durch naheliegendes Schlußverfahren leicht ein richtiges und sicheres Urteil erreicht werden kann, und solchen, wo dieses nicht ohne besondere Schwierigkeiten zu finden ist. Mit Ausnahme der letzten Gruppe, wird man wohl nicht in Abrede stellen können, daß ein Mensch trotz eines ungeordneten Strebevermögens richtig zu urteilen vermag, was die rechte Ordnung bezüglich eines konkreten Einzelfalles verlangt. Er vermag mit seinen natürlichen Fähigkeiten trotz seines verkehrten Begehrens zu einem Teil das zu leisten, was Aufgabe der „*virtus prudentiae*“ ist (Thomas gesteht dies in 2, 2, q. 47, a. 13 c ausdrücklich zu). Freilich liegt in solchen Fällen kein volles Prudentialurteil vor, weil die der „*virtus prudentiae*“ eigentümlichste Funktion, das „*efficaciter praecipere*“, fehlt. Soweit dabei eine richtige sittliche Erkenntnis über den beabsichtigten Einzelakt vorliegt, wird es schwer sein, dieses sittliche und richtige Urteil als ein sittliches Takturteil, das „*per modum inclinationis vel sympathiae*“ zustande käme, zu erklären; da ja ex supposito ein „*appetitus rectus, cui conformetur*“, nicht vorliegt. Hürth.

422. Paulus, N., Der Berufsgedanke bei Thomas von Aquin: ZKathTh 50 (1926) 445—453. — Nach P. ist das Wesentliche der Ausführungen des hl. Thomas über den Berufsgedanken folgendes: Den mannigfachen materiellen wie geistigen Bedürfnissen der Menschen kann nur in der menschlichen Gemeinschaft und nur durch Arbeitsteilung in verschiedene Berufe Genüge geschehen. Darum sind einerseits diese Berufe in sich, weil einer Naturnotwendigkeit entstammend, auf Gott als auf ihren Ursprung zurückzuführen; andererseits sind sie ebenfalls aus Naturnotwendigkeit und aus Gottes Willen, gemeinnützigem Charakters. Endlich ist auch die Eingliederung des einzelnen in einen bestimmten Beruf auf Gott zurückzuführen. Sie vollzieht sich durch göttlichen „Ruf“, der sich in den verliehenen Anlagen und Neigungen kundgibt und dadurch, wie durch das äußere Walten der Vorsehung, den einzelnen zum Ergreifen dieses bestimmten Berufes hinführt. — In diesen Leitsätzen ist dem Verfasser wohl beizustimmen; daneben bedürften aber einzelne andere Punkte des Berufsproblems noch einer genaueren Untersuchung. H.

423. Diebolt, Jos., La théologie morale catholique en Allemagne au temps du Philosophisme et de la Restauration 1750—1850. 8° (XXVIII et 362). Strasbourg 1926, Le Roux. M 8.—. — Es hat immer einen besondern Reiz, eine Einzelwissenschaft im Zusammenhang der gesamten Geisteskultur einer Zeit zu zeichnen und die Verbindungslinien wie die wechselseitigen Einflüsse zwischen den verschiedenen Wissenszweigen aufzuweisen, mögen sie nun einen Niedergang oder einen Aufschwung herbeigeführt haben. D. unternimmt es unter diesem Gesichtspunkt ein Stück Geistesgeschichte der katholischen Theologie, und zwar der Moraltheologie, in dem Zeitraum von 1750 bis 1850 zu bieten. Es geschieht in der Form einer Charakterisierung der jeweilig führenden Autoren, ihrer hauptsäch-

