

# Aufsätze und Bücher

## I. Allgemeines. Fundamentaltheologie

89. Häfele, P. Gallus, O. Pr., Constantin von Schüzler. Zu seinem 100. Geburtstag (7. Mai 1827): DivThom(Fr) 5 (1927) 411—448. — In dieser ansprechenden Skizze wird Schüzler als der „Ehrenretter des Thomismus“ in Deutschland, wie er sich selber nannte, gezeichnet. An Hand seiner Werke und der reichen Korrespondenz, die er mit seiner Schwester Olga führte, schauen wir seinen Lebensgang. Geboren in Augsburg als Sprosse einer protestantischen Familie, kehrte er am 10. Oktober 1850 unter Leitung des späteren Jesuitengenerals P. Beckx zur Kirche zurück. Am Collegium Romanum begann er bald darauf das Studium der Theologie, wo u. a. Passaglia sein Lehrer wurde. Schon im folgenden Jahre sehen wir ihn in Belgien als Mitglied der Gesellschaft Jesu, die er jedoch nach Vollendung seiner Studien 1857 wieder verließ. In München promovierte er auf Grund seiner ausgezeichneten Arbeit über „Die Lehre von der Wirksamkeit der Sakramente“. Nach einer kurzen Tätigkeit am Priesterseminar in Osnabrück faßte er den Entschluß, dem Dominikanerorden beizutreten. In dessen Noviziat blieb er nur einige Monate, um dann in Freiburg i. Br. Privatdozent für Dogmengeschichte zu werden. In diese Zeit fällt sein scharfer Kampf gegen Kuhn und dessen Schule. Als Theologe des Kardinals Dechamps von Mecheln nahm er am Vatikanischen Konzil teil, und zwei Jahre nachher finden wir ihn als Konsultor des heiligen Offiziums dauernd in der ewigen Stadt. Hier trat er der Gesellschaft Jesu wieder näher. „Es wurde mir klar“, so schrieb er damals an seine Schwester, „daß ich mein ungebändigtes Ich durch nichts wirksamer als durch die rückhaltlose Unterwerfung unter die Compagnie ein für allemal Gott aufopfern könne“ (445). So trat er denn 1878 wiederum in das Noviziat in Neapel ein. Als aber die Obern ihn als Mitarbeiter der ZKathTh nach Innsbruck senden wollten, war das für ihn eine so furchtbare Prüfung, daß er die Gesellschaft Jesu wieder verließ. Eine Herzerweiterung machte seinem Leben bald darauf — am 19. September 1880 — in Interlaken, wo er Heilung suchte, ein Ende. In Freiburg liegt er unter einer Marmorstatue des hl. Thomas begraben. „Qui vivens iugiter Angelici Doctoris doctrinas tum voce tum scriptis propugnavit“ steht mit Recht dort eingemeißelt. Schüzler verfocht einen Thomismus des Fortschrittes. „Alle bedeutenden Geister fühlen“, so sagt er 1861, „daß der Katholizismus in eine neue Phase eintreten muß. Es kommt nun alles darauf an, daß diejenigen, welche diesen Übergang vermitteln wollen, das organische Band der Tradition nicht lösen. Deswegen ist gerade in unserer Zeit eine streng traditionelle Fortschrittstheologie notwendig“ (422). „Die thomistische Spielerei, die jetzt (nach dem Erscheinen der Enzyklika ‚Aeterni Patris‘ [1879]) in Rom zur Modesache geworden ist“, widerte ihn an. „Von den jungen Leuten, die aus allen Teilen der Welt nach Rom gekommen sind, um den Papst ihrer thomistischen Gesinnungen zu versichern, werden wohl wenige, vielleicht keiner, jemals versucht haben, sich in den Englischen Lehrer zu vertiefen. Der braucht fürwahr zu seinem Ruhme einen solchen Schwindel nicht“ (446). — H. schließt seinen Aufsatz mit den Worten: „In allen Wechselfällen ist Schüzler unwandelbar treu geblieben seiner dreifachen hochedlen Liebe zur Kirche, zur echten Theologie und zum hl. Thomas. Diese Liebe hat seine wahre, unsterbliche Größe begründet“ (448). Darum gedenken auch wir in Ehrfurcht dieses bedeutenden deutschen Theologen.

Weisweiler.

90. Pérez Goyena, A., *Teólogos extranjeros formados en España: EstudEcl* 5 (1926) 245—258, 6 (1927) 38—53 281—301. — In der Arbeit, die allerdings kaum archivalisches Material benützt und in der Charakterisierung mehr an der Oberfläche bleibt, ist eine sehr nützliche erste Übersicht mit einer Reihe von Daten und Angaben heute seltener Werke enthalten. Manche Lücken, deren Ausfüllung nicht allzu schwer wäre, sind noch verblieben. Unter den behandelten Theologen verdienen besondere Beachtung: Emanuel Sa, welcher als Exeget und Moralist einen Namen hat; der als Sekretär der „Congregatio de auxiliis“ und Verfasser der „Brevis enarratio“ bekannte Augustiner Gregorius Nuñez Coronel (gest. ca. 1620); Enrique Enriquez (gest. 1608), einer der Hauptagitatoren in den spanischen Wirren des Jesuitenordens und erklärter Gegner des Suarez und Molina, zugleich aber bedeutender Moralist und wahrscheinlich der einzige unter den Autoren des Ordens, den man mit einigem Recht als Bañezianer ansprechen kann; der irische Franziskaner Florentius Conrius (gest. 1629), der den Lehren des Jansenius vor deren Verurteilung nahe stand; der gleichfalls irische Skotist Hugo Cavellus, bekannt als Herausgeber und Scholiast des „Opus Oxoniense“ und „Parisiense“. — Hier vermißt man die Kenntnis der neueren Literatur über Scotus; sonst hätte P. aus ihm keinen Iren gemacht und sich auch Urteile Waddings über die Ausgaben des Cavellus nicht ohne weiteres angeeignet. Wenn Cavellus die „scientia media“ bei Scotus finden will, so wirft ihm der Franziskaner Briceno mit Recht vor, daß er hier seinen Meister verlasse. Endlich wird der ebenso gelehrte wie exzentrische Xantes Mariales (gest. 1660) behandelt. In seinem Hauptwerk „Bibliotheca interpretum ad universam Summam theologiae Div. Thom. Aquinatis 1660“ hat Mariales weitschichtiges Material gesammelt und in noch weitschichtigerem Stile erklärt. Er ist deshalb noch heute von Nutzen. Doch versteigt er sich soweit, daß er Thomas die Feder und Zunge und das Instrument der Gottheit, das nicht in Irrtum führen und irren kann, nennt, und ihm das „donum infallibilitatis“ zuschreibt, während er für die Theologen anderer Richtung einen unerschöpflichen Reichtum der sonderbarsten Schimpfereien hat. Pelster.

91. Korff, H., *Biographia Catholica*. Verzeichnis von Werken über Jesus Christus sowie über Heilige, Selige, Ordensleute, ehrwürdige und fromme Personen, Konvertiten, Meister der christlichen Kunst, hervorragende und verdiente katholische Männer und Frauen. 1870—1926. Lex. 8° (VIII S. u. 280 Sp.) Freiburg i. Br. 1927, Herder. M. 6.50; in *Leinw.* M. 7.75. — 92. Smend, F., Adolf v. Harnack. Verzeichnis seiner Schriften, unter Benutzung der Harnack-Bibliographie von Max Christlieb bearbeitet. 8° (VI u. 181 S.) Leipzig 1927, Hinrichs. Broch. M 12.75. — 93. Dobschütz, E. v., *Das Neue Testament* (Die evangelische Theologie. Ihr jetziger Stand und ihre Aufgaben 2) 8° (71 S.) Halle a. S. 1927, Buchhandlung des Waisenhauses. — Das wissenschaftliche Arbeiten stellt an die bibliographischen Angaben mit Recht hohe Anforderungen; nur so ist Gewähr gegeben für Stetigkeit und Fortschritt der Wissenschaft, sowie die Möglichkeit eines raschen Überblickes über den Stand der Frage. Die in dieser Pflicht enthaltene Arbeitslast ist nicht gering; um so größer ist der Dank für jede Hilfe, zumal für systematische Zusammenstellungen nach verschiedenen Gesichtspunkten. Korffs verdienstvolles Werk wendet sich zwar nicht allein, auch nicht zuerst an Theologen; aber sie werden die „Christusliteratur“ (1—6) und viele aus den Lebensbildern gern zu Rate ziehen; in dieser Namen- und Bücherreihe ist ja auch ein Stück Zeitgeschichte enthalten. — Das 1503 Nummern aufweisende, allerdings auch kleinere und kleinste Artikel und Anzeigen, die Übersetzungen und Neuauflagen mitzählende Verzeichnis der Schriften Harnacks zeugt von regsamem Geiste, der wohl kaum eine der Fragen und Funde, die sein Arbeitsgebiet berührten, außer acht ließ, von zäher Arbeitskraft, die Werke großen Aus-

maßes wie das Lehrbuch der Dogmengeschichte (drei Bände in vier Auflagen) oder die Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius, schuf und vor der mühsamen Editionstechnik (vgl. die Ausgabe der apostolischen Väter) und der entsagenden Tätigkeit des Schriftleiters (Texte und Untersuchungen, ThLitZtg) so wenig zurückscheut wie vor kühnen, nicht selten gewaltsamen Kombinationen. „Marcion“ (Texte und Untersuchungen 45), die Frucht 50jähriger Studien (1871—1921), zeigt beides, die Weite und die Grenzen seines Könnens, die unermüdlich kritisch sammelnde, erschließende und deutende, vielfach glücklich verbindende Arbeit, die stets anregend wirkt, aber auch die Gefahr, der sein Wirken als Ganzes erlegen ist: die unbedingte Unterordnung unter die Auffassung der liberalen Theologie. Der unleugbar große Einfluß seiner Lehr- und Schrifttätigkeit hat leider vornehmlich in niederreißendem Sinn gewirkt. Das für weitere Kreise bestimmte „Wesen des Christentums“ ist in 14 Drucken (1900—1927; 71000 Stück) verbreitet; dazu kommen Übersetzungen in 13 Sprachen, von Englisch bis Japanisch; in letzterer Sprache sind drei Ausgaben erschienen. Das aufschlußreiche und vielbenutzte Lehrbuch der Dogmengeschichte hat vier Auflagen erreicht, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, die formell und inhaltlich zu den glänzendsten Leistungen Harnacks gehört, ebensoviele. Für uns überwiegt bei aller Anerkennung der Arbeit und des Talentes Harnacks das Bedauern über seine Grundeinstellung und ihre Folgen. Eine Tragik mag man es nennen, daß Harnack in den wenigen Punkten, da er konservative Bahnen einschlug, keine Gefolgschaft fand; die eigene Schule geht über ihn hinweg, wie die Wissenschaft über ihn hinausgehen wird. Sie wird einst ein Endurteil sprechen über Vergessenes und Bleibendes in Harnacks Werken. Über 51 Jahre umfaßt das Verzeichnis; eine reizvolle und dankbare Aufgabe wäre es, Harnacks Einfluß im Spiegel der Besprechungen seiner Bücher zu sehen, der Artikel und Bücher, die für oder gegen ihn Stellung nahmen, ein Beitrag zur Geschichte zeitgenössischer Theologie. — E. v. Dobschütz bietet einen Querschnitt durch den jetzigen Stand der evangelischen Theologie von seinem gemäßigt liberalen Standpunkt aus. Anzeige der neueren Werke, aber in Verbindung mit früheren, Erreichtes und Erwünschtes, Leitgedanken und Strömungen der Zeit, Kennzeichnung der im Vordergrund stehenden Probleme der evangelischen Theologie machen die Darstellung auch dem katholischen Theologen anregend und lehrreich. Der Stoff gliedert sich nach den Gesichtspunkten: Einleitungsfragen (4—18), Hilfswissenschaften (18—34), Exegese (34—48), Biblische Theologie (48—67). Dieckmann.

94. *Biblia Sacra. Juxta Vulgatam Clementinam, divisionibus, summariis et concordantiis ornata.* 8° (XIV, 1280 + 288 + 32 S.) Tornaci 1927, Desclée. M. 6.50. — Diese neueste Vulgata-Ausgabe ist wohl zugleich auch die beste und billigste. Ihre Hauptvorzüge sind: sinngemäße Abschnitte mit inhaltsangebenden Überschriften, stichenweiser Druck zur Hervorhebung der poetischen Teile auch innerhalb der Propheten, Andeutung der Strophenform bei größeren poetischen Einheiten, klare Disposition der zusammengesetzten Bücher, sehr zahlreiche und verlässliche Rückverweisungen auf Parallelstellen, handliches Format. Rembold.

95. Lercher, L., S. J.: *Institutiones theologiae dogmaticae. In usum scholarum. Vol. I. De vera religione, De Ecclesia Christi, De traditione et Scriptura.* 8° (X et 658 S.) Oeniponte (Innsbruck) 1927, F. Rauch. M. 11.— Nach dem zweiten Band 1924 und dem dritten Band 1925 erscheint jetzt 1927 auch der erste Band dieses vorzüglichen Lehrbuches der Theologie. Vgl. Schol 1 (1926) 115 und 2 (1927) 608. Der neue Band enthält die Fundamentaltheologie in drei Büchern: 1) *De vera religione*: Wesen und Notwendigkeit der Religion, Wesen, Möglichkeit, Notwendigkeit und Erkenn-

barkeit der Offenbarung, Christus als Gesandter Gottes. 2) De Ecclesia Christi: Stiftung und Einrichtung der Kirche, Kennzeichen der Kirche, Regierungsgewalt und Lehrgewalt. 3) De traditione et Scriptura: Dasein und Kennzeichen der Tradition, Tatsächlichkeit und Wesen der Inspiration. Im Anhang wird noch vom Glaubensakt gehandelt und eine analysis fidei entwickelt. Die Vorzüge der übrigen Bände zeigen sich auch hier: gediegene Lehre, klare, ruhige Darlegung und Beweisführung. Dazu kommen gute Literaturangaben. Treffend wird der Gegenstand der Fundamentaltheologie herausgestellt und vom Gegenstand der dogmatischen Theologie geschieden: „Obiectum formale theologiae fundamentalis est demonstrabilitas historica et philosophica facti divinae revelationis, quum contra obiectum formale dogmaticae specialis sit demonstrabilitas veritatis ex verbo Dei revelato“ (S. V). Für den Beweis der Echtheit der Evangelien wird auf die Einleitungen in die Heilige Schrift verwiesen. Über die Lehre von den Kennzeichen der Kirche sagt der Verfasser: „Nostra quoque aetate tractatio de 4 notis ut perquam utilis retinenda, et in his paginis summam delineanda est.“ Jedoch soll der Beweis aus den Kennzeichen als Confirmatio des vorher „ex primatu“ geführten Beweises gelten (450). Interessant ist es, wie L. in der Streitfrage bezüglich des einfachen oder doppelten Trägers der Unfehlbarkeit die von Pesch (Comp. I n. 319) beigebrachten Gründe für den zweifachen Träger als Schwierigkeiten aufführt und zu widerlegen sucht (517 f.). Der „analysis fidei“ von P. Straub, deren kurze Darlegung sehr dankenswert ist, gibt der Verfasser den Vorzug vor andern Analysen, weil sie ihm die wenigsten Schwierigkeiten zu haben scheint (631). Deneffe.

96. Durst, B., O. S. B., Zur theologischen Methode: ThRev 26 (1927) 297—311 361—372. — Im Anschluß an das bedeutende Buch von A. Lang über M. Cano (s. Schol 2 [1927] 256 ff.) und als eine Art Weiterführung der bei Lang entwickelten Grundsätze legt der Verfasser eine Reihe sehr beachtenswerter Gedanken über die theologische Methode vor. I. Für die Behandlung feststehender Dogmen gilt: 1. Die Dogmatik hat den Nachweis zu führen, daß der betreffende Satz wirklich ein Dogma ist. Für diesen Nachweis steht ihr eine einzige Erkenntnisquelle zur Verfügung: Das kirchliche Lehramt bzw. dessen Lehrtätigkeit (die „Tradition“ im eigentlichen Sinne): „Eine genügend sichere Feststellung des Traditionsinhaltes ist aber mit Ausnahme der noch zu bezeichnenden Wahrheiten [der fundamentaltheologisch zu beweisenden Unfehlbarkeit] nur mit Hilfe des kirchlichen Lehramtes möglich.“ Vgl. Pesch, Compendium I, n. 301: „Proprie unicus fons fidei est.“ 2. Der Theologe hat ferner im positiven Teil seiner Dogmatik die Frage zu beantworten, wo und wie der Satz in den Quellen enthalten sei und wie er sich entwickelt habe (361). Die erste und zweite Aufgabe fallen bisweilen zusammen. Die dritte Aufgabe ist die spekulative Erklärung und Verarbeitung des Dogmas. — II. Für theologische Sätze von geringerem Gewißheitsgrade ist auch in der Hauptsache die Stellung des kirchlichen Lehramtes zu diesen Sätzen zu untersuchen (366). — III. Die Fundamentaltheologie ist ein wesentlicher Bestandteil der Theologie. Sie hat in ihrem ersten Teil, in dem sie das Dasein des von Gott eingesetzten unfehlbaren Lehramtes beweist, nicht die dogmatische Methode zu befolgen, sondern die rationell-geschichtliche. D.

97. Cladder, H. J., Glauben und Wissen. Ein Beitrag zur Methodologie der Evangelienkritik. Jahrbuch der Österreichischen Leo-Gesellschaft (1927) 37—54. — Der Beitrag, von P. H. J. Cladder (gest. 7. II. 1920) geschrieben als erster Vortrag der zweiten Reihe seines Werkes „Unsere Evangelien“ (Freiburg 1919), untersucht die Frage, wie das geschichtliche, auf der Glaubwürdigkeit der Zeugen beruhende „Glauben“ zum „Wissen“ erhoben werden kann, das sich auf sichere und einleuchtende Gründe

stützt. Da Deduktion und Induktion zur Feststellung des Tatsächlichen, Einmaligen, Individuellen versagen, muß ein anderer Weg eingeschlagen werden, das „Ausschlußverfahren“ (45), wie es im Wiedererkennen von Personen und Dingen täglich angewandt wird. Die Geschichtswissenschaft schließt „auf eine einzelne Tatsache als den (einzig möglichen) Grund der beobachteten Erscheinungen“ (47); von ihr aus und in ihrem Lichte geht sie weiter. Wertvoll sind vor allem die (objektiven) „Reste“ als Zeugen der Vergangenheit, d. h. als Wirkungen der einstmaligen Ereignisse. Die (subjektiven) Zeugnisse können vom Persönlichen, Einseitigen, Unsichern weitgehend, nicht selten vollständig befreit werden und dienen dann der „reinen, objektiven, beweisbaren Wissenschaft“ (49). Die weitere Aufgabe des Forschers besteht darin, daß er aus den Quellen mit kritischem, aber theoretisch und praktisch psychologisch geschultem Einfühlen das Bild der vergangenen Tatsache erstehen läßt, damit Einblick in die Geschichte gewinnt, d. h. „Gottes Gedanken in dieser Welt“ nachdenkt (51). Auf diesem Wege muß auch das Erdenleben Jesu erforscht werden, um so ein sicheres, allseitiges, in sich geschlossenes Wissen über die Geschichte Jesu zu gewinnen.  
Dieckmann.

98. Frey, J. B., C. S. Sp., Les juifs avaient-ils des dogmes?: Greg 8 (1927) 489—507. — Gegen die Behauptung jüdischer und anderer Autoren, die alten Juden hätten keine Dogmen gehabt, führt der in der jüdischen Literatur bewanderte Verfasser aus: Die alten Juden hatten nicht nur ein Gesetz, das sie erfüllen, sondern auch Dogmen, die sie glauben mußten, insbesondere das Dogma von dem einen Gott, dem Schöpfer Himmels und der Erde, und von der Vergeltung. Unter Dogma versteht der Verfasser eine von Gott geoffenbarte und als solche dem Glauben der Gemeinschaft vorgelegte Wahrheit, deren Leugnung eine Häresie ist und normalerweise den Ausschluß aus der Gemeinschaft nach sich zieht. Daß die Sadduzäer mit ihrer Leugnung des Dogmas von der zukünftigen Vergeltung innerhalb der Gemeinschaft bleiben konnten, erklärt der Verfasser aus der Abwesenheit einer verpflichtenden Lehrautorität (500). Nach dem Jahre 70 wurden sie tatsächlich ausgeschlossen. Die gegenwärtigen Juden versinken vielfach im dogmatischen Nihilismus.  
Deneffe.

99. Ketter (P.), Wandlungen im protestantischen Offenbarungsglauben: PastBon 38 (1927) 290—293. — K. gibt im Anschluß an Emil Brunner, Religionsphilosophie protestantischer Theologie (München-Berlin 1927; vgl. Schol 2 [1927] 268 ff.) eine Übersicht über die Wandlungen im Offenbarungsglauben nach den Stichworten: I. Offenbarungsglaube der Reformatoren; II. Zerfall, und zwar Orthodoxie, Rationalismus, pietistisch-romantischer Subjektivismus, Historismus.  
Dieckmann.

100. Stange, C., Der religiöse Skeptizismus: ZSystTh 4 (1926/27) 140—188. — Unter diesem Titel bringt St. eine geschichtlich-kritische Untersuchung über die verschiedenen Formen des religiösen Skeptizismus. Die Religion als Täuschung und Erfindung einzelner Menschen (Euhemerismus; 140 ff.) kommt nicht ernsthaft in Betracht. Ebenso wenig die neuere Theorie, die unter dem Sammelnamen Animismus verschiedenartige Annahmen umfaßt (144 f.): Naturbeseelung (155 ff.), Seelenkult (165 ff.) und die Mischformen des Fetischismus (179 f.), Zauberglaubens (180 ff.) und Totemismus (186 ff.).  
D.