lichen Werke und der bestimmenden Ideen ihrer Geistesrichtung. Daneben steht die Wertung durch den Verfasser und die Einordnung des einzelnen Autors und seiner Geistesrichtung in die Gesamtheit des Bildes. Es ist gewissermaßen die Aufweisung des Punktes, den der einzelne auf der Entwicklungslinie als fördernder oder hemmender Faktor eingenommen hat. Aber nicht nur Wiedergabe und Analyse einzelner Auffassungen wird geboten; es ist gleichzeitig eine Synthese der verschiedenen Richtungen und Eigenarten zu dem Gesamtbild einer Ideengeschichte und Ideenentwicklung. Wenn man auch nicht in jeder Einzelheit dem Verfasser beistimmen wird, die systematische Arbeit als Ganzes wird man voll anerkennen, nicht nur, was die Fälle des beigebrachten Stoffes betrifft, sondern auch, was die Formgebung und die gründliche systematische Bearbeitung angeht. — Das Werk zerfällt im wesentlichen in zwei Hauptteile, von denen der erste das Zeitalter der Aufklärung umfaßt: „L'époque du philosophisme“, 1750—1800 (30—166). In diesem Zeitabschnitt macht sich einerseits ein Angehen gegen die überkommenen Methoden und Meinungen (vor allem gegen die scholastische Methode) geltend; andererseits, durch den angesagten Kampf hervorgerufen, ein Verteidigungsversuch, der die ererbten Überlieferungen zu rechtfertigen und zu sichern sucht. — Der zweite Teil wird bezeichnet als: „L'évolution de la théologie morale pendant la période dite de la Restauration“, 1800—1850 (166—345). Während die erste Periode im wesentlichen Niedergang war, bedeutet diese zweite einen langsamen Aufstieg. Es ist eine allmähliche Loslösung vom Einfluß der Zeitphilosophie und der protestantischen Theologie, ein Wiederbesinnen auf die katholische Eigengut und die katholische Tradition. Freilich ist auch jetzt noch eine starke Abhängigkeit von der derzeitigen Philosophie und eine fast krankhafte Überschätzung der „Modernen“, d. h. der modernen Profanwissenschaft und ihrer Methode, anzutreffen. — Das Buch bedeutet einen wertvollen Beitrag zur Geschichte der katholischen Moralthologie, einem Gebiet, das leider noch immer stark vernachlässigt daniederliegt. H.

424. Biederlack, J., Zur Arbeits- und Arbeitslohn-Frage: ThPrQschr 79 (1926) 509—518. — „Die Naturordnung lehrt . . . jeden Menschen, daß er ein gesellschaftliches Wesen ist, und verlangt von ihm, daß er als solches in allem sich verhalte und einrichte. Die Selbstliebe gestattet wohl jedem, in seinem wirtschaftlichen Tun zuerst an sich und seine Interessen zu denken und diese zu verfolgen; aber der Mensch darf seine gesellschaftliche Natur nicht verleugnen und von dem Interesse anderer und vor allem von dem, was das Gemeinwohl von ihm verlangt, nicht absehen“ (517). Diese Worte geben den sozialen Gesichtspunkt an, unter dem B. sich hier mit der Arbeits- und Arbeitslohnfrage befaßt. — So ist die Pflicht zur Arbeit wesentlich auch eine soziale Pflicht. Denn damit die Allgemeinheit aus den Gütern dieser Erde schöpfen könne, was zu menschenwürdigem Dasein und zu naturgemäßer Entfaltung erforderlich ist, muß auf die Güter intensive Arbeit verwandt werden. Insofern ist die allgemeine Arbeitspflicht eine Pflicht der näheren oder entfernteren Mitwirkung zum allgemeinen Menschheitsziel. — Diese Arbeit vollzieht sich aber naturnotwendig, wegen der Verschiedenheit der Bedürfnisse einerseits, der Verschiedenheit der Anlagen, Kenntnisse usw. andererseits in getrennten Berufen, die darum in sich und in ihren unmittelbaren Folgerungen als naturgewollt bezeichnet werden müssen. Die Berufe würden sich aber nicht erhalten, wenn sie den ihnen Angehörigen nicht eine für die eigene Person und zugleich für die eigene Familie genügende Entlohnung böten. Eine solche ist darum im allgemeinen und an sich als eine (wenigstens auch) soziale Forderung zu betrachten, deren Nichterfüllung dem Gemeinwohl notwendig empfindlichen Schaden brächte. Zu den naturgewollten Berufsständen gehört nun auch der Stand und Beruf des „Arbeiters“; es ist darum auch diesem Stand aus der eben dargelegten sozialen Rücksicht die genannte

Entlohnung zu sichern. — Die starke Betonung der sozialen Verflochtenheit aller und der notwendigen sozialen Rücksichtnahme, wie sie der Verfasser vornimmt, ist bei der mancherorts sich geltend machenden selbststüchtigen Rücksichtslosigkeit eine Notwendigkeit, die man mit keinem Worte abschwächen mag; wenn man sich auch andererseits einer möglichen Überspannung des Gemeinschaftsgedankens und der Gemeinschaftsbezogenheit bewußt bleiben muß.

H.
425. Liertz, Rhaban, Dr. med., Harmonien und Disharmonien des menschlichen Trieb- und Geisteslebens. 8° (257 S.) München 1925, Kösel u. Pustet. *M* 5.— 426. Ders., Über Seelenaufschließung. Ein Weg zum Erforschen des Seelenlebens. 8° (178 S.) 2. unveränderte Aufl. Paderborn 1927, Schöningh. *M* 3.60; geb. *M* 4.80. — Das erstgenannte Buch bietet nach einigen mehr allgemeinen Darlegungen über das Triebleben des Menschen (13 ff.) Erörterungen über Vorgänge „aus dem Bereich des Selbsterhaltungstriebes“ (24 ff.). An diese schließt sich ein umfangreicher Abschnitt an über „seelenkundige Fragen aus dem Wirkungsbereich des menschlichen Liebeslebens“ (52—118). Die beiden letzten Teilstücke handeln über „Besinnliches zum Charakterbild des Neurotikers“ (119 ff.) und über „Abhängigkeit der seelischen und leiblichen Vorgänge“ (173 ff.). In allen Abschnitten ist die Anlehnung an Freud und der starke Einfluß Freudscher Gedanken ersichtlich. — Das zweite Werk will das Wirkliche und Wertvolle der seelenaufschließenden Forschung herausstellen und den Versuch machen, ein Lehrgebäude dieser Forschung zu geben. Die Abschnitte über „das planmäßige, seelenaufschließende Verfahren“ und über „einige Grundbegriffe seelenaufschließender Forschung“ (unbewußtes Seelenleben, Traumleben, Elternbild, Verdrängung, Zusammenballung, Erhöhung) machen mit der seelenaufschließenden Methode, ihren Grundbegriffen, Leitsätzen und ihrer Zusammenordnung in ein System im allgemeinen in zutreffender Weise bekannt. — Bei Beurteilung der genannten Werke dürfte für den Moraltheologen die wesentlichste Frage eine grundsätzliche sein, nämlich die, wie sich Moraltheologie und Seelsorge zum System und zur Handhabung der „Seelenaufschließung“ verhalten sollen. Die seelenaufschließende Forschung mag vor allem auf dem Gebiete der Nervenheilkunde eine große Bedeutung haben; sie enthält einzelne Elemente, die auch in der Seelsorge gute Dienste leisten können. Als System der Seelsorge, insbesondere als Ausbau und Umgestaltung der Beichtstuhlseelsorge ist jedoch die typische Form und das System der „Seelenaufschließung“ durchaus abzulehnen. — In der Hand des geschulten Theologen, der mit ruhigem und wohlwollendem Urteil selbständig zwischen der Behauptung von Wirklichkeiten und der Wirklichkeit des Behaupteten zu unterscheiden versteht, können trotzdem die genannten Werke für das ganze Gebiet der Seelsorge von Nutzen sein und wertvolle Fingerzeige geben. Ja das eine oder andere in ihnen, das unmittelbar mit Psychoanalyse nichts zu tun hat, seinem Inhalte nach aber auch vom Seelsorger behandelt werden muß, kann nach seiner gedanklichen und sprachlichen Fassung als durchaus gelungen bezeichnet werden.

H.
427. Liertz, Rhaban, Dr. med., Erziehung und Seelsorge, ihr Gewinn aus seelenaufschließender Forschung. 8° (90 S.) München 1927, Kösel u. Pustet. *M* 3.— Das kleine Buch ist aus dem aufrichtigen Glauben an die entscheidende Bedeutung der Seelenaufschließung geschrieben und trägt auch das Gepräge dieser Überzeugung. Da in dem System der Seelenaufschließung einzelne brauchbare und wertvolle Elemente für den Seelsorger enthalten sind, werden die Ausführungen des Verfassers, mit der nötigen Unterscheidung und Kritik aufgenommen, Nutzen stiften können. Das Buch bietet zunächst (15 ff.) einiges zur Einführung in die Begriffswelt und das Vorgehen der Seelenaufschließung; der zweite Abschnitt „Seelenaufschließung und Erziehung“ (35) bringt manche wert-