101. Jelke, R., Der Glaube an Jesus Christus und die historische Erforschung seines Lebens: NKirchlZ 38 (1927) 341—397. — J. handelt zunächst über das Verhältnis von „Glauben und Wissen“, näherhin das Verhältnis zwischen dem „Christus des Glaubens“ und dem „Christus der Geschichte“. Er lehnt im Anschluß an M. Kähler „die historische Begründung des Glaubens“ ab, weil unzulänglich (344 ff.); „allein das volle

biblische, in der christlichen Gemeinde lebendige Christusbild kann uns von der echten Wirklichkeit dieses unerfindbaren Christusbildes überführen. Mit der geschichtlichen Tatsache fassen wir zugleich den Offenbarungscharakter dieser Tatsache. Der Offenbarungscharakter haftet den Tatsachen objektiv an“ (353). „Die rein geschichtliche Forschung stößt Jesus gegenüber auf eine Erscheinung, die sie mit ihren Maßstäben nicht verrechnen kann. Aber gerade hier setzt der Glaube ein“ (360). Andererseits „gehört zur Begründung resp. Behauptung der christlichen Gewißheit, daß man darzutun versucht, daß der jeweilige Stand der historischen Forschung der wirklichen geschichtlichen Existenz der menschlichen Person (Jesu) nicht entgegen ist“ (365). — Im II. Teil (365 ff.) bietet J. eine Übersicht über die Leben-Jesu-Forschung nach dem gegenwärtigen Stand. Nach Überwindung des älteren „historisch-kritischen Bildes“ und seiner Gegensätze, des mehr „traditionalen“ und „mythologischen“, folgen als Anknüpfungen an die ältere Forschung die „skeptizistische“ und „eschatologische“ Auffassung, und als letzte, jetzt vorherrschende, die „religionsgeschichtliche“. Diese wird (368 ff.) eingehend dargelegt, mit besonderer Berücksichtigung der „Formgeschichte“ und ihrer Vertreter (370 ff.). J. selbst lehnt die Ergebnisse dieser Schule ab, insoweit sie das Christentum inhaltlich als Entlehnung und Synkretismus darstellt; „aber formale Anlehnungen an die Formen dieser (heidnischen) Kultfrömmigkeit hat Paulus offensichtlich nicht verschmäht“ (397). D.

102. Berklof, L., Christ in the Light of Eschatology: PrincThRev 25 (1927) 83—102. — Mit guten Gründen wendet sich der Verfasser gegen die sog. eschatologische Schule, insbesondere gegen J. Weiß und A. Schweitzer. Sie werden, ähnlich wie die Liberalen, bei ihrer Deutung des Lebens Jesu weder den Texten noch den Tatsachen gerecht. Deneffe.

103. Schlagenhauen, Fl., Der geistige Charakter der jüdischen „Reichs“-Erwartung: ZKathTh 51 (1927) 370—393 473—531. — Die umfangreiche, rund 80 Seiten umfassende, an Literaturangaben, Einzeluntersuchungen, treffenden Beobachtungen reiche Untersuchung behandelt das Thema, „ob und wie weit er (der Judaismus um die Zeitenwende) eine Vorstufe für die geistige Auffassung vom Reiche Gottes bietet“ (374). Sie bespricht im I. Teil „Die Quellen“ (374—393). Als solche kommen in Betracht die Apokryphen des A. T., nicht das rabbinische Schrifttum (374 f.); diese haben als die Literatur des palästinischen Judentums zu gelten, und zwar der herrschenden Pharisäer, wenn auch nicht einer Partei. Aus dieser Hauptquelle sollen die Züge der Reichgotteshoffnung des vorchristlichen Judaismus entnommen werden (393), sowohl was „Die Person des Messias“ betrifft (473—501), wie die „Reichserwartung“ (501—531). Es ergibt sich, daß der Messias zurücktritt hinter dem „Tage Jahwes“ und dem „Gerichte“; er ist lediglich „Wegbereiter“, in gewissem Sinn „Vollzieher des Gottesreiches“ (474). Der Grund liegt in der Art der Gottesreichserwartung; je irdischer und je weniger transzendent diese war, desto weniger wurde eine Neuordnung durch den Messias erfordert (478). Auch der Messias aus Levi (479 ff.) und der sterbende Messias aus Joseph (491 ff.) haben keine „geistige Mittlerrolle“ (490) oder stellvertretende Sühnaufgabe (494 f.). Der transzendente „Menschensohn“ (496 ff.), der nach „jüdischer Auffassung . . . niemand anders ist als der Davidide“ (496), erscheint nur als Richter; eine geistige Tätigkeit entwickelt er kaum (498). Selbst in 4 Esdras bringt er nicht die Erlösung von der Sünde, sondern von irdischer (politischer) Not (501). Bezüglich der „Reichserwartung“ wird Folgendes festgestellt: Trotz der unleugbar wirksamen transzendentalen Tendenz der Zeit, die den Abstand zwischen Gott und der Welt betont, kann von physischem Dualismus keine Rede sein; der sittliche Dualismus, zuerst ausgesprochen in 1 Mos. 3, ist das Fundament der Reichgotteseerwartung

(504). Das Reich ist im Gesetz grundgelegt (508), wird aber aufgefaßt als Neuordnung dieser Welt (508); ob eine „transzendente Enderwartung“ vorhanden war, ist zweifelhaft (509). Alle Güter des Reiches kommen unmittelbar von Gott; der Messias ist kaum als Mittler, selten als König des Reiches gedacht (510). Es ist „noch keine deutliche Scheidung in eine irdische Messias Hoffnung und in eine transzendente Eschatologie vorhanden“ (516). Ein messianisches Zwischenreich findet sich erst in 4 Esdras, nach der Zerstörung Jerusalems (518). „Die Hoffnung auf ein überweltliches, geistiges Endreich ist im Judaismus vor dem Untergang Jerusalems nicht lebendig gewesen“ (521). Es fehlte das Gefühl der Sündennot und Erlösungsbedürftigkeit (523); die Befreiung von der Sünde geschieht nicht durch den Messias (525), sondern durch Gott. Diese Befreiung ist wie alle Güter des Gottesreiches reine Gabe (525), nicht der Einzelseele bestimmt, sondern dem Volke Israel im Gegensatz zu den Heidenvölkern: Individualismus und seine Entsprechung, Universalismus, ist fast nicht ausgesprochen in der Literatur des Judaismus (525 ff.). Auch der Proselytismus reicht zum wahren Universalismus nicht herauf (528). — Die Schlußzusammenfassung ergibt, daß das Judentum um die Zeitenwende wohl Gedanken der Propheten übergangen, aber „kaum neue Ideen hervorgebracht hat“. Der Messias ist rächender Richter, aber nicht „Priester, Lehrer, Gotteslamm und Heilmittler“. Das Endreich, national-irdisch gefaßt, bringt keine innerliche Überwindung der Sünde. „Das Judentum um die Zeitenwende war keine ‚praeparatio evangelica‘, keine natürliche Brücke von den Propheten zu Jesus, zu Paulus“ (531). — Das Ergebnis wird im ganzen volle Zustimmung verdienen; auch die meisten der Einzelurteile, die eine besonnene, vorsichtig zurückhaltende, auf diesem vielfach so unsicheren literarischen Boden gebotene Haltung zeigen, sind hinreichend begründet. Es sei beispielsweise verwiesen auf die Ausführungen über das Zurücktreten der Messiaserwartung (477 f.), über den Messias aus Levi (483 f.), über den Ursprung der Messiaserwartung (1 Mos. 3; 510 f.). Die Bedeutung des Ergebnisses für die ntl. Theologie liegt klar zu Tage. Dieckmann.

104. Koehler, L., Das formgeschichtliche Problem des Neuen Testaments (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte 127). 8<sup>o</sup> (41) Tübingen 1927, Mohr. M 1.50. — Gegenstand der kurzen, dem Andenken H. Greßmanns gewidmeten Schrift ist die ntl. Formgeschichte, deren „Wesen sie kennzeichnen und kritisch würdigen“ will (7), nach dreien ihrer Vertreter: M. Dibelius (10 ff.), K. L. Schmidt (15 ff.), R. Bultmann (22 f.). Es ergibt sich: „Die Formgeschichte ist eine literargeschichtliche Methode. Sie greift aber über ins Geschichtskritische. . . Ihre Ergebnisse sind dabei stark negativ. . .; sie wurde am A. T. groß und von da auf das N. T. übertragen. . . In der Regel haben solche Übertragungen wenig Glück gehabt“ (24). Damit setzt die — auf dem Standpunkt der liberalen Evangelienkritik stehende — Kritik ein. Grundsatz ist: „Geschichtliche Erinnerungen widersetzen sich um ihrer Geschichtlichkeit willen, auch wenn diese getrübt ist, einer Umgestaltung in reine literarische Formen“ (27). Nun aber haben die synoptischen Überlieferungen geschichtliche Grundlage; denn sie sind beides: „die Überlieferung dessen, was aus der Erinnerung an Taten und Worten Jesu dazu diente, das christliche Leben zu gestalten, und die Überlieferung dessen, was das biographische Interesse befriedigte“ (34). Deshalb muß neben die formgeschichtliche die sachkritische und geschichtskritische Untersuchung treten (35). „Denn das Problem des N. T. ist nicht ein formgeschichtliches, sondern ein geschichtskritisches“ (41). — Über „Die formgeschichtliche Methode und ihre Anwendung auf die Auferstehungsberichte“ wurde gehandelt: Schol 1 (1926) 379—399; über R. Bultmann, Die Erforschung der synoptischen Evangelien: ebd. 291 f.; über desselben Verfassers „Jesus“: ebd. 2 (1927) 596. Vgl. die

ausführliche Inhaltsangabe des Aufsatzes von M. O. Cullmann, *Les récentes études sur la formation de la tradition évangélique* (Rev. d'hist. et de phil. religieuse [Strasbourg 1925] 459—477 564—579, die L. Vénard gibt in *RevApol* 45 (1927) 606—612. D.

105. Wohlleb, L., *Das Testimonium Flavianum*. Ein kritischer Bericht über den Stand der Frage: *RömQschr* 35 (1927) 151—169. — Die Textüberlieferung ist der Echtheit nicht günstig (153). Der Kampf um die Stelle (155 ff.) hat keine einheitliche Auffassung gezeitigt; neben der Echtheitsansicht (Burkitt, Harnack, Laqueur) steht die Interpolationstheorie (Götz) und die volle Ablehnung der Echtheit (Norden, Corssen). Die Bedenken sprachlicher Art (156 ff.) sind zwar nicht entscheidend, um so gewichtiger aber die inhaltlichen (158), besonders die Aussagen über Jesu Messianität und Auferstehung (159 ff.). Nach W. konnte Josephus die Messianität Jesu nicht anerkennen, weil er selbst „für seine Person mit dem Gedanken messianischer Berufung gespielt und teilweise Glauben gefunden hat“ (162); er teilte den Glauben seines Volkes an das messianische Endheil (164). W. entscheidet sich für „vielleicht nicht einmal von einer Hand stammende Teilinterpolationen“ (165), gegen Laqueur (166 f.) und Norden (167 ff.). Das Problem ist also noch nicht erledigt, zumal in Verbindung mit der ungelösten Frage des slavischen Josephus (vgl. *Schol* 2 [1927] 277 ff.). D.

106. Reisinger, F., *Christus der Stifter der Kirche: ThPrQschr* 80 (1927) 477—484 704—715. — Jesus Christus, der alleinige Stifter und Herr der Kirche, nachgewiesen vornehmlich auf Grund des Epheserbriefes, ist der Gegenstand der Untersuchung. Christus hat die Kirche grundgelegt, da er aus den „zwei Völkern“ (478) durch seine Befreiungstat (480), einen heiligen Bau, ein Gottesvolk, eine Familie, einen geheimnisvollen Leib schuf (482 ff.). Auch die Ausstattung (704 ff.) ist von Christus allein. Er gab ihr die Einheit der Wahrheit und die Vollkommenheit der Liebe, aber auch die Rechtsordnung der Hierarchie (711) im Apostelamt; daneben sehen wir bald Presbyter und Episkopoi, die aber anfangs „noch keine festen Amtsnamen“ waren (714). D.

107. Geiselmann, J., *Der petrinische Primat* (Matth. 16, 17 ff.), seine neueste Bestreitung und Rechtfertigung (*Bibl. Zeitfragen* XII 7). 8° (28 S.) Münster i. W. 1927, Aschendorff. — 108. Goetz, K. G., *Petrus als Gründer und Oberhaupt der Kirche und Schauer von Gesichtern nach den altchristlichen Berichten und Legenden* (Untersuchungen zum Neuen Testament 13). 8° (IV u. 106 S.) Leipzig 1927, Hinrichs. *M* 7.—; geb. *M* 9.— Die weitgreifende Wendung „vom Individuum zur Gemeinschaft“ (Geiselmann 6) schuf günstigere oder doch veränderte Bedingungen für das Verständnis von Kirche und Primat, auch der Primatsstelle bei Matthäus. G. gibt einen kurzen „problemgeschichtlichen Überblick“ über verschiedene neuere Lösungsversuche, die entweder die Echtheit der Stelle leugnen oder ihre Deutung auf den Rechtsprimat des Petrus bestreiten (7 f.). Soltau und Harnack gegenüber weist er ihre literarische Echtheit nach; sie gehört zum ursprünglichen Bestand des Evangeliums (8 ff.); der „Gemeindetheologie“ (Bultmann) und verwandten Erklärungen (Köhler, Dell, Heiler) gegenüber ihre geschichtliche Echtheit als Wort Jesu (16 ff.), aus dessen „antipharisäisch bestimmtem Wollen und Künden“ (19), wie es im Matthäusevangelium zum Ausdruck komme. Aus dieser Auffassung heraus wird dann (gegen Kattenbusch, Heim, K. L. Schmidt) der Sinn des Ausspruches und seiner Bildausdrücke festgelegt: „Die Kirche des Herrn ist getragen von dem in ihr stets lebendigen Walten des Kephas“ (28). — Goetz nimmt die gleiche Beobachtung zum Anlaß einer neuen Untersuchung der „durch jene (Kattenbusch, K. L. Schmidt) Verteidigungsversuche (der Echtheit von Matth. 16, 18 f.) unsicher gewordenen Auffassung der kritischen



Theologie“ (III), die den Ausspruch „für einen unechten und ungeschichtlichen späteren Einschub in die alte Überlieferung erklärt“ (IV). Zwar bestreitet G. nicht die literarische Echtheit, wohl aber die geschichtliche: Jesus hat das Wort nicht gesprochen und keinen Rechtsprimat begründet. Der erste der im Buchtitel angegebenen Teile (1—65) bringt Gründe gegen die Echtheit, formal-literarkritische (das Fehlen bei Mark. und Luk.; die aramäische Färbung und der Zusammenhang im Matthäusevangelium beweisen nicht; 17 ff.) und sachlich-inhaltliche (jede Organisation lag Jesu fern, zumal bei seiner eschatologischen Messiasauffassung; nach den alten Berichten [Ap.] verbinden sich die Christen nicht sofort und nur notgedrungen zur Sondergemeinschaft der Kirche; 24 ff.). Dann bietet G. die eigene Erklärung: Der Ausspruch ist jüdisch-rabbinischen Ursprungs. Im Midrasch wird das Bild vom Felsen auf Abraham angewandt (26); der christliche Apostolat geht auf den jüdischen zurück (35 ff.); die Stellung des Jakobus hat Ähnlichkeit mit dem jüdischen Patriarchat (39); der Episkopat hängt mit dem jüdischen Archisynagogat zusammen (49). Der monarchische Episkopat ist dessen Angleichung an den „urchristlichen Patriarchat“ (52). Diesen monarchischen Episkopat sollte der Ausspruch Matth. 16, 18 f. stützen; daß in ihm nicht Jakobus, sondern Petrus genannt wird, hat seinen Grund im Aussterben der Herrenverwandten (Bischof Symeon starb 106/7) zur Zeit, da das Matthäusevangelium, vermutlich in Syrien oder Palästina, entstand. So trat Petrus als „Hauptträger des Christusglaubens“ (53) an die erste Stelle. Erst im 3. Jahrhundert hat der römische Episkopat mit dem Jerusalemer Patriarchat des Jakobus über die Gesamtkirche zu ersetzen gesucht durch den Primat des Petrus bzw. seiner bischöflichen Nachfolger auf dem römischen Lehrstuhl (63). Der II. Teil (66—101) stellt fest, daß die in ihren Wirkungen grundlegende und kirchengründende Ostervision des Petrus in der Literatur sehr spärlichen Niederschlag gefunden hat. Der Schluß stellt die Frage, ob denn eine einfache, rein subjektive Vision, die von andern nur gradmäßig verschieden sei, eine Erklärung der „Tat Gottes“ (der christlichen Religion) sein könne. Antwort: „... es besteht kein Grund, anzunehmen, daß nicht auch auf dem Wege von Gesichten Gott oder das All-Eine, das Absolute, das ganz Andere und Unbedingte, oder wie man es nennen will, zu jemand sprechen und sich jemand erschließen kann, so gut als in irgend welchen andern Erscheinungen, Erfahrungen oder Erkenntnissen religiöser Art“ (105). — Die an Einzelerkenntnissen reiche, vor allem die neuere (auch katholische) Literatur berücksichtigende Arbeit befriedigt nicht. Der Grund liegt meines Erachtens vorab in zwei Mängeln: 1) sie bevorzugt das fernliegende, unsichere, auf Kosten der nächsten Quellen; 2) sie hat nicht den Mut, die sich ergebenden Folgerungen zu ziehen, und ersetzt sie durch allzu kühne Gedankenbauten. G.s Vermutungen vom Ursprung des Ausdrucks „Fels“, sowie von der Entwicklung der kirchlichen Ämter sind mit innerer Unwahrscheinlichkeit überlastet und stehen im Gegensatz zu den Quellen. Unser Wissen um den jüdischen Apostolat und Patriarchat beruht auf Quellen viel späterer Zeit. Der „Patriarchat“ des Jakobus über die Gesamtkirche ist geschichtlich unbegründet; und wie stellt sich der Begriff des Patriarchats zu dem des Primats? Die Feststellungen des II. Teiles hätten zum Ergebnis führen müssen, daß Petrus eben nicht als „Schauer“ den in den Quellen ihm zugewiesenen ersten Platz einnimmt, sondern als „Oberhaupt der Kirche“; richtig hat G. herausgeföhlt, daß „Schauen“ nicht die zureichende Erklärung der weltumwandelnden Wirkungen des Aufstehungsglaubens sein kann. So möchte es scheinen, daß seine Ausführungen die These, die er stürzen wollte, eher stützen können. D.

109. Schmidt, Karl Ludw., Die Kirche im Urchristentum, in: Festgabe für A. Deißmann. 8<sup>o</sup> (VIII u. 334 S.) Tübingen 1927, Mohr. M 18.— 258—319. — Der I. Teil: „Ἐκκλησία und seine Entsprechungen: Die Wörter

und die Sache“ (258 ff.), bietet eine inhalt- und lehrreiche, das vorliegende Material — F. Zorell, N. T. Lexicon Graecum ist nicht erwähnt — zusammenfassende Untersuchung, deren Ergebnissen man im ganzen gern zustimmen wird; die Gründe allerdings, die als aramäische Entsprechung für ekklesia eher kenischta als qahal empfehlen (276 ff.), scheinen weniger beweiskräftig; sie finden ja auch ihre Hauptstütze in späteren sachkritischen Erwägungen (290 ff.). — Der II. Teil: „Jesu Wort an Petrus über die Kirche: Die Frage nach der Echtheit vom Matth. 16, 18“ (281 ff.), stellt die Echtheit fest. Die literarkritische Untersuchung lehnt einen nachträglichen Einschub des Wortes in das Evangelium ab als „zu grobschlächtig, um ernst genommen zu werden“ (281). Falls das Wort vom Evangelisten eingeschoben ist, der den Rahmen lieferte, ist damit gegen die Echtheit nichts gesagt. Die textkritische Untersuchung weist die Ansichten Schnitzers, Reschs, Harnacks zurück (283). Die Sachkritik erkennt die aramäische Vorlage des Textes und als Entstehungszeit „die Anfangszeit der urchristlichen Bewegung“ (286) an, ferner (gegen Bultmann; 291) die Echtheit des Wortes Jesu, der „ein Zwölferkollegium als eine besondere kenischta gesammelt und beauftragt hat, den qahal Jahve darzustellen“ (292). Dem Apostel Petrus wird (gegen Luther; 298 ff.) „eine Sonderaufgabe innerhalb der kenischta“ (296) und „vom Herrn selbst her eine schlechterdings verbindliche Autorisierung“ (297) zuerkannt; er ist „der von Jesus ausgesuchte Fels“ (297), aber doch nur „einer aus der Reihe der Gläubigen“, ohne „hierarchischen Anspruch“ und „hierarchische Nachfolge“ (300). Diese Auffassung steht der F. Kattenbuschs am nächsten. — Im III. Teil: „Paulus und Petrus: Heidenchristentum und Judenchristentum, Katholizismus“ (302 ff.), geht Sch. weithin mit K. Holl zusammen; er wendet sich ebenso gegen die hierarchische Ansicht wie die charismatische Sohms. Paulus habe zwar „spezifische Befugnisse der Urgemeinde und ihrer Mandatare (der Urapostel) anerkannt“ (305), wie die von ihm übernommene Kollektenpflicht beweise (307), andererseits aber die Überbietung der Autorität der Urapostel (und Jerusalems), die einer „theokratischen Wucherung verfallen“ (304) waren, abgelehnt (vgl. Gal. 2, 11 ff.; 307 ff.). Diese Wucherung sei dann in der katholischen Kirche „mit ihrer selbstherrlichen Setzung des ius divinum . . . neu hervorgebrochen“ (312). Im Gegensatz zum „Platonismus“ (Ecclesia visibilis-invisibilis) des Protestantismus betont Sch. die Sichtbarkeit der Kirche (315 ff.) und lehnt die „entwicklungsgeschichtliche Betrachtung“ (317) ebenso ab wie die charismatische Deutung Sohms; es könne „von einem pneumatischen, spiritualistischen Kirchenbegriff in der ältesten Phase des Urchristentums keine Rede sein“ (318). D.

110. Holtum, G. v., Die Terminologie bezüglich der kirchlichen Ämter in der Apostelgeschichte, den Briefen des hl. Paulus und andern neutestamentlichen Schriften: ThGl 19 (1927) 461—488. — Ziel des Aufsatzes ist die Überprüfung der Aufstellungen von Döllinger (462 f.) und vor allem von Bruders („Die Verfassung der Kirche“, 1904), der wie andere Forscher die Ansicht vertritt, daß Presbyter und Episkopos anfangs als gleichbedeutend gebraucht seien. Daneben berücksichtigt die Untersuchung aber auch Apostel und Diakon. Mit der Ansicht, daß der Name Apostel von Anfang an einen fest umschriebenen, technischen Sinn gehabt habe (469 ff.), kann man einverstanden sein. Dagegen melden sich zu den folgenden Darlegungen zahlreiche große und kleine Bedenken. Charisma ist nicht nur als außergewöhnliche Gnadengabe zu fassen (475 ff.); Cheirotonia und Cheirothesia (Wahl und Weihe) scheint der Verfasser als gleichbedeutend zu fassen (477 f.); sie sollten aber doch unterschieden werden; ferner sollte beachtet werden, daß beide verschiedene Bedeutung haben können, die jeweils aus dem Zusammenhang zu ersehen ist. Dann sollte klar geschieden werden zwischen Hirtenamt (Jurisdiktion) und Priesteramt (Weihewalt). Die letztere Unterscheidung würde auch der Untersuchung des

Ausdrucks Presbyter zugute kommen. Man kann auch fragen, ob aus der Tatsache, daß dieser Name einen Amtsträger bezeichnet, geschlossen werden darf, daß er ein bestimmtes Amt umschreibe, das unter dem Bischofsamt steht. Einen besondern Vorwurf macht der Verfasser daraus, daß Bruders die göttliche Führung und die Gnadengaben der Apostel, die sich auch in der Art der Namengebung ausprägen werden, übersehe (469 483); aber es könnte doch scheinen, daß der Vorwurf zu weit geht. Es steht nichts im Wege, daß in der Namengebung eine allmähliche Entwicklung stattfand, die dann ebenso unter dem Einfluß des Heiligen Geistes stand, wie z. B. Art und Wege der Mission. — Die vom Verfasser behandelten Fragen stehen zum Teil im Fluß der Erörterung; da wird jede Arbeit, die, wie die vorliegende, Bedenken vorbringt, neue Gesichtspunkte aufstellt, zu neuen Untersuchungen anregt, willkommen.

D.

111. Sickenberger, J., Die Deutung der Engel der sieben apokalyptischen Gemeinden: RömQschr 35 (1927) 135—149. — Der Ausdruck ἄγγελος kann im Zusammenhang nur einen (guten) Engel bedeuten, der buchstäblich oder bildlich (Bischof) gefaßt ist. Die Antwort der alten Kirche (137 ff.) ist geteilt: Engel oder Bischof oder Gemeinde. Die nähere Prüfung (144 ff.) dieser drei Deutungen entscheidet sich gegen die Deutung „Bischöfe“; die Briefe gehen an die Gemeinden selbst (145), deren Schutzengel als „Vermittler göttlicher Gnadenwirkungen, Offenbarungen und Strafgerichte“ den „Inhalt des Gerichtes Jesu über diese Gemeinden erfahren sollten“ (148). — Der Aufsatz macht mit Recht auf die Dunkelheiten aufmerksam, die der Deutung der „Engel“ als Bischöfe anhaften; sie liegen in der literarischen Art der Briefe und des Buches begründet; aber die Schwierigkeiten, die sich der von S. vorgeschlagenen Lösung entgegenstellen, möchten doch wohl größer erscheinen und der ersten Ansicht die größere Wahrscheinlichkeit lassen.

D.

112. Thiel, J., Vorrang in der Liebe. Eine Untersuchung über προκαθήμενη τῆς ἁγιάτης: ThGl 19 (1927) 701—709. — Th. bestimmt den Sinn des Ausdrucks προκαθῆσθαι als „entscheidende Autorität haben auf Grund übernatürlicher Amtsgewalten“ (704); ἁγιάτης als „die Fülle aller jener geheimnisvollen Wirklichkeiten, die mit der Liebestat Christi wesensmäßig gesetzt sind: Christi Liebe, der Liebesbund seiner Glieder, ihr gemeinsamer eucharistischer Kult, ihr Dienst am Nebenmenschen — all das Neue, das mit Christi Liebe in die Welt trat und das Wesen des Christentums ausmacht“ (707). Endergebnis: „... unbestritten tritt... Roms tatsächlicher Vorrang hervor, mag er auch noch keine grundsätzliche, theologische Begründung erfahren“ (709).

D.

113. Harnack, A. v., Ecclesia Petri propinqua. Zur Geschichte der Anfänge des Primats des römischen Bischofs: Sitzungsberichte der preußischen Akad. der Wiss. (Phil.-hist. Kl.) 18 (1927) 139—152. — H. prüft das Teilergebnis der Studie „Primatus Petri“ von E. Caspar (Weimar 1927; vgl. Schol 2 [1927] 599—601), daß die seit dem 2. Jahrhundert bestehende Vorortstellung der römischen Gemeinde im 3. Jahrhundert in den Primat des römischen Bischofs übergegangen sei, nicht ohne — unbewußte und ungewollte — Hilfe Tertullians, der Matth. 16, 18 f. gegen den römischen Bischof Kallist verwendet habe. Demgegenüber betont H., daß schon früher Viktor sich zur Begründung von Maßnahmen, die die Gesamtkirche betrafen, auf die Gräber Petrus' und Paulus' und möglicherweise auf Matth. 16 berufen habe. Bezüglich des „Hauptproblems“, Tertullian-Kallist (142 ff.), stimmt H. mit Caspar in der Annahme überein, Tertullian habe das Bußedikt Kallists vor Augen; darüber hinaus aber kenne Tertullian andere Worte Kallists, darunter Matth. 16, 18. Tertullian wirft (De pud. 21; 144 ff.) Kallist vor, er berufe sich zu unrecht auf diese Stelle, die nur von Petrus persönlich verstanden werden dürfe. Die dunkle Stelle „omnis

*ecclesia Petri propinqua*“ faßt H. im streng räumlichen Sinn: die Kirche, die Petri Grab hütet; in dem schwierigen „omnem“ stecke ein alter Fehler, ein Verschreiben für „romanam“. Jedenfalls bezeugen die Worte „ad te“, daß Kallist Matth. zitiert habe. — H. wird darin recht haben, daß Viktor sich auf die Apostelgräber in Rom berufen hat und daß Kallist — wenn dieser, wie es meines Erachtens wahrscheinlich ist, der Gegner Tertullians in *De pud. ist* — sich auf Matth. berufen hat. Die weitere Folgerung dagegen, daß der „rechtlich rationalen“ Beweisführung aus dieser Stelle eine andere aus der „mystischen Bedeutung der Reliquien“ vorangegangen sei und zwar anfangs allein, erscheint durch H.s Darlegung nicht begründet und unannehmbar. D.

114. Bardy, G., *L'Église romaine sous le pontificat de saint Anicet* (154—165): *RechScRel* 17 (1927) 481—511. — Die dankenswerte, die Quellen sorgsam ausschöpfende Zusammenstellung der geschichtlichen Tatsachen ergibt, daß die römische Kirche um die Mitte des 2. Jahrhunderts „das Stelldichein der christlichen Denker und Schriftsteller“ (488) war; zu ihr kamen die Lehrer des Irrtums und der orthodoxen Lehre. Dort entstanden so bedeutsame Werke wie der „Hirt“ des Hermas, das „Diatessaron“ Tatians, das „Apostolicum“ Marcions, dessen Übersetzung den Beginn des lateinischen Schrifttums anzeigt (490). In der Vielheit der Sekten und Schulen stand die Kirche und ihre Hierarchie als Hüterin des reinen Glaubens. — Von Anizet wissen wir kaum mehr, als daß er Pius im Episkopat folgte, nicht als „erster Bischof“, wohl aber vielleicht als solcher, der, eine starke Persönlichkeit, tatkräftiger eingriff als seine Vorgänger (494 ff.), wie es sich in der Erörterung des Osterfesttermins zeigte gegenüber Polykarp (496 ff.). Andere Schwierigkeiten waren neben der stets drohenden Verfolgung und den Irrlehren manche innere Schäden, auf die der „Hirt“ hinweist (502); aber im ganzen zeigt die römische Kirche ein Bild des Eifers und frischen Lebens; Bekenner und Martyrer (wie Justin und seine Gefährten) fehlen nicht (505 ff.). Ob Anizet zu ihnen gehört, ist zweifelhaft und nach den Quellen unwahrscheinlich (510); aber die zehn oder elf Jahre seiner Regierung sind eine „fruchtbare Periode im Leben der römischen Kirche“ (510). D.

115. *Acta V. Conventus Velehradensis Anno 1927*, post S. Cyrillum natum 1100. gr. 8<sup>o</sup> (322 S.) Olomucii 1927, *Sumptibus Academiae Velehradensis*. M 7. — Der Band bringt in fünf Abteilungen: 1. Die Vorbereitungsarbeiten des 5. Kongresses; 2. die Sitzungsberichte; 3. die vorgetragenen Dissertationen; 4. die Vorlesungen des „Cursus didacticus et informativus“ und schließlich 5. die Presseberichte über den Kongreß. Naturgemäß liegt die weitaus größte Masse des Stoffes dieses inhalts- und lehrreichen Bandes außerhalb des Rahmens der „Scholastik“. Darum soll nur über einige der Dissertationen berichtet werden.

Koffler.

116. Gordillo, Mauritius. *Iuridismus apud SS. Patres Orientis et Occidentis: Acta V. Conv. Velehrad.* 87—96. — Der modernste Vorwurf der östlichen Christenheit gegen die römisch-katholische Kirche ist der des „Juridismus“. Man versteht darunter das Einwuchern des Formaljuristischen ins Religiöse, ein Verdrängen der geistigen Kirche der Liebe durch die starre Rechtsorganisation. Das Referat orientiert vortrefflich über die Stimmung namentlich der Russen gegen den „Juridismus“ der römischen Kirche. Nach der Titellankündigung dürfte man aber wohl reicheres patristisches Material und namentlich ein stärkeres Eingehen auf die Lehre der griechischen Väter erwarten. K.

117. Hoh, Petrus Aziz., Msgr., *Primatus in doctrina Nestorianorum illustratus novis argumentis: Acta V. Conv. Velehrad.* 97—104. — Der frühere chaldäische Bischof von Salmas und jetzige Generalvikar des

chaldäischen Patriarchats für Ägypten gibt einen Überblick über den Glauben des ostsyrischen Christentums an den Primat Petri und seines Nachfolgers, des römischen Patriarchen; einen Glauben, den selbst die nestorianische Irrlehre nicht hat auszulöschen vermocht. Eine Reihe von Zeugnissen (Aphraates, Ephräm, Amr ibn Matta, Babhai, Abdicho von Sauba etc.) werden angeführt (99 f.). Aus dieser Lehrüberlieferung erklärt sich zwanglos die Tatsache, daß gerade die Nestorianer bei verschiedentlichen Unionsversuchen die Suprematie des Apostolischen Stuhles mit einer Unbefangenheit anerkannten, die sie über tiefgehende dogmatische Verschiedenheiten hinwegsehen ließ; vgl. die Gesandtschaft des Barsauma im 13. Jahrhundert (101), die Konsekration des Johannes Sulaka durch Iulius III. (98), die Gesandtschaft Elias' VII. an Pius V. (101) usw. Dem Zwecke des Referates entsprach es, auch einen Rückblick und Ausblick auf die Unionsbestrebungen mit der nestorianischen Kirche zu geben (102 ff.) — Man bedauert, in dem verdienstvollen Referat für den weitaus größten Teil der zitierten Texte keine genauen Belege zu finden, zumal da es sich — soweit ich sehe — durchweg um bereits ediertes und mit Übersetzung versehenes Material handelt. Der Ephrämtext (99) findet sich schon in Rouët de Journels *Enchir. Patrist.* n. 706; vgl. auch den Aphraatestext *De poenit.* c. 6 (*Patrol. Syr. Parisot.* I). K.

118. Guberina, A., Sv. Teodor Studita i II. nicejski sabor (*De opinione S. Theodori Studitae relate ad concilium nicaenum secundum*): *Bogoslovska Smotra* (Zagreb) 15 (1927) 465—473. — Gegen die allgemein vertretene Ansicht, daß der hl. Theodorus Studita die Allgemeinheit des Nizänum II. zunächst abgelehnt, dann aber anerkannt habe, meint G., Theodor habe diese Allgemeinheit immer konsequent abgelehnt. Aus dem Vergleich aller 15 in Betracht kommenden Stellen gehe hervor: 1. daß er das Nizänum nur viermal einfachhin als „allgemein“ bezeichnet und 2. daß nach seiner Ansicht ein Konzil, um als ökumenisch zu gelten, als solches vom Römischen Stuhl anerkannt werden muß. Da nun zu Theodors Lebzeiten der Römische Stuhl die Allgemeinheit des Nizänums noch nicht anerkannt hatte, müßte man für seine Standpunktänderung in der Nizänumfrage annehmen, er hätte diese wesentliche Bedingung der Ökumenizität fallen lassen, was durchaus verfehlt wäre. Darum müßten die vier fraglichen Stellen als eine nur unwesentliche Modifikation (früher nicht, jetzt aber doch ein für die ganze Kirche maßgebendes, obschon kein allgemeines Konzil!) und als eine Restriktion um des damals so unentbehrlichen Friedens willen angesehen werden. Nur so könnte erklärt werden, warum im *Testament* des Theodor der Unterschied zwischen den sechs ökumenischen Konzilien und dem Nizänum II. wiederkehrt. Grimm.

119. Cros, L. J. M., S. J., *Histoire de Notre-Dame de Lourdes* d'après les documents et les témoins. I. *Les apparitions*. 3. édit. (XVIII u. 528 S.) Paris 1925, Beauchesne; II. *Les luttes*. 2. édit. (490 S.) 1926; III. *La chapelle et Bernadette*. 2. édit. (285 S.) 1926. — Wir haben hier eine unvergleichliche Quellensammlung über die Erscheinungen von Lourdes und die Anfänge der Wallfahrt bis 1879. Merkwürdig ist die Geschichte des Buches. Die Vorbereitungen zu dem Werk liegen weit zurück. Im Jahre 1879 war das Manuskript fertig. Aber der Verfasser verschob den Druck, da er es für nötig hielt, daß zuerst die von ihm verfaßten Bemerkungen zu den verschiedenen bis dahin erschienenen Geschichten von Lourdes veröffentlicht würden. Er starb am 17. Januar 1913, und noch immer harnte das Werk der Veröffentlichung. Endlich, im siebten Jahre nach dem Krieg, erscheint es durch die Bemühungen von F. Cavallera, der dem Werk selbst eine kurze Vorbemerkung vorausschickt und in der *RevAscMyst* 8 (1927) 313—319 eine längere Rechenschaft über das Buch ablegt. Der erste Band erlebte, wie man sieht, im Jahre seines Er-

scheinens 1925 die dritte Auflage. Die Dokumente sind nicht einfach aneinandergereiht, sondern zu einer wirklichen Geschichte verbunden. Der Verfasser hat nach dem Urteil Cavalleras die wahre und im wesentlichen endgültige Geschichte von Lourdes geschrieben: „L'histoire définitive dans sa substance“ (RevAscMyst 8 [1927] 313). Deneffe.

## 2. Dogmatik und Dogmengeschichte

120. Aulén, G., Den kristna Guds bilden genom seklerna och i nutiden. En konturteckning. 8° (400 S.) Stockholm 1927, Svenska Kyrkans Diakonistyrelsens Förlag. — Der Verfasser, Universitätsprofessor in Lund, ist an den Fortsetzungsarbeiten der Stockholmer Konferenz beteiligt. Zum Unterschied von manchen gleichzeitigen theologischen Erscheinungen Schwedens verrät sein Werk das erfolgreiche Bestreben, in die Tiefe zu gehen und nicht bei essayartigen Schilderungen stehen zu bleiben. Es will uns in einem großen geschichtlichen Überblick die Wandlungen des Gottesbildes im Bewußtsein des christlichen Volkes im Gegensatz zur Auffassung desselben Gottesbildes vom rein theologischen Standpunkt aus geben. „Spekulationen“ über Trinität oder hypostatische Union lehnt A. ab. Was er sachlich denkt, ist nicht ganz eindeutig ersichtlich; damit steht er gewiß auf dem Boden seiner Konferenz. Er will eine im großen ganzen ungebrochene Linie von Christus bis zur heutigen „Christenheit“ aufzeigen und macht den grundlegenden Schnitt in der Auffassung von Gott — im Gegensatz zu vielen modernen protestantischen Anschauungen — schon zwischen der von den jüdischen Rabbinen und der von Christus dargelegten Lehre. Dabei scheint er, vielleicht nicht ganz frei von der Beeinflussung durch Harnacks „Marcion“, zugleich von seinem eigenen religiösen, d. h. dem lutherischen Standpunkt aus, das Gottesbild des NT nach der Seite der reinen Liebe hin zu verzeichnen. Gewiß ist Christus eine Offenbarung der Liebe Gottes und gewiß ist „die Opfertat Christi mit dem Liebeswillen Gottes unmittelbar verknüpft“ (46); gewiß „opfert Gott von dem Seinigen — ja sich selbst“, und trotz alledem ist ein juridisches Verhältnis, „eine Veröhnungstat“, wie A. sie nennt, nicht ausgeschlossen. Unterstreicht man den Gedanken der Selbstdarbringung Gottes so sehr, wie Verfasser das tut, indem er Thomas von Aquin (135) angreift, weil er Gott nur nach seiner menschlichen Natur leiden lasse, und behauptet man, daß Christi Opfertod aus diesem Grunde nicht als Gottes eigene Tat angesehen werden könne, so kommt man einer Leugnung der Gottheit Christi doch sehr nahe. Aus solchen dogmatischen Konsequenzen ergibt sich, daß trinitarische „Spekulationen“ auch in einer Darstellung der sog. Volksfrömmigkeit nun einmal nicht zu umgehen sind. Diese Fragen waren ja auch von Anfang an viel tiefer in der christlichen Volksfrömmigkeit verankert, als manche heute glauben möchten. Eine eingehendere Darstellung der Lehre des hl. Thomas, überhaupt ein reichlicheres Heranziehen katholischer Quellen wäre sehr zu wünschen gewesen. Verschiedene, gerade für dieses Werk wichtige Fragen, wie etwa das Gottesbild der ignatianischen Exerzitien, bleiben gänzlich unberücksichtigt. Ammann.

121. Fruhstorfer, Karl, Weltschöpfung und Paradies nach der Bibel. 8° (89 S.) Linz a. D. 1927, Verlag des kath. Präfvereins. M 2.40. — Behandelt werden vor allem das Heptaëmeron, die Erschaffung des ersten Menschenpaares und die Lage des Paradieses. Sehr gut wird der hohe religiös-sittliche Gehalt des Schöpfungskapitels hervorgehoben (39 f.). Fr. nimmt an, daß zwar eine zeitliche Aufeinanderfolge der Hervorbringungen, aber nicht die in der schematischen Erzählung gebotene Reihenfolge gelehrt werden soll (27 43). Das erscheint mir wenig begründet. „Es ist daran festzuhalten, daß das Weib wirklich aus dem Manne gebildet wurde“ (53),

und deswegen ist die Meinung zu verwerfen, daß der Leib des ersten Mannes von tierischer Herkunft sei (59). Bezüglich der Lage des Paradieses entscheidet sich Fr. für keine der zahlreichen Hypothesen. — Das Büchlein zeichnet sich durch eine fleißige Zusammenstellung des reichen Materials aus (von Nutzen wäre wohl eine Berücksichtigung der bedeutsamen Beiträge des Dict. de Théol. cath., insbesondere der Artikel *Création* und *Hexaméron* gewesen). Auch ist die besonnene eigene Stellungnahme zu loben. Hier sähe man mitunter gern eine eingehendere Begründung; z. B.: Wie rechtfertigt sich in der Sentenz des Verfassers die Einschärfung des Sabbatgebotes durch das göttliche Vorbild? Lange.

122. Schneider, J. M., Theologisches und Geologisches zur Lehre über das Alter der Menschheit: *DivThom(Fr)* 5 (1927) 295—326. — Gibt es eine klare verbindliche Lehre des katholischen Glaubens über das Alter der Menschheit? Diese Vorfrage wird leider nicht mit der nötigen theologischen Schärfe und Ruhe behandelt. Recht wertvoll ist auf der andern Seite, was S. aus eigenem Fachwissen an „Geologischem“ beibringt, um zur Vorsicht zu mahnen in der Annahme der Mindestforderungen, die oft zu hitzig im Namen dieser Wissenschaft erhoben werden. Allerdings schlägt dann S. selber „aus apologetischen Gründen (z. B. wegen der assyriologischen Hypothesen)“ vor, statt der „offenbar allgemeinen Katechesenlehre“ von 4000 Jahren lieber die Zahl des *Martyrologium Romanum* von 5199 Jahren „nach oben aufzurunden“ auf 5500. Doch letztere Zahl beruht auf den willkürlichen und absichtlichen Erhöhungen der *Septuaginta*. Wenn darum S. eine biblische „Lehre über das Alter der Menschheit“ als „*sententia non libera*“ verteidigen will, dann müßte er schon bei den offenbar ursprünglicheren Daten des hebräischen Textes bleiben, die ja auch in diesem Falle durch die treuere Überlieferung der *Vulgata* gewissermaßen authentisch wären. Eine Aufrundung verbindlicher Zahlen wäre vom Standpunkt des Verfassers als eines Verteidigers „der christlichen Tradition“ überhaupt nicht gestattet. Wieviel empfehlenswerter ist da die Fassung der christlichen Lehre im neuen Einheitskatechismus: „Es dauerte nach dem Sündenfall noch mehrere tausend Jahre, bis der verheißene Erlöser kam.“

Rembold.

123. Heinisch, P., Die Lebensdauer der Urväter und Patriarchen: *BonnZThSeels* 4 (1927) 301—321. — H. stellt alle auf die Lebensdauer der Urväter und Patriarchen bezüglichen und in der Genesis überlieferten Zeitangaben vollständig und übersichtlich zusammen, vergleicht die Daten sorgfältig miteinander und mit der außerbiblischen Chronologie und schließt aus den sich dabei offenbarenden Schwierigkeiten auf die Unmöglichkeit einer auf so unzureichender Überlieferung sich aufbauenden Zeitrechnung. „Wären die Zahlen das wesentliche, so würde der Heilige Geist darüber gewacht haben, daß sie uns unverändert erhalten geblieben wären“. Die hauptsächlich in Frage kommenden Abschnitte (Kap. 5 u. 11, 10 ff.) sieht H. als selbständige Listen an, die von einem Redaktor in die Genesis eingesetzt worden und durch die Art ihrer Einführung noch deutlich als „*citationes explicitae*“ zu erkennen seien. Die in der Sündflutgeschichte beigefügten Zeitangaben seien ebenfalls spätere Zutat. R.