volle Beobachtung über das Seelenleben des Kindesalters und manchen beachtenswerten Wink; daneben stehen allerdings auch Deutungen und Behauptungen, denen man nicht so leicht zustimmen geneigt sein dürfte. Der letzte Abschnitt „Seelenaufschließung und Seelsorge“ wendet sich hauptsächlich an den Seelsorger. Die Erfahrung des Nervenarztes wird diesem sicher willkommen sein und von ihm gern angenommen werden; andererseits wird sich aber gerade hier der Seelsorger bewußt bleiben müssen, daß L. kein Theologe ist (was auch niemand vom Arzte fordern wird) und daß dem Verfasser die richtige Wertung der theologischen Momente bei Beurteilung seelischer Phänomene nicht ebenso liegt wie die medizinische und vielleicht auch die psychologische. Damit soll aber das Wertvolle, das auch dieser Abschnitt bietet, nicht geleugnet oder heruntergesetzt werden. H.

428. Bergmann, W., Religion und Seelenleiden, Vorträge der zweiten Sondertagung des Verbandes der Vereine katholischer Akademiker in Kvelaer. 8^o (339 S.) Düsseldorf 1927, L. Schwann. — Nach einem einleitenden Vortrag über „die Entwicklung der Sondertagungen über Religion und Seelenleiden“, gehalten von Sanitätsrat Dr. W. Bergmann (Cleve), behandelt das erste Referat „die dogmatisch-moralischen Leitsätze über Verantwortlichkeit und ihre Anwendung auf seelisch Kranke“. In seinem ersten Teil werden in chronologischer wie systematischer Darstellung die hauptsächlichsten der einschlägigen Äußerungen des kirchlichen Lehramtes vorgelegt, im zweiten Teil wird die Frage untersucht, ob und inwieweit diese Lehräußerungen auch für seelisch Kranke gemeint sind und auf sie Anwendung finden. — „Das Verantwortlichkeitsproblem vom psychologischen Standpunkt“ behandelt im folgenden Referat Prof. Dr. Lindworsky (Köln). Es werden die psychischen Faktoren besprochen, die das Zustandekommen des Urteils über das eigene Verantwortlichsein bedingen. So soll die normale Ausgestaltung des Verantwortlichkeitsbewußtseins aufgewiesen und auch die Ansatzstellen kenntlich gemacht werden, bei denen es zu Fehlbildungen kommen kann. — Die drei folgenden Referate beschäftigen sich in der Hauptsache mit Mangelhaftigkeiten, die auf die Verantwortlichkeit wie das Verantwortlichkeitsbewußtsein bestimmend einwirken können. In einem sehr inhaltreichen Vortrag bespricht Sanitätsrat Dr. Bergmann „die elementaren Grundlagen der Störungen im Erkenntnisleben, im Gefühlsleben und im Strebevermögen und ihre Bedeutung für die Verantwortlichkeit bei seelisch Kranken“. — In dem Referat „Sexuelles Triebleben und Verantwortlichkeit“ behandelt Dr. Kleefisch (Essen) die somatischen wie psychischen Einwirkungen, die von den Keimdrüsen, insbesondere von deren innersekretorischen Tätigkeit ausgehen. — Über „das abnorme Schuldgefühl“, sein Entstehen, seinen fälschenden Einfluß auf das Verantwortlichkeitsbewußtsein, seine Bedeutung für die Gesundheit des seelischen, wie insbesondere des religiösen Lebens, handelt das folgende Referat von Stadtpfarrer L. Husse (Ludwigshafen). — Das Schlußreferat von Staatsanwaltschaftsrat Dr. Schorn (Bonn) erörtert „die Verantwortlichkeit der Psychopathen vor Gericht“ und betont unter anderem sehr mit Recht, wie das übertriebene Bestreben, die Verantwortlichkeit eines Menschen herabzusetzen, eine ernste Schädigung sowohl des einzelnen wie der Gesamtheit darstellt und zur Schaffung eines privilegierten Verbrechertums führen kann. — Das Gesagte zeigt, wie im Laufe der Tagung das Verantwortlichkeitsproblem vom theologischen, psychologischen, psychiatrischen und juristischen Standpunkt zur Darstellung gekommen ist. Daß hierbei die eigene Denk- und Sprechweise der verschiedenen Disziplinen sich geltend machen und gewisse Abweichungen in der Auffassung sich ergeben würden, war von vornherein zu erwarten und dürfte ohne weiteres verständlich sein. Einige Meinungsverschiedenheiten finden allerdings in den beigegeführten „Aussprachen“ eine gewisse Ausgleichung; andere dagegen werden hier eher noch schärfer