124. Philips, Gérard, *La Raison d'être du Mal d'après saint Augustin*. Dissertation présentée pour le grade de Maître agrégé en Théologie de l'Université Grégorienne de Rome. 8° (241 S.) Louvain 1927, Éditions du Museum Lessianum (Desbarax). Fr 20. — Nach einleitenden Kapiteln über das Schöpfungsziel und das physische Übel werden Augustins Antworten auf folgende Fragen dargelegt: Warum hat Gott uns mit freiem Willen ausgestattet? Warum läßt er die Sünde zu? Warum schickt er zeitliche Strafen oder unterläßt er mitunter, solche zu schicken? Warum hat er die Sünde der Engel zugelassen, und welche Rolle spielt der Teufel

in Gottes Heilsplänen? — Beachtenswert erscheinen mir besonders die Ausführungen zu der bekannten Stelle: „*Quamvis ignorantia et difficultas, etiamsi essent hominis primordia naturalia, nec sic culpandus, sed laudandus esset Deus*“ (Retr. I 9, 6). Ph. erblickt darin ein bloßes *argumentum ad hominem* gegenüber den Manichäern. Augustin selber könne sich die tatsächlich herrschende Begierlichkeit nur als Strafe der Erbsünde erklären. Da er aber andererseits Adams Integrität als eine Gnade bezeichne, so müsse er sich bezüglich der Begierlichkeit den reinen Naturstand des Menschen als in der Mitte zwischen der ursprünglichen Integrität und dem jetzigen Elend gedacht haben (83—92). — Im allgemeinen ist wohl zu sagen, daß Ph. sich ein wenig zu sehr von dem Bestreben hat leiten lassen, die verschiedenen Lehren Augustins unter sich und mit der späteren Theologie auszugleichen. Wenn mit Recht hervorgehoben wird, daß Augustin sich nicht sehr deutlich über den wesentlichen Begriff der Freiheit ausgesprochen hat und eine doppelte Bedeutung dieses Wortes („*liberté d'indifférence*“ und „*aisance dans l'action*“) sich bei ihm findet (34), dann dürfen später (41 77) die vielen Äußerungen über den Fortbestand der Freiheit unter der Herrschaft der Sünde oder der Gnade nicht ohne weiteres in dem ersten Sinne verstanden werden. Übertrieben ist auch die Behauptung: „*Entre l'une et l'autre erreur, il conserva toujours la voie du juste milieu qui est celle de la vérité*“ (225). Gewiß war Augustin weder Pelagianer noch Manichäer. Aber, wie er selbst gesteht, war er anfangs vom rechten Mittelweg nach der pelagianischen Seite hin abgewichen, und daß er später bei der Bekämpfung der Pelagianer sich nie nach der entgegengesetzten Seite hin zu weit vorgewagt habe, wird auch von Ph. schwerlich bewiesen. Von Nutzen wäre zweifellos eine Berücksichtigung der schönen Arbeit Salgueiros über „*Ad Simplicianum*“ gewesen (siehe Schol 2, 428 ff.).

Lange.

125. Lottini, J., O. P., *Divi Thomae Aquinatis O. P. Summa theologica in breviorum formam redacta usui seminariorum adaptata. Pars tertia*. 8° (634 S.) Taurini-Romae 1927, Marietti. L 27.— Hier wird der Text des hl. Thomas (S. th. III und Suppl.), aber nicht ganz vollständig, vorgelegt und bisweilen mit dem einen oder andern in eckige Klammern gesetzten erklärenden oder verbindenden Wort versehen. Mitunter bleibt das Wort des Herausgebers ohne Kennzeichnung. Als Beweis werden auch die „*Sed contra*“ benützt. Das Wertvollste außer dem Text des hl. Thomas ist wohl die systematische und durch den Druck hervorgehobene Einteilung der behandelten Fragen. Die Einwendungen stehen mit ihren Lösungen nach der positiven Darlegung. In Anmerkungen sind spätere kirchliche Entscheidungen und bisweilen Distinktionen „*in forma*“ zur Lösung der Schwierigkeiten beigelegt. Das Buch ist ein dankenswertes Hilfsmittel für Schüler und auch für Lehrer, die die Summa als Textbuch benutzen sollen. Bei der Anmerkung auf S. 2: „*Nulla scientia probat existentiam vel possibilitatem sui obiecti*“, könnte man fragen, wie denn das zu S. th. 1, q. 2, a. 3 stimmt, wo das Dasein Gottes bewiesen wird. Die Schönheit und gute Lesbarkeit des Druckes verdient besonderes Lob.

Deneffe.

126. St. Thomas d'Aquin, *Somme Théologique. Le Verbe Incarné. Tome I* (3, q. 1—6). Traduction Française par Ch. V. Héris O. P. (Éditions de la Revue des Jeunes). kl. 8° (316 S.) Paris 1927, Desclée. Fr 15.— Die bekannten Ausgaben von „*La Revue des Jeunes*“ wollen in guten Übersetzungen die „*Summa Theologica*“ der Laienwelt näherbringen. Hier liegen die sechs ersten Quaestiones des dritten Teils, übersetzt von P. Héris O. P., vor. Beigelegt sind verschiedene „*Appendices*“ mit erklärenden Anmerkungen, technische Erläuterungen, ein Sachverzeichnis und eine knappe Bibliographie. Die Ausgabe macht einen vorzüglichen Eindruck, und namentlich die Übersetzung — keine leichte Aufgabe — scheint ganz gut gelungen. Anmerkungen



erleichtern das Verständnis schwieriger Stellen, längere Exkurse behandeln die einschlägigen Irrlehren und dogmatischen Definitionen oder erläutern tiefere Fragen, die mit der hypostatischen Union zusammenhängen. In seiner Erörterung des „constitutivum formale personae“ und der hypostatischen Union folgt H. den Anschauungen Cajetans. Bei dieser Auffassung hat die menschliche Seele Christi keine eigene Existenz, sondern existiert „per esse Verbi“. So erhebt sich die Frage, ob die Schöpfung der Seele Christi und die Aufnahme zur hypostatischen Union als verschiedene Handlungen zu bewerten seien. Den Salmanticenses, „écho fidèle de toute la tradition thomiste“, folgend, bejaht H. diese Frage: „Si . . . il est vrai que l'on peut parler, à propos des êtres créés, d'essence réelle distincte de l'existence, l'on est amené nécessairement à conclure que dans l'Incarnation il y a lieu de distinguer l'action divine ayant pour terme la constitution de l'humanité dans sa réalité essentielle, et l'action divine qui élève cette humanité jusqu'à la subsistance et à l'existence du Verbe“ (301). Bei den Salmanticenses (Ed. Palmé t. 13, disp. 5, n. 28; *ibid.* t. 14, disp. 8, n. 98 sq.) kann man nachlesen, wie diese „réalité essentielle“ als „terminus“ des Schöpfungsaktes zu denken sei. Sie existiert nur „secundum quid et cum addito diminuente: nempe vialiter, inchoative et cum ordine practico ad existentiam . . . quae complete et perfecte rem extra causas constituit“ (*ibid.* n. 98). Es will doch scheinen, daß diese Auffassung der „essentia realiter distincta ab existentia“ als „terminus“ des Schöpfungsaktes bei nicht wenig neueren Anhängern der „distinctio realis“, die sich kein Mittleres zwischen Existenz und Nichtexistenz denken können, auf Widerspruch stoßen wird. In jedem Falle scheint eine einheitliche Fassung der „distinctio realis“ innerhalb der thomistischen Schule nicht gegeben. Zur Orientierung vgl. man ArchPh 5, Cah. 1, P. Descoqs S. J., Thomisme et Scolastique 84 ff. Tummers.

127. Lebon, J., Une ancienne opinion sur la condition du corps du Christ dans la mort: RevHistEcll 23 (1927) 5—44 209—242. — Mehrere Väter und Schriftsteller, Eusebius von Cäsarea, Epiphanius, Ambrosius, Libellus emendationis Leporii (ungenau Diekamp, Dogmatik II<sup>9-5</sup> [1921] 210) haben, wie L. nachweist, angenommen, daß beim Tode Christi die hypostatische Union seines Leibes aufgelöst worden sei. Besonders werden Athanasius und Hilarius besprochen. Endurteil über Athanasius: „St. Athanasie au temps de la composition du De Incarnatione Verbi tenait que le Verbe s'est séparé du corps du Christ dans la mort; rien ne prouve que dans la suite il a rétracté cette opinion, qu'il partage, comme nous l'avons vu, avec plusieurs de ses contemporains“ (42). Gegen D. Coustant hält L. aufrecht, daß Hilarius das gleiche gelehrt habe; eingehend widerlegt er die Gegenstände des Mauriners. Gewarnt wird vor zu weitgehenden Schlüssen aus diesem Tatbestand: „On ne peut pas légitimement en dégager, par voie de conséquence, des conclusions touchant leur position doctrinale, ni celle de leur époque, au sujet de la nature de l'union de la divinité et de l'humanité, de la présence ou de l'absence de l'âme humaine, et de la nature de la mort dans le Christ“ (239). T.

128. Geiselmann, J., Christus und die Kirche nach Thomas von Aquin: ThQschr 107 (1926) 198—223; 108 (1927) 233—256. — Die Bestimmung des Verhältnisses Christi zur Kirche spitzt sich zuletzt zur Frage zu: In welchem Verhältnis steht Christus als Mensch zur Begnadung der Kirche? Im Sentenzenkommentar des Aquinaten erscheint Christi Stellung als eine vorbereitende, disponierende, die Begnadung ermöglichende, nicht aber physisch bewirkende. Nicht er führt als Mensch die Begnadung herbei, sondern um seinetwillen wird Begnadung von Gott gewährt. Diesen Grundsatz des bloß moralischen Einflusses führt Thomas im Kommentar restlos durch. Die weitere Entwicklung seiner Lehre fällt in die Zeit von der

Vollendung des Kommentars bis zur Abfassung des „Compendium Theologiae“. Sie findet sich schon „De Veritate“ (1256—1259) q. 27—29. In q. 27, a. 3 ad 9 lehrt Thomas, daß der Begriff Schöpfung nur auf das Werden des in sich selbst existierenden Dinges angewandt werden kann. Wenn nun aber Begnadung nicht ein Schaffen aus Nichts, sondern ein Schaffen an einem Seienden ist, dann ist nicht einzusehen, warum sie Gottes alleiniges, jedes vermittelnde Geschehen ausschließendes Tun sein müßte. Nach „De Veritate“ q. 27 hat die Menschheit Christi realen Anteil an Gottes Gnadenwirken. In q. 29 sagt Thomas das „*influere gratiam*“ von dem „*instrumentum*“ selbst aus, und zwar in dynamisch-organischem Sinne. Die Menschheit Christi ist das wirkend-tätige Organon des göttlichen Handelns, da das menschliche Wirken die Kraft der göttlichen Natur empfängt. Diesem menschlichen Wirken nicht mehr bloß moralische, sondern organisch-dynamische, direkt ursächliche Bedeutung beimessend, ist Thomas zum Schöpfer einer neuen Ekklesiologie geworden. Er schafft das grandiose System der „*ecclesia catholica*“, indem er nicht bloß der „*prima causa*“ als dem „*principale agens*“ (Gott), sondern auch den „*causae secundariae*“ als dem „*instrumentaliter agens*“ (dem sinnlich sichtbaren Geschehen in der Kirche überhaupt) eine reale Bedeutung für die Gnade selbst abgewinnt. Das Kirchenbild des Thomas von Aquin ist das Kirchenbild des theologischen Realismus. — Zu der gedankenreichen Abhandlung sei eine zweifache Bemerkung gestattet: Diejenigen, welche der Menschheit Christi und den Sakramenten nur moralische bzw. intentionelle Kausalität zuerkennen, sind darum nicht genötigt, deren reale Bedeutung für die Begnadung preiszugeben. Und zweitens: Die Bedeutung von „De Veritate“ q. 27, a. 3 ad 9 scheint überschätzt zu werden. Man sehe: q. 27, a. 3: „*Prima ratio . . . secundo quia nulla virtus creata*“ usw. und ad 8 und vergleiche damit „De Potentia“ q. 3, a. 4 ad 7 et ad 8, wo noch immer mit Bezug auf die Gnade von „*instrumentaliter et dispositive*“ die Rede ist („De Potentia“ nach Mandonnet 1261—1263; nach Grabmann und Synave 1265—1268). Auch S. th. 2, 2, q. 178, a. 1 ad 1 dürfte nicht belanglos sein. Die Sache ist jedenfalls verwickelter, als die Abhandlung erkennen läßt. T.

129. Rivière, J., De la „satisfaction“ du Christ chez saint Ambroise: BullLittEccl 1927, 161—164. — R. berichtet über einen Fund des P. Galtier, wonach bereits der hl. Ambrosius das Wort „*satisfacere*“ ganz klar auf das Erlösungswerk Christi anwendet: „*Sunt autem qui putant utrumque psalmum (37 et 68) ex persona Christi esse decursum, qui pro nostris peccatis satisfaciebat Patri*“: S. Ambrosius, In Ps. 37, n. 53 (ML 14, 1036 C). Früher nahm man an, der hl. Anselm († 1109) sei der erste in dieser Verwendung des Wortes, das sonst in der Bußlehre seit den frühesten Jahrhunderten vorkommt, von Christus aber in der Bedeutung von erlösender Genugtuung nicht ausgesagt wurde. Schon früher (BullLittEccl 1924, 284 ff. u. 353 ff.) hatte R. auf den hl. Petrus Damiani († 1072) hingewiesen (ML 144, 766 C), sowie auf einige Stellen aus dem „*Liber Mozarabicus Sacramentorum*“ (ed. Férotin col. 55, 23 u. 237, 23). R. ist über den Fund so überrascht, daß er geneigt ist, an der Echtheit der genannten Ambrosiusstelle zu zweifeln.

130. Bittremieux, J., Doctrina Mariana Leonis XIII: EphThLov 4 (1927) 359—383. — Der um die Lehre von der Mittlerschaft Mariä hochverdiente Verfasser legt hier eine beachtenswerte Studie über die marianischen Enzykliken Leos XIII. vor. Er sammelt und ordnet eine große Zahl von Stellen über die Mutterschaft Mariä gegenüber den Menschen, über ihre Mittlerschaft, wobei das „*principium consortii cum Christo*“ hervortritt, sowie über ihre Fürbitte. B. macht die Bemerkung, daß die patristische und scholastische Theologie besonders die göttliche Mutterschaft Mariä behandelte, während die heutige Theologie vor allem die Beziehungen der Gottesmutter zu den Menschen darzulegen sucht. D.

131. Lavaud, B., *Saint Thomas et la causalité physique instrumentale de la sainte humanité et des sacrements*: Rev Thom 32 (1927) 292 bis 316. — Der s., *La thèse thomiste de la causalité physique de la sainte humanité et des sacrements se heurte-t-elle à d'insurmontables difficultés?*: ebd. 405—422. — L. weist noch einmal überzeugend nach, daß Thomas der Menschheit Christi und den Sakramenten eine instrumentale, physische Wirksamkeit zuschreibt. Fernerhin sucht er die Ansicht Cajetans, nach welcher Thomas in der Summa (anders als im Sentenzenkommentar) eine Wirksamkeit der Sakramente lehrt, die unmittelbar auf die Hervorbringung der Gnade geht, zu erhärten. Leider hat hier L. das Grundgesetz aller Interpretation zu wenig berücksichtigt, daß ein Autor aus sich selbst heraus, nicht nach einer vorgefaßten These zu erklären ist. Cajetans Auffassung stützt sich im wesentlichen auf zwei negative Gründe: In der Summa 3, q. 62, a. 1, redet Thomas nicht von der dispositiven Wirksamkeit der Sakramente. Ferner findet sich dort nicht mehr die Einteilung der „causa efficiens“ in „dispositiva“ und „perfectiva“. L. selbst muß zugeben, daß Thomas De verit. q. 27, a. 4 ad 3 und a. 7 noch klar die dispositive Kausalität lehrt. Das gleiche gilt trotz der Zweifel L.s von De pot. q. 3, a. 4 ad 8: „Unde cum sacramenta iustificare dicantur instrumentaliter et dispositive, solutio redit in idem“. Obendrein wird ad 7 die Heiligung in völlige Parallele zur „Schöpfung“ der „Seele“ gesetzt bei der eine „materia in qua“ disponiert werden kann. Vgl. auch 2, 2, q. 178, a. 1 ad 1: „Potest contingere quod mens miracula facientes moveatur ad faciendum aliquid, ad quod sequitur effectus miraculi, quod Deus sua virtute facit.“ Hier redet Thomas in einer eng verwandten Materie vollständig entsprechend der Theorie von der dispositiven Wirksamkeit. — Und 3, q. 62, a. 1? Aus der Überschrift läßt sich nichts schließen, da sie dieselbe ist wie im Sentenzenkommentar und in De veritate, wo Thomas die dispositive Wirksamkeit vertritt. Und das Schweigen? Die Vorlage für den Artikel war nicht in erster Linie der Kommentar, sondern De ver. q. 27, a. 4. Dort aber erwähnt Thomas im Korpus die dispositive Wirksamkeit mit keinem Worte. Nach der Interpretationsmethode Cajetans müßten wir also auch hier auf Änderung der Meinung schließen. Zufällig sagt aber Thomas ad 9 und a. 7 klar das Gegenteil. Das Schweigen in 3, q. 62 erklärt sich völlig ungezwungen daraus, daß Thomas ein anderes Ziel verfolgte und die Art der Kausalität hier nicht in Frage stand. Die Einteilung nach Avicenna in „causa perfectiva“ und „dispositiva“ hat Thomas bereits De ver. q. 27, a. 4 c. aufgegeben, weil sie überflüssig war und zudem nicht recht paßte. — Aber auch positiv läßt sich die Haltlosigkeit der Erklärung Cajetans leicht nachweisen. Nur eine entscheidende Stelle: Summa 3, q. 84, a. 1 macht sich Thomas den Einwand: „In sacramentis de quibus iam supra diximus, est aliquid, quod est sacramentum tantum, aliquid quod est res et sacramentum, aliquid vero quod est res tantum, ut ex praemissis patet. Sed hoc non invenitur in poenitentia. Ergo poenitentia non est sacramentum.“ Antwort: „Ad 3<sup>m</sup> d. q. etiam in poenitentia est aliquid quod est sacramentum tantum sc. actus exterior exercitus tam per peccatorem poenitentem quam etiam per sacerdotem absolventem, res autem et sacramentum est poenitentia interior peccatoris, res autem tantum et non sacramentum est remissio peccati, quorum primum totum simul sumptum est causa secundi, primum autem et secundum sunt quodammodo causa tertii. Das ist klar die Lehre des Sentenzenkommentars (z. B. l. 4, d. 17, q. 2, a. 5, ql. 3; l. 4, d. 18, q. 1, a. 4, ql. 1 ad 2), wenngleich schärfer gefaßt. Die Lehre Cajetans und der neueren Thomisten ist also völlig verschieden von der Theorie, die Thomas auch in der Summa vertritt. — Im zweiten Aufsatz weist L. gegenüber dem Einwand, die Theorie Cajetans führe zu unübersteiglichen Schwierigkeiten, darauf hin, daß spätere Thomisten, wie Johannes a S. Thoma, die Salman-

tizenser und Gonet, hier über Cajetan hinausgekommen seien, der nebst andern die Schwierigkeiten unumwunden zugebe. Im letzten Teil beschäftigt er sich mit zwei Einwänden, die Bittremieux erhoben hat. Der erste ist eine Frage der Thomasexegese. Der zweite macht auch sachlich im Sinn thomistischer Methaphysik geltend, daß es ebensowenig ein physisches Instrument der Gnade geben kann, wie es ein physisches Instrument der Schöpfung gibt, und daß das Instrument in Bezug auf die Wirkung der „causa principalis“ nur vorbereitend wirken kann, daß man aber bei der Gnade vergebens nach einer solchen Wirkung sucht. — Nur eine rein methodische Bemerkung zu Ls Ausführungen. Wenn die physische Kausalität durch die Tradition gefordert wäre, so müßte man allerdings unter Umständen Schwierigkeiten in den Kauf nehmen oder mit dem Hinweis auf die Allmacht Gottes lösen. Da dies aber in keiner Weise zutrifft, ist doch für Aufstellung einer Erklärung der einzig vernünftige Grundsatz, eine solche Theorie zu wählen, die der Tradition vollauf gerecht wird und ihre Gegebenheiten wirklich erklärt, dabei aber keine neuen Schwierigkeiten schafft. Diesem Grundsatz wird die juridische Wirksamkeit gerecht, nicht aber die Lehre Cajetans und der modernen Thomisten. Pelster.

132. Lavaud, B., O. P., De la causalité instrumentale de Marie, médiatrice de toute grâce: RevThom 32 (1927) 423—445. — 1. Gegen P. Merkelbach O. P. (vgl. Schol 1 [1926] 616 n. 408) sagt der Verfasser, daß die Grundsätze des hl. Thomas die Annahme nicht verbieten, Maria übe eine physische Kausalität bei der Hervorbringung der Gnaden aus. 2. Suarez, der die physische Kausalität der Sakramente, wenn auch nicht ganz im thomistischen Sinne, festhält, leugnet entschieden jede physische Kausalität Mariä in Bezug auf die Gnaden. 3. Der Verfasser bringt einige Wahrscheinlichkeitsgründe für eine solche Art der Verursachung. Mehr als Wahrscheinlichkeit will er nicht behaupten. Seine Gründe sind z. B.: Die Menschheit Christi ist physische Instrumentalursache der Gnaden; Maria aber ist beim Werk der Erlösung aufs innigste mit Christus vereinigt; daher ist es annehmbar, daß auch sie eine physische Kausalität in Bezug auf die Gnaden ausübt. Ferner, der Priester ist bei der Sakramentenspendung physische Instrumentalursache der Gnade; dann aber liegt es nahe anzunehmen, daß Gott Maria eine ähnliche Wirkungsweise verliehen hat. — Die Voraussetzungen werden allerdings nicht von allen angenommen. Zudem ist nicht einzusehen, wie ein Werkzeug dort physisch seine (erste) Wirkung hervorbringen könne, wo es physisch nicht ist. Ein Geigenbogen kann Schallwellen hervorrufen, die sich in die Ferne verbreiten, aber er kann nicht dort seine erste Wirksamkeit ausüben, wo er nicht angesetzt wird. Beachtenswert ist der Satz des Verfassers: „Le plus filial attachement à saint Thomas, Docteur commun, ne défend pas d'aller au-delà de ses affirmations quand il se trouve de bonnes raisons de le faire“ (432). Klar sind die Worte: „Je suis personnellement convaincu . . . que saint Thomas nie formellement l'Immaculée Conception“ (431 Anm.). Deneffe.

133. Bover, J. M., S. J., Maria maris stella, universalis gratiarum mediatrix. Oratio habita in Collegio Sarriensi in sollemni studiorum exordio. gr. 8<sup>o</sup> (39 S.) Barcinone 1927, Subirana. — Von Hieronymus bis Bellarmin und Alvarez de Paz legt der Verfasser eine große Reihe von Stellen vor, worin Maria als Meeresstern (Polarstern) gepriesen wird. Manche kirchliche Schriftsteller zeigen durch ihre Erklärungen, daß sie mit dem Titel Meeresstern Maria wenigstens in gewissem Sinne als Vermittlerin aller Gnaden bezeichnen wollen. Einige Stellen seien beispielsweise angeführt: „Haec maris stella dicitur, quia genus humanum de salo huius saeculi ad aeternam vitam per eam dirigitur“ (Honorius von Autun). „In mari huius saeculi nos regit et protegit et meritis suis cum precibus ducit ad portum salutis“ (Absalon von Springkirchbach). „Christiani diriguntur per Mariam

ad gloriam“ (S. Thomas). „Virgo gloriosa est maris stella, purificans eos, qui sunt in mari huius mundi, illuminans, perficiens“ (S. Bonaventura). D.

134. Bernard, R., *Mater divinae gratiae*: RevScPhTh 16 (1927) 405 bis 424. — Mit vielfacher Bezugnahme auf Prinzipien des hl. Thomas führt der Verfasser aus: Marias mütterliche Sorge für die Erlösten ist eine Fortsetzung der mütterlichen Dienste, die sie dem Erlöser geleistet hat. Sie hat die Menschen als ihre geistigen Kinder empfangen, indem sie ihnen durch Christus alle Gnaden „de congruo“ verdiente. Sie teilt alle Gnaden aus durch ihre Fürbitte im Himmel, sowohl die Gnaden des Beistandes als auch die heiligmachende Gnade. B. stellt (420) die Frage, ob Maria auch physische Ursache der Gnaden sei. Die Antwort ist nicht sehr entschieden und klar. Er meint, der hl. Thomas ignoriere den Unterschied, da er wohl wisse, daß dasselbe Wesen, wenn es der geistigen Ordnung angehöre, zugleich moralische und physische Ursache sei. „Das Verdienst und die Fürbitte, zumal wenn sie von solchem Ausmaße sind, werfen wahrhaftige, geistige Kräfte in die Welt“ (421). Auch durch physische Hervorbringung? B. scheint es zu behaupten. Er hat auch den Satz: „Sa maternité lui confère un véritable sacerdoce“ (422). Über das Priestertum Mariä kann man vergleichen Acta S. Sedis 40 (1907) 109 f. D.

135. Ernst, J., Über die Definierbarkeit der Lehre von der leiblichen Himmelfahrt Mariä noch einmal: ThPrQschr 80 (1927) 532—544. — Ders., Um die Definierbarkeit der leiblichen Himmelfahrt Mariä: BonnZThSeels 4 (1927) 322—336. — Siehe oben S. 217 f. D.

136. Walz, Johann B., Die Fürbitte der Heiligen. Eine dogmatische Studie. gr. 8° (XVI u. 168 S.) Freiburg i. Br. 1927, Herder. M 6.—; in Leinw. M 7.20 — Diese dankenswerte Sonderabhandlung über die Lehre von der Fürbitte der Heiligen trägt ein reiches Material zusammen aus der Heiligen Schrift, den archäologischen Denkmälern, den heiligen Vätern, der Liturgie. Die Verarbeitung ist gut, von katholischem Geiste getragen. Das Buch gliedert sich in vier Abschnitte: Wesen der Fürbitte der Heiligen, ihre Bezeugung in der Schrift und Tradition, ihr Gegenstand, ihre Wirksamkeit. Beachtenswert ist die treffliche Ablehnung der religionsgeschichtlichen Konstruktionen, die die katholische Heiligenverehrung als Ausfluß heidnischer Religionen hinstellen möchten (93 ff.). Die auffallende Tatsache, daß die Kirche in ihren liturgischen Orationen niemals die Heiligen direkt anruft, sondern Gott bittet, er möge auf die Fürbitte und auf die Verdienste der Heiligen hin uns Gnaden erweisen, wird gebührend hervorgehoben (155 ff.). Zeigt das einerseits die Überzeugung der Kirche, daß eben Gott die letzte Quelle der Gnaden ist, so bleibt doch die Frage offen, warum sich die Kirche in diesen Orationen nicht direkt an die Heiligen wendet. Liturgische Gebete, in denen die Kirche die Heiligen anruft, sind das Konfiteor und die Allerheiligenlitanei, und es wäre interessant zu wissen, seit wann die Kirche in ihren liturgischen Gebeten diese Übung einhält. — Der Satz des Tridentinischen Glaubensbekenntnisses „Sanctos . . . venerandos atque invocandos esse“ wird übersetzt: „Daß man die Heiligen . . . verehren und anrufen dürfe“ (7). Ist da nicht mehr gesagt? Ob allerdings jeder einzelne die Heiligen anrufen müsse, oder ob die Kirche im allgemeinen diese Pflicht habe, das ist in dem Satz des Glaubensbekenntnisses nicht ausgedrückt. Über die Bedeutung des ὑπέρ (86) hätte der Verfasser auch guten Aufschluß erhalten in „Novi Testamenti Lexicon Graecum“ von Fr. Zorell (Paris 1911). Ein alphabetisches Inhaltsverzeichnis würde den Wert des Buches noch erhöhen. D.

137. Glueck, Nelson, Das Wort hesed im alttestamentlichen Sprachgebrauche als menschliche und göttliche gemeinschaftsgemäße Verhaltensweise (Beihefte zur ZAtWiss 47) gr. 8° (VIII u. 68 S.) Gießen 1927, Töpel-

mann. *M* 4.— — Bekanntlich ist das Wort „hesed“, das die Vulgata mit „*misericordia*“ wiedergibt, neben „*hen*“ der atl. Ausdruck für „Gnade“. Daher ist die fleißige Untersuchung auch für den Dogmatiker von Bedeutung. Nach G. drückt *h.* in den ältern Büchern der Schrift eine gemeinschaftgemäße Verhaltensweise aus, d. h. in profaner Bedeutung ein Verhalten, wie es den verschiedenen Rechts-Pflicht-Verhältnissen der menschlichen Gemeinschaft entspricht, wie es z. B. zwischen Verwandten, Freunden, Verbündeten, Herr und Knecht, Herrscher und Untertan bestehen soll: gegenseitige Hilfsbereitschaft, Brüderlichkeit, Aufrichtigkeit, Treue, Liebe usw. Die Treue wird oft in Form einer Hendiadys durch Hinzufügung des „*ve'emeth*“ noch eigens genannt. In religiösem Sinn vom menschlichen Verhalten gebraucht, bezeichnet *h.* die rechte Verhaltensweise gegenüber Jahwe, dem Bundsgott, und mit Rücksicht auf ihn gegenüber dem Nebenmenschen: Religiosität (*pietas*), Menschenfreundlichkeit, Nächstenliebe, Treue, Redlichkeit. Vom Begriff der Barmherzigkeit unterscheidet es sich durch den Charakter der Pflichtmäßigkeit. Von Gott ausgesagt, ist *h.* das gemeinschaftgemäße göttliche Verhalten denen gegenüber, die zu ihm in sittlich-religiöser Gemeinschaft stehen, Treue, Gerechtigkeit, Hilfe, Liebe, entsprechend seinem Bunde, seiner Verheißung, seinem Schwur. Von „*rahamim*“ unterscheidet es sich durch seinen positiven Inhalt. Den reuigen Sündern erweist Jahwe vergebende Liebe (*rahamim*), und, insofern sie zum gemeinschaftgemäßen Verhalten zurückkehren, erfahren sie auch wieder Gottes gemeinschaftgemäße Treue (*hesed*). Gerade von hier aus war es kein weiter Schritt zur Bedeutung „Gnade“, „Huld“. In den jüngeren Schriften des A. T. verliert *h.* die Merkmale der Pflicht und Gegenseitigkeit, es wird zu willkürlich erwiesener Huld und Gnade (z. B. *Esth.* 2, 9 17). — Wenn G. wiederholt mit aller Bestimmtheit erklärt, das Wort habe in der älteren Zeit diesen Sinn noch nicht gehabt, so dürfte seine Behauptung doch etwas gewagt erscheinen. Bei dem spärlichen Material, das aus der älteren hebräischen Literatur zu Gebote steht, ist es wohl nicht geraten, einem Worte, das in späterer Zeit ganz gewiß eine bestimmte Bedeutung hat, diese für die ältere Zeit völlig abzusprechen. Das Beispiel 1 Kön. 20, 31 (17 f.) wird dem ganzen Zusammenhang nach doch wohl richtiger von freier Gnade verstanden, die Achab dem gefangenen Benhadad gewährt. Das von G. konstruierte *hesed*-Verhältnis zwischen Herr und Knecht erscheint reichlich gekünstelt. Im ganzen verdient die gründliche und besonnene Arbeit alles Lob.

Lange.

138. Jansen, F. X., S. J., *Baius et le Baianisme. Essai doctrinal sur une erreur théologique* (Museum Lessianum. Section théol. Nr. 18). 8° (XVIII u. 238 S.) Louvain 1927, Editions du Museum Lessianum. *Fr.* 25. — — Das Werk nennt sich bescheiden „un essai de vulgarisation sérieuse“ (VI) und möchte in erster Linie Laien über dies theologische Gebiet unterrichten. Doch ist es eine durchaus gründliche und wissenschaftliche Forschung, die auch dem Fachtheologen viel Belehrung und Anregung bietet. Es schildert zunächst den Menschen Baius (1—25) und dann seine Ideen (27—145). Zum Vergleich werden vielfach herangezogen die entsprechenden Lehren Augustins, der Scholastik, des Tridentinums, der Protestanten, der Jansenisten, der Augustinenser und schließlich auch moderne Systeme von Blondel und Scheler. Weise Zurückhaltung übt J. in der schwierigen Frage, wie weit der Augustin des Baius mit dem wirklichen Augustin übereinstimmt; er ist überzeugt, daß hier ernste Probleme vorliegen (136—138; 168 f.). Die wertvollen Bemerkungen des Anhangs über die verurteilten Sätze des Baius, namentlich Satz 61—79, die sich ja in seinen Werken nicht vorfinden (195—213), bieten eine sehr nützliche Ergänzung zu der Untersuchung Le Bachelets im *Dict. de Theol. cath.* II, 64 ff. Beachtung verdient die Warnung, daß baianische Ideen auch heute noch dem gläubigen Denker Gefahren bereiten können: „un groupe nombreux de théologiens n'hésite

pas à affirmer dans la volonté créée un appétit naturel de la claire vue de Dieu"; von da gelangt man leicht zu der „decentia creatoris“ der Augustinenser, die den banianischen Irrtümern bedenklich nahe stehe (144 f.). — Augustin sagt zwar im Jahre 415, *De natura et gratia* 2, 2: „non desunt adhuc ultimae gentes, licet, ut perhibetur, paucissimae, quibus hoc nondum fuerit praedicatum“ (zitiert S. 107); aber dazu steht ein späteres Wort aus dem Jahre 419 in scharfem Gegensatz, *Epist.* 199 (*De fine saeculi*) 12, 46: „Sunt enim apud nos, hoc est in Africa, barbarae innumerae gentes, in quibus nondum esse praedicatum evangelium, ex iis, qui ducuntur inde captivi et Romanorum servitiis iam miscentur, quotidie nobis addiscere in promptu est“. — Das tridentinische „diligere incipiunt“ scheint J. (112) in demselben Sinne aufzufassen, den neuerdings M. Premm aus den Akten als die Meinung des Konzils erwiesen hat; s. *Schol* 2 (1927) 311. L.

139. Bail, Paul, Die Haupttypen der neueren Sakramentslehre. Die Sakramente als Sinngebung in der kreatürlichen Welt. 8° (121 S.) Leipzig 1926, Klein. *M* 3.50; geb. *M* 4.30. — Die Schrift ist ein Auszug aus der Lizentiatenarbeit, die der Verfasser bei der Universität Erlangen eingereicht hat. Sie soll nach dem Vorwort „eine ausgesprochen dogmatische Arbeit sein“. Im ersten Teil gelangen die Haupttypen der neueren Sakramentslehre seit 1890 zur Darstellung. Das Zusammenstreichen der ausführlicheren Darlegungen in der ursprünglichen Arbeit scheint dem Buche sehr geschadet zu haben. Es sind jetzt fast nur die trockenen Definitionen stehen geblieben, ohne den inneren Zusammenhang aufzudecken. Doch zeigt die Schrift auch so die bei all dem Suchen nach Wahrheit doppelt bedauerliche Mannigfaltigkeit der protestantischen Auffassung. Der Verfasser versucht zwar die einzelnen Ansichten unter Haupttypen zusammenzufassen. Aber auch das gelingt nur mit großer Schwierigkeit, obwohl diese Haupttypen schon ziemlich allgemein gefaßt sind: Zeichentheorien, Worttheorien, Handlungstheorien, sinnbildliche Theorien, psychologische Theorien und endlich noch Gemeinschaftstheorien. Und das Ergebnis, so schreibt B. selber, „das die bunte Landkarte der Haupttypen aufweist, ist herzlich gering, um nicht zu sagen negativ“ (48). — Darum versucht er im zweiten Teil eine neue Lösung. Der Grundfehler der bisherigen Stellung zum Sakrament liege „im Dualismus zwischen Natur und Geist. . . . Man betont die Natur und verfällt leicht in Magie, Theosophie; oder man legt den Ton auf Geist und spiritualisiert die Natur. . . . So werden entweder in die Zeichen Dinge hineingeheimnißt, die nicht darin stehen und dadurch das Wort verkürzt, oder es wird das Wort als das Wesentliche im Sakrament bezeichnet und der Sakramentsbegriff verdrängt“ (51 f.). B.s Lösung lautet: Natur ist Geist und Geist ist Natur. Das Wasser ist reine Natur, aber nicht entgeistete Natur, sondern Gottes Geist schwebte über ihm bei der Schöpfung. Ähnlich ist es bei Brot und Wein, wo Christus durch seine Allgegenwart immer gegenwärtig ist. Sakrament freilich wird dieses kosmische Element erst während der sakramentalen Handlung: „Daß Gott überall gegenwärtig ist, muß hierbei selbstverständlich Voraussetzung sein, aber — er wird nicht immer erlebt. Der Sakramentempfang ist Erlebnis Gottes“ (86 f.). „Nicht das ist die Frage: Wird im Sakrament mehr geboten als im Wort, sondern bist du fähig, in den Elementen, d. h. in ihrer Annahme dich zu Christus bzw. seinem Wort zu bekennen und als Bekenner seine himmlische Gnade zu empfangen; bist du fähig, im Sinne des Einsetzungswortes die Elemente auf Christus und dein Leben anzuwenden?“ (55). — Daß B. meint, auch der Katholik könne „in einer Sakramentenlehre, die wirklich Anspruch auf wissenschaftliche Haltbarkeit erhebt“ (103), diesen Weg gehen, ist nur verständlich, wenn man seine staunenswerte Unkenntnis der katholischen Lehre und Literatur mit in Rechnung stellt. So heißt es z. B.: „Die römisch-katholische Kirche. . .

ist über eine gut ausgebildete Terminologie, viel geschichtliche Einzelheiten, Begriffsbestimmungen, theosophische Entgleisungen, nicht immer gerechte Polemik gegen die lutherische Kirche, die gelegentliche Verquickung von Anthropologie und Psychologie in der generellen Sakramentenlehre nicht hinausgekommen. . . . Die katholischen Dogmatiker kennen das Problem Wort und Sakrament häufig gar nicht, weil die Wortverkündigung an und für sich eine untergeordnete Rolle in der Kirche spielt“ (10). Wir möchten annehmen, daß dieser Abschnitt nicht in der von der Erlanger Universität durch Verleihung des Lizentiatentitels ausgezeichneten größeren Arbeit gestanden hat.

Weisweiler.

140. Guillaume, L., O. F. M., *De institutione sacramentorum et speciatim Confirmationis iuxta Alexandrum Halensem O. F. M.*: Anton 2 (1927) 437—468. — Als ein seltsamer, fast unerklärlicher Irrtum wird in den theologischen Lehrbüchern vielfach die Ansicht des Alexander von Hales angeführt, das Sakrament der Firmung sei auf dem Konzil von Meaux (Mel-dense 845; Mansi 14, 829 f.) eingesetzt worden. G. erklärt seinen Ordensgenossen so: Nach Alexander haben auch die Apostel schon gefirmt; sie verliehen durch bloße Handauflegung die „res sacramenti“, die Gnade des Heiligen Geistes, verwandten aber nicht die heutige Materie und Form, d. h. das Chrisma und die heute üblichen Worte. Christus hat die Spendung der „res sacramenti“ angeordnet und so „in genere“ das Sakrament eingesetzt. Später hat die Kirche Materie und Form bestimmt, und erst von dieser Zeit an haben wir das Sakrament der Firmung im eigentlichen Sinne: „Institutum fuit hoc sacramentum Spiritus S<sup>i</sup>. instinctu, in Concilio Meldensi, quantum ad formam verborum et materiam elementarem“ (Summa 4, q. 9, membr. 1). Die von G. aus Alexander beigebrachten Texte machen seine Erklärung recht annehmbar; nur tritt die Einsetzung durch Christus nicht so klar hervor.

Deneffe.

141. Maquart, F. X., *De la causalité du signe. Réflexions sur la valeur philosophique d'une explication théologique*: RevThom 32 (1927) 40—60. — Da sich die Lehre Cajetans, abgesehen von andern Bedenken, als mit der Ansicht des hl. Thomas unvereinbar herausstellte, andererseits aber die von diesem vertretene physisch-dispositive Wirksamkeit der Sakramente große Denkschwierigkeiten aufwies und auch die moralische Wirksamkeit Canos nicht völlig durchgearbeitet war, stellten Lehmkuhl (Theol. Mor. II, n. 6) und Billot unabhängig voneinander die Theorie von der juristischen Wirksamkeit auf: Das Sakrament als Handlung Christi bringt im Empfänger einen „titulus iuris“ (res et sacramentum) hervor; daraufhin spendet Gott die „res sacramenti“, die durch den „titulus“ bezeichnete und geforderte Gnade. Das Sakrament ist nicht in der realen Ordnung des physischen Seins, sondern in der nicht minder realen des juristischen Seins, „causa efficiens“ der „res et sacramentum“, und diese ist in derselben Ordnung Ursache der „res sacramenti“. Gott allein ist „causa efficiens physica“. Wenn nicht alles täuscht, wird diese Theorie, welche die Schwierigkeiten der älteren Erklärungen vermeidet, den Anforderungen der Tradition vollauf gerecht; sie ist in hervorragendstem Maße eine Um- und Weiterbildung „secundum mentem S. Thomae“. Natürlich sind deshalb, zumal in der Billotschen Fassung, noch nicht alle Unebenheiten ausgeglichen. So ist es zu begrüßen, wenn M. im Anschluß an Johannes a S. Thoma-Gredt die Natur und die Wirksamkeit des spekulativen und praktischen Zeichens näher untersucht. Für die beabsichtigte Widerlegung Billots kommt fast ausschließlich der letzte Teil in Betracht. M. sieht die Wirksamkeit, welche das „signum practicum“ auf die Handlung eines andern und dadurch auf die Hervorbringung eines „ens physicum“ oder „morale“ ausübt, in der „intimatio“ eines Befehls oder der Auflegung einer Verpflichtung. Diese Wirksamkeit gehört aber nach ihm allein der Ordnung der „causa formalis extrinseca“ und der „causa finalis“ an. Kein



Zeichen als solches wirke „effizienter“, und darum nehme die Theorie Billots den Sakramenten jegliche Wirksamkeit. — M. hat aber verschiedene Punkte gar nicht oder zu wenig beachtet. Nur eben erwähnt sei, daß der Theologe nicht von einer rein spekulativen Erörterung des Zeichens ausgehen soll, sondern zuerst sich fragen muß, was die kirchliche Tradition über die Natur dieses konkreten Zeichens lehrt (vgl. die vorzügliche Abhandlung von B. Geyer, Die Siebenzahl der Sakramente in ihrer historischen Entwicklung: ThGl 10 [1918] 325—348). Dann aber ist der „ordo moralis“ oder „iuridicus“ als ein durchaus realer zu betrachten, wie Lehmkuhl und Billot stark betonen; in ihm gibt es analog zur physischen Ordnung ein wirkliches Hervorbringen von „entia moralia“. So erzeugt in der gedanklichen Ordnung das „signum“ analog zum Wirken der „causa efficiens“ das „significatum qua significatum“, in unserem Falle den „titulus iuris“. Das diesem „titulus“ innewohnende Forderungsrecht kommt daher, daß unser „signum“ wirksam, mit autoritativer Kraft gefüllt ist. Die Forderung nun wirkt in dem, der sie erfüllt, — bei Gott natürlich nur in uneigentlichem Sinne — keineswegs als „causa finalis“, sondern sie bringt gewissermaßen das jetzt genau bestimmte Ziel hervor, indem sie die physische Wirkursache zum Handeln bewegt. Zugleich bezeichnet sie das Objekt des Handelns. Wir sind also überall in der Linie der „causa efficiens“, von Christus herab bis zur Forderung der Gnade. M. gibt man gerne zu, daß der Ausdruck „causalitas intentionalis“ anstatt „iuridica“ minder gut gewählt ist; jedenfalls hat ihn Thomas in anderem, physischem Sinne verstanden. Billot wollte nur den Gegensatz zur „causalitas physica“ ausdrücken. Besonders unglücklich ist bei Billot die Erklärung der Wirksamkeit des „signum“: „Omne signum ex sibi propriis ingerit suam speciem sensibus externis.“ Die Wirkung des „signum“ ist vielmehr die Schaffung des „significatum qua tale“. — Der Kern der juristischen Theorie bleibt durch die Ausstellungen M.s völlig unberührt, so daß die von ihm beabsichtigte Widerlegung in keiner Weise gelun­gen erscheint. Pelster.

142. Spáčil, Theophilus, „Iuridismus“ et indoles efficaciaque sacramentorum iuxta doctrinam catholicam et orthodoxam: Acta V. Conv. Velehrad, 104—121. — Das Referat entwickelt 1. die Lehre der griechisch-russischen Theologie über die Sakramente im allgemeinen, stellt ihr 2. die katholische Lehre gegenüber und gibt 3. die Verschiedenheiten der beiden Auffassungen an. Sehr sorgfältig ist bei der Darstellung der katholischen Lehre zwischen Dogmen, autoritativen Erklärungen, theologischem Gemeingut und freien Meinungen unterschieden. Im 4. Teil weist der Verfasser den Vorwurf des „Formalismus“ und „Iuridismus“ zurück, der besonders gegen die Lehren von der Wirksamkeit „ex opere operato“, vom sakramentalen Charakter und von der Gültigkeit der von Ungläubigen, Juden und Häretikern gespendeten Sakramente erhoben wird, um dann schließlich 5. festzustellen, daß die trennenden Momente zwischen der römisch-katholischen und der griechisch-russischen Auffassung in der Sakramentenlehre nicht derart sind, daß letztere bei einer etwaigen Union von irgend einem Punkte abgehen müßten, der bei ihnen als unzweifelhaftes Dogma gilt. Auch die Gültigkeit der Sakramente wird durch die Verschiedenheit der Auffassung nicht berührt, „supposita debita intentione ministri“. — Der Schwerpunkt des Referates liegt im ersten Teil, der in lapidarer Kürze und unter Verwendung einer reichen und in Deutschland schwer zugänglichen Literatur die Lehren der modernen griechischen und russischen Theologen darlegt. Sehr dankenswert ist das der Arbeit vorangeschickte Literaturverzeichnis, das für andere Arbeiten auf diesem Gebiete als weghabend dienen kann. Koffler.