hervorgekehrt; aber auch das Letztere ist im Interesse wissenschaftlicher Klarheit nicht zu bedauern. — Wenn in einzelnen Referaten der Leitgedanke der Tagung etwas zu stark zurücktritt hinter einer ausführlichen Darstellung von Tatsachen und Gesetzmäßigkeiten, die eher zu den entfernten Voraussetzungen der Verantwortlichkeit als zu ihren unmittelbar bestimmenden Faktoren zu rechnen sind, so wird man demgegenüber festhalten müssen, daß zunächst eine größere Reihe derartiger Tatsachen und Gesetzmäßigkeiten, die nicht als allen bekannt vorausgesetzt werden können, beigebracht werden mußten, um auf ihnen als Unterlage die weitere Ausführung aufzubauen, und um die aus ihnen gezogenen Anwendungen und Schlußfolgerungen auch dem Zuhörer oder Leser einsichtig zu machen und als begründet erscheinen zu lassen. — Das Buch wird gute Dienste leisten können, um einen tiefern Einblick in das verwickelte Problem der sittlichen Verantwortlichkeit, insbesondere der seelisch Kranken, zu ermöglichen.

429. Montes, J., *Efectos obligatorios de la ley penal: Ciudadios 147* (1926 II) 92—107 241—253; 148 (1927 I) 31—47. — Verpflichten Strafgesetze den Übertreter im Gewissen zur Aufsichtnahme der Strafe? Die verschiedenen Antworten der alten (vor allem spanischen) Juristen, Kanonisten, Theologen auf diese Frage werden dargelegt. Einig sind sich alle darin, daß nach der rechtmäßigen Verurteilung durch den Richter bei „*poenae ferendae sententiae*“ der Delinquent im Gewissen verpflichtet ist, die verhängte Strafe auf sich zu nehmen; ob und wie weit er bei der Durchführung der Strafe positiv mitwirken muß, ist umstritten. Für „*poenae latae sententiae*“ gilt Folgendes: der Gesetzgeber hat das Recht, Strafgesetze aufzustellen mit der Wirkung, daß der Übertreter verpflichtet ist, vom Augenblick der Übertretung an, vor der Verurteilung durch den Richter, die Strafe auf sich zu nehmen und zu beobachten. Ob die bestehenden „*poenae latae sententiae*“ des geistlichen und weltlichen Gesetzgebers solche Strafen sind, ist in Bezug auf einige Strafklassen umstritten. Einigkeit besteht darin, daß die kirchlichen „*poenae mere privativae latae sententiae*“, wie Zensuren und Irregularitäten, vom Augenblick der Gesetzesübertretung an beobachtet werden müssen; ferner, daß der Delinquent Strafen, die zu ihrer Ausführung eines Dritten bedürfen, wie Todesstrafe und andere körperliche Strafen, an sich selbst nicht zu vollziehen braucht, daß somit diese Strafen ein richterliches Urteil voraussetzen. In Bezug auf die andern Strafen, die als „*poenae latae sententiae*“ verhängt werden, gibt es verschiedene Auffassungen: Alphonsus de Castro mit seinen Anhängern sagt, daß sie vom Augenblick der Gesetzesübertretung an beobachtet werden müssen, auch wenn sie die positive Mitwirkung des Delinquenten fordern. Dominicus Soto mit einigen Theologen und den Juristen verteidigt, daß sie erst nach der Verurteilung durch den Richter („*sententia condemnatoria*“) in Wirkung treten. Eine dritte Klasse von Theologen ist der Meinung, daß die Verpflichtung zur Aufsichtnahme der Strafe zwar nicht eine Verurteilung durch den Richter erfordere, daß aber die Strafe nicht eher beobachtet zu werden brauche, als bis durch richterliches Urteil feststehe, das Delikt sei begangen und somit die Strafe *ipso facto* inkurriert („*sententia declaratoria*“). Einige Theologen versuchen noch andere Unterscheidungen zu machen. Wie diese verschiedenen Auffassungen sich in Bezug auf Vermögensstrafen auswirken, wird dann gezeigt.

Brust.