143. Haynal, A., O. P., De reviscentia Sacramentorum fictione recedente: Angel 4 (1927) 51—81 203—223 382—405. — In diesen sehr klar geschriebenen Artikeln will der Verfasser die Lehre vom Aufleben

der göltig, aber wegen eines Hindernisses nicht gnadenwirkend empfangenen Sakramente ausführlicher darlegen, als es gewöhnlich in der heutigen Theologie geschehe. Beachtenswert ist seine Verbindung der Lehre von der „*reviscentia*“ mit der von ihm als wahrscheinlicher angenommenen Lehre von der „*causalitas physica sacramentorum*“: Auch bei der „*reviscentia*“ bewirkt das Sakrament als physische Instrumentalursache die jetzt verliehene Gnade. Es besteht zwar nicht mehr in seinem vollen Sein, wohl aber in einer früher hervorgebrachten physischen Wirkung, die jetzt von Gott als physische Instrumentalursache benützt wird zur Hervorbringung der Gnade. Das durch die frühere göltige Spendung in der Seele schon vorhandene physische Sein ist bei Taufe, Firmung und Weihe der Charakter (206); bei der Ehe ist es die in der Seele hervorgebrachte Realität des „*vinculum*“ (397), bei der letzten Ölung die „*spiritualis unctio in anima*“. Die Erklärung bezüglich der Ehe und der letzten Ölung schließt sich an Didacus Nuño, Ioannes a S. Thoma und Marín-Sola an. Auch die Frage, wie die Sünde des unwürdigen Taufempfanges nachgelassen werde, wird beantwortet (75 ff.).

Deneffe.

144. Lübeck, C., *De conceptu sacramentorum in theologia Orientis separati et sacramentorum confirmationis, poenitentiae et extremae unctionis: Acta V. Conv. Velehrad. 121—131.* — Der Reihe nach werden die Sakramente der Firmung, Buße und letzten Ölung untersucht und die Abweichungen der griechischen und russischen Theologie von der römisch-katholischen in Theorie und Praxis aufgewiesen. Diese Abweichungen sind nicht ursprünglich, sondern haben sich allmählich herausgebildet. So ist es — um nur wenig herauszugreifen — bei Griechen und Russen Brauch, Apostaten bei der Rückkehr nochmals das Sakrament der Firmung zu spenden. Es beruht dies auf einem Mißverständnis des durch den Patriarchen Methodius I. im 9. Jahrhundert eingeführten Rekonziliationsritus, der Taufe und Firmung symbolisch, nicht aber sakramentell wiederholte (123 f.). — In der Lehre vom Bußsakrament verteidigen Griechen und Russen die Nachlassung sämtlicher, auch der zeitlichen Sündenstrafen; die auferlegte Buße hat keinen satisfaktorischen Wert, sondern ist nur Erziehungs- und Vorbeugemittel. Doch war noch im 15. Jahrhundert die entgegengesetzte, vom Tridentinum definierte Lehre herrschend und wurde auch noch später, z. B. von Metrophanes Kritopulos und Dositheos, verteidigt. Die „*Confessio orthodoxa*“ des Petrus Mogilas dagegen übernahm schon die protestantische Anschauung (125 f.). — Obwohl die orthodoxe Theologie als *effectus principalis* der letzten Ölung die Heilung leiblicher Krankheit ansieht, wird doch in merkwürdiger Inkonsequenz dieses Sakrament meist nur Gesunden gespendet zur Nachlassung der in der Beichte vergessenen Sünden und zur Vorbereitung auf die heilige Kommunion. Dieser Mißbrauch verdankt seinen Ursprung der im Orient üblichen Salbung mit Öl, das den Lampen der Märtyrergäber entnommen ist. Anfangs Sakramentale, nahm dieser Brauch später in der Absicht der Spender und Empfänger den Charakter eines Sakramentes an (128 ff.). Zwar sind derartige Ansichten nicht Lehre der griechischen und russischen Kirche als solcher, sondern nur ihrer Theologen; doch ist leider wahr, daß durch eine Menge von größeren und kleineren Verschiedenheiten die Trennungsmauer zwischen den Kirchen höher geworden ist, als sie zur Zeit des Florentinum war.

Koffler.

145. Salaville, S., *O. S. Aug. de Ass., Spiritus liturgiae orientalis et doctrina de epiclesi in theologia orientali: Acta V. Conv. Velehrad. 131—139.* — Die Konsekration ist eine „*actio instantanea*“ und geschieht in dem Augenblick, da die Einsetzungsworte gesprochen werden. Über die bewirkende Ursache treten drei Auffassungen in inniger Verschmelzung zu Tage: die Konsekration ist ein Werk der göttlichen Allmacht und so dem Vater zugeeignet; sie ist Werk Christi und geschieht in Kraft der

Einsetzungsworte; sie ist Werk des Heiligen Geistes, dem sie besonders appropriiert wird (132). Da nun die menschliche Sprache diese verschiedenen Gesichtspunkte ein und derselben „actio instantanea“ nur nacheinander zum Ausdruck bringen kann und ferner Väter und Liturgien die logische Reihenfolge der drei göttlichen Personen sowie die chronologische ihres Eintretens in die allgemeine Heilsökonomie wiedergeben wollen, so erklärt sich leicht die Stellung der Epiklese nach den Einsetzungsworten und somit nach schon erfolgter Konsekration, ohne daß dadurch der konsekratorischen Kraft der Worte Christi Abbruch geschieht (134 ff.). Die Lösung läßt sich in zwei Termini wiedergeben: „Appropriatio Spiritui Sancto“ und „Stylus liturgicus“ (136). K.

146. H o h, Petrus Aziz., Msgr., De epiclesi iuxta Syrochaldaeos: Acta V. Conv. Velehrad. 139—144. — Nach Ansicht der Syrochaldäer ist die Epiklese eine reine liturgische Formalität, um dem Volke die durch die Einsetzungsworte bewirkte Wesensverwandlung des Brotes und Weines zu zeigen. Die Väter schreiben den Konsekrationseffekt bald den Einsetzungsworten Christi, bald dem Heiligen Geiste zu. Beides läßt sich leicht vereinen in der Formel des Paschasius Radbertus: „In verbo Christi per Spiritum Sanctum“, oder scholastisch ausgedrückt: „Conversio tribuitur Spiritui Sancto ut causae efficienti, verbis dominicis ut causae instrumentali“ (140). Es folgen Belege aus Abdicho v. Sauba (Buch der Perle), Johannes v. Dara (Comm. eccles. hierarch. Ps.-Dion. c. 2), der Liturgie des Addai und Mari usw. K.

147. L a m p e n, W., O. F. M., Doctrina Guilelmi Ockham de reali praesentia et transsubstantiatione: Anton 3 (1928) 21—32. — Gegen die Darstellung, die R. Seeberg in seiner Dogmengeschichte von der Eucharistielehre Ockhams gibt, stellt der Verfasser fest: 1. Ockham nimmt Bezug auf die Einsetzungsworte und auf die Konsekration in der Messe. 2. Er lehrt keine Allgegenwart des eucharistischen Leibes Christi; er sagt bloß: Wenn es eine so große Hostie gäbe, daß sie die ganze Welt erfüllte, dann könnte der Leib Christi ebenso leicht in jedem Teil der konsekrierten Hostie sein (wie jetzt). 3. Er lehrt die Transsubstantiation. Auch einige Einwendungen, die von anderer Seite gegen die Eucharistielehre Ockhams erhoben wurden, werden einer Prüfung unterzogen. Deneffe.

148. B o e c k, J. P., Je li „historijska zabluda“, da su se prvi kršćani svaki dan pričesćivali? (Ist es ein „historischer Irrtum“, daß die Urchristen täglich kommunizierten?): Bogoslovska Smotra (Zagreb) 15 (1927) 1—31. — Veranlaßt durch die Behauptung O. Karrers (Des hl. Ignatius geistliche Briefe und Unterweisungen [Herder 1922] 57), daß die Überzeugung des hl. Ignatius v. Loyola von der täglichen Kommunion als dem Brauche der Urchristen auf einem historischen Irrtum beruhe, will B. im vorliegenden Artikel auf Grund zahlreicher Schrift- und Väterstellen beweisen, daß es gerade umgekehrt ein historischer Irrtum wäre, anzunehmen, nur die Sonntagskommunion sei der Urkirche bekannt gewesen. Möge man unter der „Urkirche“ die Kirchengemeinde von Jerusalem oder die apostolische Kirche oder gar die Kirche der ersten fünf Jahrhunderte verstehen, auf jeden Fall stehe fest, daß der Brauch, täglich das Sakrament des Altars zu empfangen, in der „Urkirche“ allgemein bekannt war. Zuzugeben sei, daß man mancherorts wegen ungünstiger Verhältnisse oder auch infolge eines minderen Eifers mit der Sonntagskommunion zufrieden war und daß wir für die ersten zwei Jahrhunderte nicht so viele und so klare Zeugnisse besitzen als für die Kirche von Jerusalem (Apg. 2, 44—47) und für das 3. und 4. Jahrhundert. Dem Einwurf, 1 Kor. 16, 2 erwähne ausdrücklich „unam sabbati“ als den Opfertag, begegnet B. mit dem Hinweis auf die zahlreichen Paulusstellen, wo der Apostel keinen bestimmten Tag angibt. Grimm.

149. Ernst, Joh., Die Zeit der ersten heiligen Kommunion und die Jahre der Unterscheidung seit dem IV. allgemeinen Konzil vom Lateran 1215. Historisch-dogmatische Untersuchungen über das kommunikationspflichtige Alter. 8° (65 S.) Mainz 1927, Kirchheim. M 2.— (Sonderabdruck aus ArchKathKR 107 [1927] 433—497). — Ohne irgendwie die Rechtsgültigkeit des Dekretes „Singulari quadam“ über die Frühkommunion der Kinder anzweifeln zu wollen, bringt E. Bedenken gegen einige Sätze im begründenden Teile des Dekretes vor, worin gesagt zu werden scheint, daß die „anni discretionis“ im Erlaß des IV. Laterankonzils von diesem selber sowie von den vorzüglicheren Auslegern und Zeitgenossen desselben als die Zeit der erwachenden Vernunft, etwa vom vollendeten 7. Lebensjahre an, aufgefaßt worden seien (48). E. glaubt feststellen zu können: 1. Bald nach dem IV. Laterankonzil wurde durch Partikularkonzilien und durch einige theologische Autoritäten die Anschauung vertreten, daß die Jahre der Unterscheidung mit dem Pubertätsalter begännen. 2. Die Hauptvertreter der mittelalterlichen Scholastik betrachteten als Beginn der „anni discretionis“ das 10. Lebensjahr. Schon Stockums hat auf diese „Befremden erregende Tatsache“ hingewiesen (9). 3. Über das Alter, in dem die Möglichkeit zur Begehung einer schweren Sünde eintritt, herrschten verschiedene Ansichten. Einige setzten dafür wieder die Pubertätszeit, andere das 7. Lebensjahr, andere eine Zwischenzeit an (20 ff.). — Über eine vom Dekret „Singulari quadam“ angeführte Stelle aus Ledesma sagt E., daß ihre Verifikation ihm leider nicht gelungen sei (14). Der Titel des Werkes ist: „Fratris Martini Ledesmi Theologi, Instituti praedicatorum, Conimbricensisque professoris, primus Thomus (sic), qui et Prima 4. nuncupatur. Conimbricae 1555“. Das Vorwort beginnt mit dem Satze: „Cum iam tertio S. Tho. super materiam quarti lib. magistri sententiarum enarrarem“. Tatsächlich kommentiert Ledesma in diesem Band die Artikel der „Summa theol.“ und so auch S. th. 3, q. 80, a. 9. Hier steht bei ihm die fragliche Stelle unter Quaest. 21, Art. 9, p. 409. Sie lautet vollständig: „Dubitatur. Sexto quid intelligitur per pueros, et an omnibus post pueritiam statim danda sit Eucharistia. Ad hoc dico ex omnium consensu, quod omnibus habentibus usum rationis est danda Eucharistia quantumcunque cito habeant illum usum rationis; esto quod adhuc confuse cognoscat ille puer quid faciat. Nec propterea sequitur aliquod inconveniens. Unde est communiter expectandus .14. decimus (sic) annus ad communicandum; quia communiter ante illud tempus non accedunt pueri ad Eucharistiam cum debita reverentia licet in multis non deberet expectari .14. annus; quia aliqui ante illud tempus sciunt reverenter accedere ad hoc sacramentum.“ Das Dekret „Singulari quadam“ zitiert die Worte von „dico“ bis „faciat“. Man kann sagen, es eigne sich das Prinzip Ledesmas an, nicht aber die von ihm gemachte Anwendung. — Gegen Schluß behandelt der Verfasser die Frage, ob der Kommunionempfang mit dem Eintritt des Vernunftgebrauchs „iuris divini“ sei, und er verneint diese Frage (57); „obligatur statim“ ist nicht „obligatur ad statim“. Es ist zu erwarten, daß sich weitere Aussprachen an diese Schrift anschließen werden. Deneffe.

150. Dölger, Fr. J., Sol salutis. Gebet und Gesang im christlichen Altertum. Mit besonderer Rücksicht auf die Ostung in Gebet und Liturgie. Zweite, umgearbeitete und vermehrte Auflage (Liturgiegeschichtliche Forschungen Heft 4/5). gr. 8° (XII u. 445 S.) Münster 1925, Aschendorff. M 17.25. — Die Besprechungen der ersten Auflage dieses ausgezeichneten Werkes haben schon gezeigt, wie allseitig es anerkannt worden ist. Daß in der Neuauflage die Kritiken in weitgehendstem Maße berücksichtigt wurden, ist bei dem Verfasser selbstverständlich. Über die sonstigen Änderungen unterrichtet wohl am besten das eigene Wort D.s: „Was sonst noch (außer Burkitts Hinweis auf die Canones der syrischen „doctrina apostolorum“) seit der ersten Auflage des Buches an Texten zugänglich

wurde, ist nicht mehr von so großer Bedeutung, kann aber den bisher gesammelten Stoff wertvoll ergänzen“ (VIII). — Möge das Werk überall dort anknüpfen, wo es bis jetzt noch nicht Eingang gefunden hat. Es wird nicht nur der religions- und liturgiewissenschaftlichen, sondern auch der patristischen und dogmengeschichtlichen Forschung die besten Dienste leisten, da es, mit Meister- und Kennerhand vorsichtig abwägend, in die kirchlichen Gebräuche, die doch das Fundament so mancher patristischen Erklärung sind, einführt. Weisweiler.

151. Fuchs, H., Die Anaphora des monophysitischen Patriarchen Jôhannàn I. Herausgegeben, übersetzt und im Zusammenhang der gesamten jakobitischen Anaphorenliteratur untersucht. [Liturgiegeschichtliche Quellen herausgeg. von K. Mohlberg und A. Rücker. Heft 9.] gr. 8° (LXXXII u. 66 S.) Münster 1926, Aschendorff. M 7.80 — Die Hauptbedeutung dieser inhaltreichen Arbeit liegt auf dem Gebiete der Liturgiegeschichte. Der syrische Text der Anaphora (Meßgebete) des monophysitischen Patriarchen Johannan I. († 648) wird nach einer Berliner Handschrift veröffentlicht und mit deutscher Übersetzung versehen. Vorauf geht eine literargeschichtliche Untersuchung über die Stellung dieser Anaphora in der großen Reihe der syrischen Anaphoren. Eine „geradezu verwirrende Fülle von Anaphoren“ (S. XII) sind uns aus der jakobitischen Kirche überliefert; sie bauen auf der sogenannten syrischen Jakobosanaphora auf, die ihrerseits wieder auf der die jerusalemitische des 4. Jahrhunderts wiedergebenden griechischen Jakobosanaphora beruht. Auch die hier gebotene Liturgie des Patriarchen Johannan I. ist zum Teil von der Jakobosanaphora abhängig. — Der Text selbst enthält mehrere dogmatisch beachtenswerte Stellen. Wenig monophysitisch klingt der Satz: „Du . . . sandtest deinen Sohn, dir gleich der Ewigkeit und dem Wesen nach . . . Und er bildete sich aus dem Heiligen Geiste und der makellosen Jungfrau diesen Leib“ (17). Die nach den Wandlungsworten (17 19) stehende Epiklese erfleht den Heiligen Geist zur Reinigung des Priesters und zur Verwandlung des Brotes in den lebenspendenden Leib und des Kelches in das kostbare Blut unseres Herrn, damit die Teilnehmer an den hl. Geheimnissen die Früchte derselben erlangen (23 25). Vor dem Memento für die Verstorbenen wird Gott gebeten, der Heiligen zu gedenken, wobei einzelne Klassen und drei Namen in folgender Reihenfolge aufgeführt werden: Propheten, Apostel, Martyrer, Bekenner, heilige Väter, hl. Johannes der Täufer, Stephanus, Verkünder, Prediger und Evangelisten, die heilige Gottesgebärende Maria und alle Heiligen (35). Die Reihenfolge Johannes, Stephanus, Maria ist die der syrischen Jakobosanaphora, während die griechische Version Maria voranstellt (XXIX).

Deneffe.

152. Taille, M. de la, *Distinctio oblationis et immolationis in Traditione dogmatica*: EphThLov 4 (1927) 384—405 — Der Verfasser verteidigt sich gegen A. Swaby O. P., der ihm vorgeworfen hatte, daß er mit seiner Unterscheidung von „*immolatio*“ und „*oblatio*“ die theologische Tradition verlassen habe, nach der „*immolatio*“ und „*oblatio*“ reell identisch, „*immolatio*“ nicht gleich „*mactatio*“ sei. Demgegenüber zeigt der Verfasser, daß, wenn auch bisweilen „*immolare*“ dasselbe wie „*sacrificare*“ bedeute, doch auch bei den heiligen Vätern und den Theologen „*immolatio*“ als Schlachtung des Opfers der „*oblatio*“ als der Darbringung gegenübergestellt werde. D.

153. Andrieu, M., *Immixtio et consecratio. La consécration par contact dans les documents liturgiques du moyen âge.* gr. 8° (268 S.) Paris 1924, Picard. — Mit Rücksicht auf die bekannte Frage, ob in der Karfreitagsliturgie der Kelch durch die Verbindung mit der Hostienpartikel konsekriert werde, untersucht A. zahlreiche liturgische Dokumente des Mittelalters. Als Ergebnis glaubt er Folgendes zu finden: In den ersten

Christenzeiten war nach Ignatius Martyr (Ep. ad Philad. 4, 1) das Trinken des Blutes Christi aus einem Kelch das Sinnbild der Einheit. Dieses suchte man später, als die Gemeinden größer wurden, dadurch festzuhalten, daß man entweder aus dem Kelch des Priesters einige Tropfen in die Laienkelche schüttete (so in Rom, Ägypten und später in zahlreichen orientalischen Kirchen) oder den beim Genuß abnehmenden konsekrierten Wein mit gewöhnlichem vermischte (so in Syrien und zahlreichen Klöstern Galliens). Wenn man die heilige Kommunion außerhalb der Messe austeilte, wo kein konsekrierter Wein vorhanden war, so segnete man gewöhnlichen Wein, indem man ein Stück der Hostie in ihn legte. Diese Zeremonie durfte auch der einfache Diakon im Notfalle vollziehen. In früher Zeit war das sicher Sitte im Orient. Im Abendland läßt es sich erst später nachweisen. Nach den Liturgien wurde solcher Wein für „konsekriert“ angesehen. A. glaubt, zwei Perioden in der Geschichte dieser Annahme unterscheiden zu können. Vor dem 12. Jahrhundert findet er keinerlei Bestreitung. Aber mit Recht weist er darauf hin, daß die einfache Behauptung in den liturgischen Büchern noch kein fester Beweis dafür ist, daß die Meinung allgemein war: „L'automatisme machinal avec lequel les scribes reproduisaient leurs modèles peut suffire à expliquer, dans nombre de cas, la diffusion de cette formule“ (246). Daß dieser Schluß berechtigt ist, zeigt die zweite Periode, das 12. Jahrhundert. Trotzdem jetzt die Theologen auf Grund der Transsubstantiationslehre gegen jene Ansicht entschieden Stellung nehmen, findet sie sich in den Liturgien doch noch lange. „Nous avons rencontré des pontificaux romains qui, corrigés et mis en accord avec la théologie dans les rubriques du vendredi saint, persistent à déclarer, à propos du viatique, que le vin ordinaire est „changé au sang du Christ“ lorsqu'on y plonge une parcelle d'hostie consacrée“ (ebd.). Die letzten Reste sind erst in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts aus den Liturgien verschwunden (247). — Eine auch auf die theologischen Werke ausgedehnte Untersuchung würde die Vermutung des Verfassers über die Zeit vor dem 12. Jahrhundert sicher bestätigen. Wir können ihm für die mühevollen Arbeit an diesem bisher noch so dunkeln Stoff nur recht danken. Lobend hervorzuheben ist vor allem auch die ruhige Art, mit der er die liturgischen Gedanken für die Dogmatik auszuwerten sucht. Dadurch hebt sich diese Arbeit sehr vorteilhaft von manchen andern liturgischen Veröffentlichungen der letzten Jahre ab. Weisweiler.

154. Bittremieux, J., De nota destructionis in sacrificio missae: DivThom(Pi) 30 (1927) 35—56. — Der Verfasser sucht zu zeigen, daß der hl. Thomas und andere Scholastiker von einer „destructio victimae“ in der heiligen Messe, einer mystischen Schlachtung, wodurch Christus in den Opferzustand versetzt würde, nichts wissen. Christus ist durch seinen Kreuzestod in beständigem Opferzustand. In der heiligen Messe wird er, das ewige Schlachtopfer, von neuem dargebracht, aber nicht mystisch geschlachtet. Der Verfasser beruft sich z. B. (37) auf den Text des hl. Thomas: „Eucharistia est sacramentum perfectum Dominicæ passionis, tamquam continens ipsum Christum passum“ (S. th. 3, q. 73, a. 5 ad 2). Es fragt sich aber, ob der hl. Thomas mehr sagen wollte als: „Christus, qui passus vel quia passus est“, und ob er mit diesen und ähnlichen Worten einen ständigen Opferzustand Christi lehren wollte. B. vertritt hier, soweit wir sehen, eine ähnliche Meßopfertheorie wie de la Taille: eine einmalige immolatio Christi, nämlich am Kreuze, und eine neue oblatio in der heiligen Messe. Es erheben sich aber mehrere Schwierigkeiten: 1. Wie konnte beim letzten Abendmahl ein Opfer dargebracht werden, da Christus noch nicht immolatus, nur immolandus war? 2. Wenn beim Meßopfer keine victimatio stattfindet, sondern nur eine oblatio der einst am Kreuze geschlachteten Opfergabe, so scheint die Messe nur ein Teil eines Opfers, nicht ein wirkliches Opfer zu sein. B. leugnet nicht eine

mystische Schlachtung beim Meßopfer; aber sie hat nur den Zweck, das Kreuzesopfer sinnbildlich darzustellen, nicht Christum in den Opferzustand zu versetzen (55). Mit Recht sagt der Verfasser, daß zur richtigen Erkenntnis der Meßopfertheorie des hl. Thomas nicht nur seine Lehre über das Opfer im allgemeinen, sondern vorzüglich seine Lehre über das heilige Meßopfer beachtet werden müsse.

Deneffe.

155. Galtier, P., *Le véritable édit de Calliste*: RevHistEcll 23 (1927) 465—488. — G. bringt gute Gründe für die Annahme, daß das „*edictum peremptorium*“, von dem Tertullian, *De pudic.* c. 1 redet (vgl. Denzinger n. 43) und das jetzt vielfach dem Papst Kallistus I. zugeschrieben wird, während man es früher dem Papst Zephyrinus zuteilte, überhaupt nicht von einem Papste herrührt. Es stammt von einem Bischof, der eine mit Rom in Verbindung stehende Kirche regierte: „*ecclesiam Petri propinquam*“ (Tertullian, *De pudic.* c. 21; vgl. die neue Schrift Harnacks, oben Nr. 113). G. verweist auch auf Bardenhewer, der (Altkirchl. Lit. I<sup>2</sup> 636 f.) das Edikt dem Bischof von Karthago zuschreibt. Kallist hat allerdings in Sachen der Bußdisziplin ein, wenn auch vielleicht nicht formelles Edikt erlassen, und dieses wahre Edikt des Papstes Kallist wird erwähnt von seinem Gegner Hippolyt, *Philosophumena* 9, 12, 5 (vgl. Kirch, *Enchiridion* <sup>4</sup> n. 232). Es hat zum Gegenstand das Angebot einer gnädigen Verzeihung der Sünden für diejenigen, die sich um das Haupt einer Sekte geschart hatten und nun zur Kirche zurückkehren wollen. Eine Änderung der Bußdisziplin für die treugebliebenen Gläubigen ist aus dem Erlaß nicht herauszulesen. Sein Zweck war die Zurückführung der Getrennten. Eine ähnliche Erleichterung der Rückkehr der Abgefallenen fand 30 Jahre später in Karthago statt. Hippolyt ist erzürnt, daß ihm seine Anhänger untreu werden, und er schreibt dem Papst wegen des Angebotes der leichten Verzeihung eine Begünstigung der Sünden zu.

D.

156. d'Als, A., *De sacramento paenitentiae. Prima lineamenta tractatus dogmatici quem in instituto catholico parisiensi habebat.* 8<sup>o</sup> (176 S.) Paris 1926, Beauchesne. — Der Verfasser des „*L'Edit de Calliste*“ und der Theologie des hl. Hippolyt legt hier kurz und knapp seine systematischen Vorlesungen vor. In der patristischen Seite dürfte die Hauptstärke des Werkes zu suchen sein. Meisterstücke sind hier z. B. die Darlegung der Lehre des Pastor Hermae und der mit dem „*Kallistedikt*“ zusammenhängenden Fragen. Doch zeigt das Buch auch reiche Kenntnis der scholastischen Probleme.

Weisweiler.

157. Fisher, Joh., *Sacri sacerdotii defensio contra Lutherum* (1525). Herausgegeben von H. Klein Schmeink (*Corpus catholicorum* 9). gr. 8<sup>o</sup> (XXIV u. 92 S.) Münster 1925, Aschendorff. M 440. — Von den Er widerungen auf Luthers Schrift „*De abroganda missa privata*“ liegt hier die des Bischofs John Fisher von Rochester vor, die erstmals in Köln 1525 gedruckt wurde und schon bald dort wie in Antwerpen, Paris und Würzburg neu aufgelegt werden mußte. Die bisher bekannten sieben schnell aufeinander folgenden Ausgaben zeigen schon die Bedeutung der Schrift. F. widerlegt die Angriffe Luthers gegen das Priestertum als einer rein menschlichen oder teuflischen Erfindung durch den Traditions- und Schriftbeweis, dem sich noch eine eingehende Besprechung der von Luther vorgebrachten Einwände anschließt. Die vorliegende Neuausgabe entspricht allen Anforderungen der modernen Textkritik. Da F. recht breit schreibt, ist das beigelegte Sachregister doppelt zu begrüßen.

W.

158. Batiffol, P., *La liturgie du sacre des évêques dans son évolution historique*: RevHistEcll 23 (1927) 733—763. — An der Hand der alten Sakramentarien und Pontificalien zeigt B. die Entwicklung der Riten der römischen Bischofsweihe. Eine beigegebene Tabelle stellt die einzelnen

Schritte klar vor Augen. Die alten römischen Sakramentarien, das Leonianum, Gelasianum, Gregorianum enthalten die Oration „Propitiare“ und die Präfation „Deus honorum“. Der Ordo Romanus VIII, der vielleicht ins 7. Jahrhundert hineinreicht, schreibt die Litanen vor. Das Pontificale Mediolanense, das den römischen Ritus wiedergibt, fügt für das Ende des 8. Jahrhunderts die Auflegung des Evangelienbuchs (anderswo schon im 4. Jahrhundert in Gebrauch) und die Salbung des Hauptes hinzu. Ein römisch-germanisches Pontifikale bezeugt für das 10. Jahrhundert die Salbung des Hauptes, der Hände und des Daumens, Segnung und Überreichung des Ringes und des Stabes. In Spanien war die Überreichung des Stabes schon im 7. Jahrhundert in Gebrauch. Das zwischen 1292 und 1295 verfaßte Pontifikale des Wilhelm Durandus bringt als neue Elemente die Oration „Accipe Spiritum Sanctum“, Segnung und Aufsetzung der Mitra, Segnung und Anlegung der Handschuhe. Das heutige Pontifikale ist dem des Durandus ähnlich. Mit welchem Recht B. (736) sagt, in den Constit. Apost. (Funk, Didasc. I 473) sei die Handauflegung durch die Auflegung des Evangeliums ersetzt (remplacée) worden, ist nicht ersichtlich. Daß die Constit. Apost. hier die Handauflegung nicht erwähnen, ist noch kein Beweis dafür, daß sie nicht geschah. Deneffe.

159. Elorriaga, A. M. de, ¿No cabe fe divina en ningún virtual inclusivo antes de su explicación infalible dada por la Iglesia?: *Estud Ecl* 6 (1927) 113—133. — Ders., ¿No cabe fe divina en ningún virtual inclusivo antes de la declaración infalible de la Iglesia?: *Ebd.* 377—399. — Es wird gut sein, zwei Gedanken des Verfassers zu unterscheiden: 1. Ein Glaubensakt ist möglich, auch wenn der Glaubende die betreffende Offenbarungswahrheit nicht vom kirchlichen Lehramt empfangen hat. Das ist sicher richtig. Es sei nur hingewiesen auf die Tatsache, daß auch solche Menschen, die unverschuldeterweise die Wahrheit der katholischen Kirche nicht kennen, doch den zum Heile notwendigen Glauben haben können. 2. Eine theologische Schlußfolgerung kann mit göttlichem Glauben geglaubt werden, ehe sie von der Kirche erklärt oder definiert wird. Hiergegen werden manche Theologen Einspruch erheben, nicht deswegen, weil sie einen Glaubensakt ohne Dazwischenkunft der Kirche für unmöglich hielten, sondern weil sie der Überzeugung sind, daß eine eigentliche theologische Schlußfolgerung, bei der einer der Vordersätze eine nicht geoffenbarte Wahrheit ist, überhaupt nicht als von Gott bezeugt angesehen werden kann und deswegen gar nicht als Gegenstand des Glaubens in Betracht kommt. D.

160. Kaup, J., O. F. M., Die theologische Tugend der Liebe nach der Lehre des hl. Bonaventura (Beiheft 12 der Franziskanischen Studien). 8<sup>o</sup> (100 S.) Münster 1927, Aschendorff. M 3.90. — Nach einer kurzen geschichtlichen Einleitung und einigen Worten über die allgemeine Tugendlehre des hl. Bonaventura bezeichnet K. „adhaerere, uniri, transformari“ als die Ausdrücke, mit denen Bonaventura, neben dem von Aristoteles übernommenen „velle bonum“, die Liebe charakterisieren will. Als eigener geschaffener Habitus ist die Liebe nach Bonaventura sowohl von der heiligmachenden Gnade als von den übrigen Tugenden real verschieden. Das Wichtigste ist seine Ansicht über das Formalobjekt der Liebe. Gegenüber dem des Glaubens (der ratio veri) und dem der Hoffnung (der ratio ardui) ist es die „ratio boni“. Daraus ergibt sich, daß nicht nur der „amor benevolentiae et amicitiae“, sondern auch der „amor concupiscentiae“ zur theologischen caritas gehört, wofern er nur das ungeschaffene Gut zum Gegenstand hat. Dann geht K. auf das Materialobjekt, auf Maß, Rangordnung, Wirkung der Liebe ein. Sie ist die Form aller Tugenden, weil sie alle auf ihr letztes Ziel hinlenkt. Sie kann innerlich wachsen, aber auch — was man damals gelegentlich leugnete — verlorengehen. — Während in



dem vorzüglichen, klaren Schriftchen die ausführliche Darbietung der Ansicht des hl. Thomas hätte wegfallen können, wäre ein näheres Eingehen auf Bonaventuras Wesensbestimmung der Liebe, die dem nüchternen „velle bonum“ gegenüber gerade das Lebendige an ihr erfafst, und ein Herausschälen des psychologisch Wertvollen aus Bonaventuras erweitertem Liebesbegriff erwünscht gewesen. Denn so notwendig auch die begriffliche Scheidung des „amor benevolentiae“ vom „amor concupiscentiae“ ist, gerade in der echten Liebe sind sie, so wie Bonaventura es mit Augustin auffafst, eng verbunden. — K. hat fast ausschließlich Bonaventuras Sentenzenkommentar benützt. Die aszetisch-mystischen Schriften hätten, wenn auch nicht in so bestimmter Prägung, manches Gute hinzugeliefert.

v. Frentz.

### 3. Moral und Kirchenrecht

161. Lortzing, J., Das Wesen der katholischen Frömmigkeit. 8<sup>o</sup> (VIII u. 100 S.) Paderborn 1927, Schöningh. Geb. M 3.— Der Verfasser dieses Buches bezeichnet sich selbst als emeritierten evangelischen Pastor in Göttingen. Wenn man es aber liest, meint man, einen Katholiken vor sich zu haben, und mit Recht konnte L. sich vom Paderborner Ordinariat bestätigen lassen, daß er katholische Lehre und katholisches Leben richtig dargestellt hat. L. vereint Aszese und Dogma, indem er die göttlichen Tugenden in den Mittelpunkt seiner Erörterungen stellt. Sie behandelt er so lichtvoll nach allen Seiten, daß alle wichtigen Lehren (natürliche Gotteserkenntnis, Glaubensbegriff, Christus, Kirche, Himmel) in Dialogform durchgesprochen werden. Dazu ist das Schriftchen ein ganz vorzüglicher Abrifß der Aszese und Mystik, worin der Verfasser mit seltenem Geschick das Wesentliche und Unwesentliche zu scheiden weiß, vor allem die christliche Frömmigkeit in der Übung der göttlichen Tugenden bestehen läßt. — Man kann nur wünschen, daß viele Katholiken das Buch lesen, um sich an der herrlichen Frucht des Ringens eines Protestanten zu erbauen, und viele Protestanten, um von einem Glaubensgenossen zu lernen, der von so heißer Sehnsucht nach Heimkehr ins Vaterhaus erfüllt ist. v. Frentz.

162. Schellinckx, A., Autour du problème de l'imperfection morale: EphThLov 4 (1927) 195—207. — Zur Erörterung steht die Frage der „imperfectio positiva“, ob jemand, der sich mit klarem Bewußtsein für das sittlich weniger Gute entscheidet, sündigt, einfach deshalb, weil er vollfreiwillig unterläßt, was er hier und jetzt für sich als das sittlich Bessere erkannt hat. Der erste Punkt der Darstellung (196 ff.) beschäftigt sich mit der einschlägigen Lehre des hl. Thomas und behandelt drei Texte, die in der bisherigen Kontroverse nicht genügend beachtet erscheinen: 1. De verit. q. 23, a. 8 ad 4; 2. ibid. q. 17, a. 3 ad 2; 3. In Evangelium Matthaei, Kap. 19. — Im zweiten Abschnitt (200 ff.) bietet Sch. ein selbständiges Argument für die mildere negative Ansicht, die leugnet, daß in concreto jede „imperfectio positiva“ ohne weiteres und ipso facto eine läßliche Sünde sei. In einem dritten Abschnitt (202 ff.) wird eine Widerlegung der entgegengesetzten Argumente geboten. Hürth.

163. Scherer, Will. Caj., Der Gehorsam nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin. 8<sup>o</sup> (XIII u. 260 S.) Paderborn 1926, Kommissionsverlag Schöningh. M 7.— Die Hauptteile dieser Dissertation behandeln: 1. die allgemeine Gehorsamslehre; 2. die Lehre von der übernatürlichen Tugend des Gehorsams; 3. die Lehre vom Gelübde des Gehorsams; 4. die Lehre vom Ungehorsam. Vorausgeschickt sind einige einleitende Abschnitte, einmal über die Eingliederung des Gehorsams in das Lehrsystem des hl. Thomas und über die Quellen der thomistischen Gehorsamslehre; sodann über die grundlegenden Begriffe der Autorität und der sittlichen Freiheit, in sich und in ihrem Verhältnis zueinander. — Vielleicht ließe sich in diesen Ab-

schnitten die Definition der „Autorität“ (22) etwas einfacher und übersichtlicher fassen, indem man sie auf die konstituierenden Elemente beschränkte; ferner würde hier eine schärfere Abgrenzung der Begriffe „Autorschaft“ und „Autorität im engeren Sinn“ im Interesse der Klarheit wünschenswert sein. Die Entwicklung des Freiheitsbegriffes und der Freiheitsbetätigung scheint bezüglich des Verhältnisses von Intellekt und Wille (25—26) eine kleine Unebenheit zu enthalten. Das Verhältnis der „causa prima“ zur freien Entscheidung des Geschöpfes wird durch die bekannte „*praemotio physica*“ in ihrer dreifachen Abstufung“ erklärt (28). — Über das Verhältnis von Autorität und Freiheit wird manches sehr Beachtenswerte gesagt, das zeigt, wie Autorität nicht Einengung, sondern wahre Befreiung bedeutet. — Die Arbeit bezeichnet als Wesen des Gehorsams im eigentlichen Sinn „die beabsichtigte Unterordnung des Untergebenen unter den Befehl des Vorgesetzten“, wobei der besondere Gesichtspunkt ist „die Intention, das Gebot als solches, seinetwegen zu erfüllen“ (43). Der Sinn dieser Worte wird aber erst völlig klar durch die ausführliche Behandlung S. 90 ff., wo der Gehorsam unter der Rücksicht der verschiedenen „*causae*“ erörtert wird („*causa materialis*“ 91 ff.; „*formalis*“ 97 ff.; „*efficiens*“ 102 ff.; „*finalis*“ 112 ff.). — Der Abschnitt über die Eigenschaften des vollkommenen Gehorsams (119 ff.) bietet sehr viel Anregendes; ebenso die Ausführungen über die Anwendungsgebiete des Gehorsams (136 ff.). Nicht ganz ersichtlich ist hier, ob der Verfasser (182 ff.) auch das heutige Arbeitsverhältnis zwischen Arbeitgeber und Arbeitnehmer grundsätzlich in das häusliche Dienstverhältnis einbegreifen will. Wenn ja, so bedürfte das noch eines eigenen Beweises; denn die Texte aus Thomas (2, 2, q. 104) genügen jedenfalls nicht, das Vorhandensein oder die Tatsache einer derartigen Gestaltung des modernen Arbeitsverhältnisses zu beweisen. Wo zwischen Arbeitgeber und Arbeitnehmer ein eigentliches Autoritätsverhältnis obwaltet, da gelten ohne Zweifel die von Thomas aufgestellten Grundsätze; daß aber ein solches Verhältnis obwaltet, läßt sich nicht aus Thomas zeigen, und folgt auch nicht aus der Natur des Arbeits- und des sich daraus notwendig ergebenden Abhängigkeitsverhältnisses. Jedes Autoritäts- oder Unterordnungsverhältnis sagt allerdings aufseiten des Untergebenen ein Abhängigkeitsverhältnis; aber nicht jedes eigentliche Abhängigkeitsverhältnis sagt ein Unterordnungsverhältnis unter die „Autorität“ eines andern. Hier wäre vielleicht eine klarere Stellungnahme und gegebenenfalls eine eingehendere Beweisführung wünschenswert. H.

164. Hocedez, E., *La pénitence chrétienne*: *NouvRevTh* 54 (1927) 192—208. — „Ce serait une erreur de vouloir justifier les actes des vertus chrétiennes par les seules règles d'Aristote et les vues de la raison naturelle. Bien des auteurs s'y sont exercés, sous prétexte de défendre les vertus chrétiennes et en particulier l'ascèse.“ Der Verfasser zeigt die zentrale Bedeutung, die die Person und vor allem das Leiden Christi für die christliche „*virtus poenitentiae*“ hat. Die „*virtus poenitentiae*“ strebt auf die Vernichtung der Sünde im Menschen hin und auf die Wiederversöhnung mit Gott. Wie die Sünde des Christen, weil er Christ ist, ihr eigenes Gepräge hat, so muß auch die Austilgung der Sünde im Christen ihre spezifische Eigenart haben und in der christlichen Tugend der Buße sich zeigen. Diese Eigenart erhält sie durch Christus; er ist für die Austilgung der Sünde in uns „*causa efficiens, causa exemplaris, causa finalis*“; nur durch die Kraft seines Leidens und in Vereinigung mit ihm hat die Buße des Christen Wert; in Christus findet der Christ die stärksten Motive zur Betätigung der christlichen „*virtus poenitentiae*“. H.

165. Micheletti, A. M., *De magisterio pastorali*. Pars 1. *De scandalis eradicandis deque pace Christi in regno Christi instauranda* (*Epitome Theologiae Pastoralis, auctore Sac. A. M. Micheletti. Vol. II*). kl. 8° (IX u.

494 S.) Romae-Taurini 1927, Marietti. L 17.— Zweck des Buches ist nicht, die theoretische Kenntnis der Lehre vom Ärgernis und den verschiedenen Anwendungsfällen zu geben, sondern dem Seelsorger Helfer und Führer zu sein in der pastoralen Beeinflussung der Gläubigen und dem praktischen Kampf gegen die Ärgernisse. Das erste Kapitel „De scandalis eradicandis“ spricht kurz von dem Wesen des Ärgernisses und den Hauptquellen, aus denen es stammt, um dann ausführlich eine Reihe Ärgernisse im einzelnen zu behandeln, die nach verschiedenen Gesichtspunkten zusammengefaßt werden. Die Hauptgruppe wird jedoch dem zweiten Kapitel und zweiten Abschnitt des ganzen Buches vorbehalten, den der Verfasser betitelt „De scandalis maioribus“; hier wird gehandelt: „de luxuria, de aviditate pecuniae, de gulae vitio, de scandalis in fide“. Den versöhnenden Abschluß bildet der Articulus V: „De pace Christi in regno Christi“. Im Wortlaut des Buches kommen Texte der Heiligen Schrift, der Kirchenväter und Kirchenlehrer, der amtlichen kirchlichen Dokumente so häufig vor, daß man fast sagen kann, es bestehe aus ihnen. Die Darstellung wird aber durch diese vielen Zitationen schwer und ermüdend; ebenso wirken die vielen Einteilungen und Unterteilungen störend. Sachlich ist das Buch sonst gut und wird vielen nützen können. H.

166. Geis, Rudolf, Gewissen und objektives Gesetz. kl. 8<sup>o</sup> (40 S.) Paderborn 1927, Verlag Akad. Bonifatius-Einigung. Kart. M 1.— In drei Teilen behandelt die Schrift die Frage nach dem Wesen, der Entstehung, der Erziehung des Gewissens. Die Darlegung gibt einen klaren Einblick in die innere Natur des Gewissens, macht mit dessen verschiedenen Funktionen, den bestimmenden, fördernden wie hemmenden Faktoren der Gewissensbildung bekannt und setzt das Verhältnis von Gewissen und Gesetz ins rechte Licht. Das Gesetz bedarf, soll es wirksam werden, des Gewissens, und das Gewissen, soll es nicht schwanken werden und abirren, bedarf des Gesetzes. — Die Schrift ist zwar etwas schwer zu lesen, aber sachlich gut und verlässlich. H.

167. Richard, Tim. O. P., Autour de la probabilité unique: Rev Thom 32 (1927) 165—195. — Der Artikel bildet eine Art Rückblick und Zusammenfassung früherer Arbeiten, in denen R. die erkenntnistheoretischen Vorfragen der verschiedenen Moralsysteme untersucht. Die Hauptthese des Verfassers lautet: „Es können nicht zwei einander entgegengesetzte Ansichten zugleich wahrscheinlich sein.“ Nach R. ist dies eine Voraussetzung einiger Moralsysteme, insbesondere des Probabilismus, widerstreitet aber sowohl den Gesetzen der Seins- wie denen der Erkenntnisordnung; den Gesetzen der Seinsordnung, weil ein Subjekt eine Eigenschaft nicht zugleich haben und nicht haben kann; den Gesetzen der Erkenntnisordnung, weil der Verstand ein Prädikat dem Subjekt nicht zugleich ab- und zuzusprechen vermag. Auch die Einwirkung des Willens auf den Verstand kann daran nichts ändern, weil dieser Einfluß sich nur auf das „exercitium“, nicht auf die „specificatio“ des Verstandesaktes erstreckt. Erst wenn die „contraria probabilitas“ ausgeschaltet ist, also nur noch die „unica probabilitas“ vorliegt, kann es zu einem „assensus intellectus“ mit einer eindeutigen „specificatio“ kommen. Bis dahin ist der einzig mögliche „status mentis“ der der „fluctuatio“ oder „dubitatio“. — Diese Behauptung und Deutung ist unannehmbar, weil sie unbewiesen und in sich unrichtig ist. Es ist nun einmal Tatsache, daß es auf fast allen Wissensgebieten einander entgegenstehende Ansichten gibt, die von beiden Parteien als „wahrscheinlich“ anerkannt werden und es auch sind. Eine wissenschaftliche Theorie oder Analyse, die sich mit dieser Tatsache in Widerspruch setzt, hat eben dadurch ihre Fehlerhaftigkeit bewiesen. Es widerstreitet ferner den Tatsachen, daß es keine berechtigte Einflußnahme des Willens auf die „specificatio“ des „assensus intellectualis“ gebe, auch dann nicht, wenn dafür

gewichtige Gründe vom Verstand erkannt und als solche gewertet sind. — Das Kontradiktionsprinzip wird von der Annahme verschiedener, einander entgegengesetzter Wahrscheinlichkeiten überhaupt nicht berührt, weder in der Seins- noch in der Erkenntnisordnung. Die „Wahrscheinlichkeit“ sagt nicht einfach: „die Sache ist so“, „die Sache ist nicht so“; sondern: „die Sache ist wahrscheinlich so“, „wahrscheinlich nicht so“; d. h. der Urteilende ist sich bewußt, daß die behauptete Identität zwischen Subjekt und Objekt fehlen kann und daß positive Gründe dafür vorliegen, daß sie tatsächlich fehlt; er sieht aber gleichzeitig, daß auch positive Gründe für die Möglichkeit und Tatsächlichkeit der von ihm ausgesagten Identität sprechen. Er behauptet sie deshalb „cum formidine errandi“; er behauptet aber nie, daß, wenn der objektive Tatbestand nicht so ist, wie er behauptet wird, er dennoch zugleich auch so sein könne, wie die Behauptung lautet. Der Grund ferner, warum Motive, „signa rei“, für und gegen die Identität gegeben sein können, liegt darin, daß im Wahrscheinlichkeitsurteil die Verbindung zwischen dem „signum rei“ und der „res signata“, die objektiv nur eine und eindeutig ist, nicht so durchschaut wird, wie sie ist; der Grund liegt nicht darin, daß in der Seinsordnung die Dinge sich anders, d. h. doppelt und entgegengesetzt geben, als sie sind. — Abschließend ist meines Erachtens zu sagen, daß weder der vorliegende Artikel noch die früheren diesbezüglichen Veröffentlichungen des Verfassers eine erkenntnistheoretische Mangelhaftigkeit einiger Moralsysteme dargetan haben. Auch haben sie in der behaupteten „probabilité unique“ keinen Ersatz für diese Systeme oder ein tragfähiges Fundament für einen ganz neuartigen Aufbau geboten. Sachlich und im letzten Kern ist die Theorie von der „nur einen Wahrscheinlichkeit“ eine einfache Übertragung des Probabiliorismusprinzips auf das erkenntnistheoretische Gebiet, wie umgekehrt die Annahme des von R. behaupteten erkenntnistheoretischen „Nur-ein-Probabilismus“ folgerichtig auf dem Gebiete des Sittlichen zur Annahme des ethischen Probabiliorismus, als des einzig berechtigten Moralsystems, zwingen würde.