430. De Smet, A., *Tractatus theologico-canonicus de sponsalibus et matrimonio*⁴. 8° (XLV et 840) Brugis 1927, Ch. Beyaert. — Belg. 17 bzw. 22 (innerhalb bzw. ausserhalb Belgiens). — Ein wertvoller Ehetraktat, sowohl und vor allem nach der kanonistischen als auch nach der dogmatischen und moraltheologischen Seite. Man möchte ihm weiteste Verbreitung, auch in Deutschland, wünschen unter Fachkanonisten und als Nachschlagewerk.

Als Lehrbuch für Theologiestudierende ist er wohl zu groß angelegt. — Das Werk gibt ein reichhaltiges Eherechts-Literaturverzeichnis. Es handelt im liber I. de sponsalibus; im liber II. de matrimonio: pars I. de matrimonio universim spectato; pars II. de impedimentis matrimonii; pars III. de dispensationibus matrimonialibus. Im ersten Anhang werden beigelegt Formulare für Ehedispens- und -sanationsgesuche; im zweiten die Kanones des Codex I. C., die das heutige Eherecht darstellen; im dritten die Ehedispensfakultäten der Ordinarien Europas; der Nuntien, Internuntien und Apostolischen Delegaten und der Missionsordinarien. — Hauptvorzüge des Werkes sind: Die Materie ist selbständig und gründlich durchgearbeitet; die Darstellung ist klar und durchsichtig; eine kurze Beschreibung der Rechtsentwicklung trägt zum Verständnis der Einzelfragen sehr bei; die Literatur, auch die deutsche, bis in die neueste Zeit, die Römischen Entscheidungen und Rota-Urteile sind gut verarbeitet; die laufenden Eherechtskontroversen werden klar dargestellt mit reichlicher Literaturangabe, die das tiefere Studium einer Einzelfrage erleichtert. — Zum Abschnitt über das Eheversprechen möchte ich nur eine Frage stellen: Lassen sich nicht gute Gründe dafür aufzählen (vgl. Wernz-Vidal, *Ius Matrimoniale* [Romae 1925] 116 ff.), daß der Codex I. C. zu der römischrechtlichen Auffassung vom Verlöbniß zurückgekehrt ist, nach der das Verlöbniß nicht die „obligatio ad matrimonium ineundum“, sondern nur die „spes matrimonii“ mit sich bringt? — Konsequenz zu seinem Impotenzbegriff rechnet der Autor nicht unter die „condiciones contra substantiam matrimonii“ die Bedingung: „occidendi prolem . . . abortum procurandi, subeundi, pro muliere, ovariotomiam“ (130). — Daß Katholiken, die nur eine Zivilehe eingegangen sind, als Konkubinarier im kirchenrechtlichen Sinn zu betrachten seien (403), müßte doch wohl besser bewiesen werden; Trieb's Argumente für das Gegenteil (*Praktisches Handbuch des geltenden kanonischen Eherechts* I 83 ff.) sind durch die Bemerkungen des Autors wohl nicht entkräftet; die Aussprüche Pius' IX. und Leos XIII. lassen sich sehr wohl von einem weiteren, nicht streng rechtlich gefaßten Begriff des Konkubinats verstehen. — Was die Deutung der c. 1114, 1115, § 2 angeht, glaube ich, daß die Auffassung, die der Autor in der dritten Auflage vorlegte (I 248), die richtige, die in der vierten Auflage verteidigte Auffassung (242) aber irrig ist. C. 1115, § 2 redet von der „praesumptio (iuris tantum) legitimitatis“, nicht von der „legimitas“ selbst. Ein Kind der Eheleute, das fünf Monate nach Abschluß der Ehe geboren wird, scheint gemäß c. 1114, 1115, § 1, 1116 durchaus als eheliches Kind betrachtet werden zu müssen. — Die Gründe, die der Verfasser im Vorwort anführt, rechtfertigen wohl nicht ganz, daß der Traktat sich nicht der Ordnung und Terminologie des Kodex anpaßt. Bedauerlich ist, daß der Begriff des Ehehindernisses nach dem neuen Recht nicht schärfer herausgearbeitet worden ist. — Der Index bibliographicus ist, wie oben schon gesagt wurde, reichhaltig, aber, was Neuauflagen, Titel und Verlagswechsel angeht, nicht vollkommen. Störend wirken auch unverhältnismäßig viele Druckfehler.

B.

1928 G. 513.