H.

168. Keller, Fr., Kapitalistische Unternehmung und katholische Moral: ThGl 19 (1927) 780—793. — Die Darlegungen gelten der Frage: „Darf ein Katholik in der heutigen kapitalistischen Wirtschaft Unternehmer sein? und bieten eine grundsätzliche Auseinandersetzung mit dem Referat von G. Briefs: „Die Wirtschaftswissenschaft nach dem Krieg“, zugleich aber auch den Versuch einer positiven Lösung. Der Artikel entwickelt zunächst die Schwierigkeiten, die sich einer eindeutigen Beantwortung der Frage entgegenstellen. Beim Versuch der positiven Lösung wird zuerst geschieden „zwischen dem verwerflichen Ethos der sündhaften Einstellung zum Wirtschaftsleben und zwischen den von ihm gebrauchten oder geschaffenen Mitteln, Organisationsformen, technischen Veranstaltungen und Zuständen“; ersteres ist in sich verwerflich, letztere nicht. Ihnen gegenüber ist eine sittlich einwandfreie Absicht und Betätigung möglich; wobei zu beachten, daß „das Streben nach Erfolg, näherhin nach Gewinn, nach Überschuß oder Mehrwert, ebenfalls nicht den Grundsätzen des Sittengesetzes zu widersprechen braucht“. K. beantwortet deshalb die oben erwähnte Grundfrage mit „Ja“.

H.

169. Salsmans, J. S. J., Droit et morale, Déontologie juridique. Edition française faite d'après la 2<sup>de</sup> édition flamande. 8° (XII u. 237 S.) Bruges 1925, Ch. Beyaert. — Das Buch wendet sich in erster Linie an die Juristen und kann als „Juristen-Ethik“ bezeichnet werden („Jurisprudence de conscience“, XI). — Von den drei Hauptteilen des Buches behandelt der erste die „allgemeinen Moralprinzipien“, soweit sie auf dem Gebiete des Rechtes in besonderer Weise zur Geltung kommen; in eigenen Kapiteln werden behandelt: Imputabilité, Loi et devoir, Droit et justice (1—88). Der zweite Hauptteil behandelt das Verhältnis von staatlichem Zivilgesetz und Ge-

wissen (89—174), wobei in besondern Unterabteilungen zur Sprache kommen: 1. „Les lois déterminant la propriété“. 2. „Les contrats en général“. 3. „Les contrats en particulier“. 4. „Donations, successions, testaments“. Im letzten Hauptabschnitt gelangen die wichtigsten Berufsfragen des Juristen zur Erörterung (175—220), zunächst einige der wichtigsten allgemeinen Grundsätze, dann eine Reihe von Einzelfragen. — Was die Staatsgesetze angeht, so berücksichtigt der Verfasser fast ausschließlich das Belgische Gesetz; dagegen ist seine Erörterung der maßgebenden sittlichen Grundsätze und Begriffe für alle Rechte gültig. Die Darlegungen sind klar und wohlabgewogen; Kontroversen sind absichtlich nach Möglichkeit vermieden. Es mag das für den vom Verfasser verfolgten Zweck ein Vorteil sein, immerhin tut es der Vollständigkeit der Behandlung mancher Frage einigen Eintrag. — Für die Jetztzeit dürften die Ausführungen des Verfassers über verschiedene Fragen, des öffentlichen Rechtes besondere Beachtung verdienen, so S. 49 ff. (u. 90 f.) die Darlegungen über die Schulfrage, die Ansprüche des Elternhauses, der Kirche und des Staates auf die Schule. S. lehnt eine staatliche Schulomnipotenz und ein staatliches Schulmonopol ab; ebenso die Leugnung eines selbständigen, nicht vom Staate abgeleiteten Rechtes der Kirche auf die Schule. — Bei der Umgrenzung der „Compétence de l'Etat“ betont der Verfasser mit Recht und Nachdruck das Grundprinzip: „L'Etat est pour les individus, non l'individu pour l'Etat“ (44). — Die Erörterung über „Rapports entre l'Eglise et l'Etat“ (46 ff.) bringt eine Reihe von Grundsätzen zur Sprache, die für den Juristen und Parlamentarier von größter Wichtigkeit sind; sie deckt unter anderem die Ungenauigkeit und die Schiefheit mancher Anschauungen auf, die einzelne sich im Lauf der Zeit und unter dem Druck der Verhältnisse als mehr oder minder berechtigt anzusehen gewöhnt haben. Die ausgiebige Benutzung des Syllabus Pius' IX. zeigt, wie wertvolle Fingerzeige für die Beurteilung dieser und jener neuzeitlichen Strömung in ihm gegeben sind. — Der Jurist wie der Moraltheologe wird endlich mit großem Interesse die feinsinnigen und klaren Darlegungen des letzten Teiles lesen, unter anderem die Behandlung der schwierigen Frage, wie sich der Jurist in seinem Beruf vor seinem Gewissen zur Handhabung ungerechter Gesetze zu verhalten hat (181 ff.), oder der Frage der sittlichen Zulässigkeit von Behandlung rechtlich oder sittlich nicht einwandfreier Zivilfälle durch den katholischen Rechtsanwalt (204 ff.).

H.

170. Hubert, Eugène, Le devoir du Médecin, Leçons de déontologie professées à l'Université catholique de Louvain. Edition annotée par J. Salsmans, S. J., professeur de théologie. kl. 8° (VIII u. 184 S.) Bruges 1926, Ch. Beyaert. Fr 8.— Das Buch bietet einen Abriss der ärztlichen Ethik in der Form akademischer Vorlesungen, die seinerzeit für Studenten der Medizin an der katholischen Universität Löwen gehalten worden sind. Salsmans hat es unternommen, das vergriffene Werk des verstorbenen Verfassers vor völliger Vergessenheit zu bewahren. Er selbst hat nur einige ergänzende Anmerkungen beigefügt, um in ihnen zu einzelnen Fragen und Fällen der ärztlichen Ethik vom Standpunkt der katholischen Moraltheologie erläuternd Stellung zu nehmen. — Die einleitenden Abschnitte des Buches (1—15) bringen einiges Allgemeine über den Begriff der Pflicht, über den Amtseid des Arztes, über die Sorge für die Sicherung der eigenen Existenz. Negativ wird alsdann in Kürze dargelegt, wie der Arzt nicht sein soll (15—44). Es folgt der Hauptteil (44—119), der positiv Bild und Pflicht des rechten Arztes zeichnet, aber mehr in der Darstellung und klugen Beurteilung der verschiedensten Fälle des konkreten Lebens, mit denen der Arzt sich befassen und in seinem Gewissen auseinandersetzen muß, als in theoretisch wissenschaftlicher Erörterung und Begründung der abstrakten ethischen Axiome. Nach letzterer Seite bieten die von Salsmans beigefügten Fußnoten einigen Ersatz; leider sind sie zu karg und knapp

bemessen. — Dem Hauptteil folgt eine kurze Erörterung der Pflichten des Kranken gegen den Arzt und ein längerer Abschnitt über das Verhältnis zu den andern Ärzten (138—174). Den Abschluß bildet eine Erörterung der Stellung des Arztes zur Gemeinschaft (174—180). — Es ist die reife, von Liebe zum eigenen Beruf wie von sittlichem Ernst und christlichem Geist getragene Persönlichkeit eines erfahrenen Arztes, eines edlen Menschen und des geistvollen akademischen Lehrers, die aus dem Buche spricht, schlicht, klar und an geeigneter Stelle auch feinfühlenden Humor nicht verschmähend. H.

171. Meister, O., Psychologisches und Moralphysikologisches über Ehrenbeleidigungen: *PastBon* 38 (1927) 449—455. — Einige Hauptquellen, aus denen Ehrenbeleidigungen stammen (Leidenschaftlichkeit, Schmähsucht, Böswilligkeit usw.), und einige Hauptursachen werden angeführt, die zu den viel zu häufigen Prozeßklagen wegen Beleidigung führen (krankhafte Ich-Übersteigerung; Mangel an jener innern religiösen Ausgeglichenheit, die die sittliche Würde des Menschen nicht in die Worte und Urteile der andern verlegt; Lockerung der innern seelischen Verbundenheit zwischen den Gliedern der Familie, usw.). Diese Momente lehren die seelische Einstellung von Beleidiger und Beleidigtem psychologisch klarer sehen, und bieten dem Seelsorger Anhaltspunkte für die richtige Beeinflussung der Beteiligten. Die vorgesehenen Bestimmungen des Strafgesetzentwurfes 1927, insbesondere § 317, bedeuten nach dem Verfasser sowohl bezüglich der psychologischen wie der strafrechtlichen Seite einen aner kennenswerten Fortschritt. H.

172. Müncker, Th., Psychoanalyse und Seelsorge: *BonnZThS* 4 (1927) 337—373. — In großen Zügen werden das psychoanalytische Verfahren sowie die Hauptzüge des psychologischen Systems Freuds gezeichnet und geprüft, dann die Weiterbildung der analytischen Bewegung durch Adler vorgelegt und gewürdigt, endlich die Folgerungen gezogen, die sich aus einer methodisch gesicherten seelenaufschließenden Forschung für die Tätigkeit des Seelsorgers ergeben. Bezüglich des letzten Punktes wird gesagt, daß die Ausübung einer streng durchgeführten seelenaufschließenden Arbeit für den amtlich bestellten Seelsorger nicht in Betracht komme, es für ihn aber von Wichtigkeit sei, die Gesetze und Verschlingungen des seelischen Lebens zu kennen, daß endlich die mittelbare Auswertung psychoanalytischer Kenntnisse berechtigt und nutzbringend sei. H.

173. Salsmans, J., La confession des anormaux: *NouvRevTh* 54 (1927) 772—781. — S. betont die Notwendigkeit, daß sich der Beichtvater gewisse grundlegende Kenntnisse über die seelischen Anomalien aneigne. In flüchtigen Zügen weist er selbst auf deren zwei Hauptgruppen hin: „Zwangs“- und „Angstzustände“. Eingehender wird die Frage nach der Verantwortlichkeit seelisch Kranker behandelt, die wohl immer als herabgesetzt, aber nicht immer als aufgehoben bezeichnet werden solle. An der Behandlung und Heilung der seelisch Kranken kann und soll der Beichtvater mitwirken, aber in schwierigen und akuten Fällen ist die Hilfe des Arztes nicht zu entbehren. H.

174. Demade, Dr. P., Note de médecine pastorale. La thérapeutique des passions: *NouvRevTh* 54 (1927) 608—612. — Hier macht ein erfahrener Nervenarzt auf einen Rat aufmerksam, der vom Arzt wie vom Seelsorger gegeben werden solle, um die (vielleicht auch auf krankhafter Veranlagung aufbauende) Gewohnheit der Masturbation zu überwinden: „Vous porterez des gants toute la nuit, toutes les nuits.“ Er fügt bei: „N'exigez pas de moi des théories ou même des explications savantes. C'est un fait d'observation.“ D. gibt zu, daß dieses Mittel nicht für alle Fälle genüge und andere Mittel hinzukommen sollen und müssen; „néanmoins l'expérience acquise, dans une douzaine de cas, m'a confirmé que le gant avait une valeur incontestable, efficace, et le plus souvent infallible.“ H.

175. Geis, Rudolf, *Katholische Sexualethik*. kl. 8<sup>o</sup> (96 S.) Paderborn 1927, Verlag Akad. Bonifatius-Einigung. Kart. M 2.— Die Schrift gilt den Grundfragen der Wert- und Zielrichtung des geschlechtlichen Lebens; sie will sie beantworten aus dem Wesen und den immanenten Gesetzen der Sexualanlage heraus. In eigenen Abschnitten werden behandelt: die biologische Seite des Sexuallebens, die seelische Seite, die Ethik, die Pädagogik des Geschlechtslebens. Den Beweisen und Erwägungen aus der Natur der Sache werden an geeigneten Stellen die der Offenbarung und den amtlichen kirchlichen Kundgebungen entnommenen Gründe beigefügt. Die Schrift bietet eine klare, charaktervolle, echt christliche Stellungnahme. H.

176. Schmitt, Alb., *Der hl. Thomas und die Sterilisierung Minderwertiger*: ZKathTh 51 (1927) 273—280. — Thomas muß als Gegner der gesetzlichen Sterilisierung Geisteskranker bezeichnet werden. Das ergibt die Untersuchung von S. th. 2, 2, q. 64, a. 2—7; q. 65, a. 1—3; q. 108, a. 3—4. — Die falsche Auswertung des Gedankens und Wortes, daß der Verbrecher auf die Stufe des Tieres herabsinke und deshalb dem Tiere gleich getötet werden dürfe, sodann die Überspannung des bei Thomas öfter wiederkehrenden Vergleiches vom Verhältnis des Einzelgliedes zum Gesamtorganismus werden zurückgewiesen und die hier einzuhaltenden Grenzen dargetan. Ferner wird gezeigt, daß Thomas bei allen Leibes- und Lebensstrafen (Tötung, Verstümmelung, Züchtigung) als notwendige Voraussetzung, damit sie vom Staate verhängt werden können, eine formelle Schuld des zu Bestrafenden verlangt und solche Strafen als bloße Vorbeugungsmaßnahmen und Schutzstrafen nicht zuläßt. Als derartige Schutzmaßnahme kommt nach Thomas aufseiten des Staates nur ein Freiheits- und Vermögensverlust in Betracht. — Es wäre gut, wenn nicht nur die Notwehr-, sondern auch die Notstandslehre den im Artikel aus Thomas angeführten Texten und Grundsätzen gegenübergestellt würde, da die Verteidiger der gesetzlichen Sterilisierung mehr die letztere behaupten, um daraus ihre Beweise herzuziehen. H.

177. Lenz, Die Abtreibung: PastBon 38 (1927) 364—370. — Zur Beantwortung der Frage, ob die durch das Gesetz vom 18. Mai 1926 verfügte Milderung der Paragraphen des deutschen Strafgesetzbuches über Abtreibung angebracht sei und ob allenfalls in bestimmten Fällen völlige Straflosigkeit befürwortet werden könne, wird zunächst eine kurze Erläuterung des zur Zeit geltenden Rechtes gegeben. Die Frage selbst wird dahin gelöst, daß aus bevölkerungspolitischen und staatspolitischen Erwägungen heraus Straflosigkeit grundsätzlich nicht zu billigen sei; daß aber in Anbetracht der Gründe, die mitunter zu solchen Taten führen (schwerste wirtschaftliche Not, Zerrüttung der Ehe, Brandmarkung wegen unehelicher Mutterschaft u. dgl.) „die milden Bestimmungen des neuen Gesetzes zu begrüßen seien“. — Der Inhalt der bekannten Reichsgerichtsentscheidung vom 11. März 1927 wird ebenfalls kurz mitgeteilt und dazu gesagt, daß mit Rücksicht auf sie die noch weitergehende Bestimmung des § 254 des Entwurfes 1927 überflüssig scheine (ein Paragraph, der jedenfalls „einer besonders eingehenden und vorsichtigen Nachprüfung bedürfe“). — Ob die hier gegebene Beurteilung der sozialen Indikation der Schwangerschaftsunterbrechung allgemeine Zustimmung finden wird, dürfte nicht ganz sicher sein; manche werden glauben, daß das Gemeinwohl eine strengere Auffassung erheischt. H.

178. Bönner, W., *Um den Eid des Hippokrates*: ThGl 19 (1927) 826 bis 847. — Der Artikel nimmt Stellung zu der Frage, ob dem kriminellen Abortus (zur Unterscheidung von der ärztlich angezeigten Schwangerschaftsunterbrechung) vor dem Gesetz Straffreiheit zugesichert werden dürfe. Die Frage wird verneint, weil sonst die Abtreibungsseuche noch weiter um

sich greifen würde. Auch die Gefährlichkeit der Abortushandlung, wie sie tatsächlich in den meisten Fällen erfolgt, spricht gegen Straffreiheit. Der Artikel bietet ferner die Erörterung einer Reihe von Gründen, die zum kriminellen Abortus veranlassen: die Sucht nach persönlichem Ausleben, das Sinken der Liebe zu Kind und Volk, die rücksichtslose Propaganda, im letzten Grund die Loslösung des Geschlechtsverkehrs aus seinem organischen Verband mit der Zeugung und seine Erhebung zum Selbstzweck eines augenblicklichen Lustbegehrens. — Der Titel stützt sich auf den Satz im Eid des Hippokrates: „Ich werde keiner Frau ein die Frucht tötendes Mittel geben.“ H.

179. Lumbreras, P., El voto religioso solemne y su dispensa. ¿Qué queda de Santo Tomás en los Tomistas? *CiencTom* 35 (1927 I) 359—383. — Zu der Kontroverse über das Wesen und die Lösbarkeit der feierlichen Ordensgelübde bei Thomas liefert L. einen Beitrag, der wegen seines methodischen Vorgehens und seiner Ergebnisse wohl an die erste Stelle gehört. Unter Benutzung aller Texte, die chronologisch geordnet sind und vorurteilslos geprüft werden, kommt er zu folgendem Ergebnis: 1. Thomas hat im Kommentar (l. 4, d. 38) die Lösbarkeit der feierlichen Ordensgelübde unter Umständen als möglich angesehen, während er sie in der Summa 2, 2, q. 88, a. 11 absolut verneint. Der Grund dieser ausdrücklich eingestandenen Meinungsänderung liegt in seiner Interpretation der Dekretale „Cum ad monasterium“, auf die er unterdessen aufmerksam geworden ist. Nach L. hat Thomas 2. auch seine Ansicht über das Wesen der feierlichen Gelübde geändert. Gemäß dem Kommentar besteht es in der endgültigen Hingabe an Gott, die unter bestimmten Förmlichkeiten vollzogen wird; nach der Summa liegt es in einer Weihe und Heiligung. — Den ersten Teil seiner Aufstellungen hat meiner Ansicht nach L. endgültig bewiesen. In Betreff des Wesens der feierlichen Gelübde bei Thomas hege ich noch einen Zweifel. Daß er in den früheren Schriften fast ausschließlich die „traditio“ betont, kann auch dadurch erklärt werden, daß er hier die feierlichen Gelübde in ihrer Beziehung zum Band der Ehe betrachtet. Zudem betont er in Quodl. 8, a. 10, das ich mit Mandonnet in die Zeit 1256—1259 verlege, bereits sehr stark die „sanctificatio“ und „consecratio“. So ist man geneigt, beide Elemente nach Thomas als wesensbestimmend zu betrachten. Nur hätte er dann in früherer Zeit aus der „consecratio“ nicht jene Folgerung gezogen, die er später unter dem Einfluß der Dekretale ziehen zu müssen glaubte. Dieser Irrtum betreffs der absoluten Unlösbarkeit gereicht ihm nicht zur Unehre, wie einige seiner Verteidiger anzunehmen scheinen; im Gegenteil, Thomas zeigt sich gerade hier als echten Theologen, der nicht die Tatsachen nach vorgefaßten Theorien beurteilt, sondern nach den Äußerungen des kirchlichen Lehramtes seine Theorien aufbaut, unter Umständen auch ändert. Daß eine solche Lehräußerung einmal falsch verstanden wird, kann auch dem größten Theologen begegnen. Wäre nicht der Pseudo-Dionysius gewesen, hätte Thomas vielleicht auch den Ordensstand als solchen nicht auf unmittelbar göttliche Einsetzung zurückgeführt. Die Untersuchung zeigt auch, wie in schwierigeren Fragen der Thomasinterpretation das Zeugnis der Thomistenschule für sich allein wenig Wert hat. „Hemos recorrido los varios escritos de Santo Tomás sin el ánimo de defenderle; tampoco con el ánimo de impugnarle. Nuestra única intención fué la de estudiarle; la de penetrar su pensamiento; la de purificar su doctrina de todos aquellos elementos que se mezclaron con las glosas e interpretaciones de los amigos o de los adversarios“ (360). Diese Worte verdienen Leitstern für alle Thomasinterpretation zu werden. Pelster.

180. Fernández, A., Vota solemnia religionis eorumque dispensabilitas secundum S. Thomam: *CiencTom* 36 (1927 II) 394—409. — Diese Arbeit, die in ihrem lebhaften Ton, aber auch in ihrer Methode bisweilen an die



gute alte Zeit scholastischen Schulkrieges erinnert, ist gegen Cajetan-Lumbreras gerichtet. Darin, daß Thomas von Anfang an auch die „consecratio“ als ein Wesenselement der feierlichen Ordensgelübde betrachtet hat und dieser im Geheiligten einen „effectus iuridicus“ zuschreibt, kann man F. wohl zustimmen. Ebenso scheint er mit Recht die Erklärung der Unlösbarkeit nicht darin zu suchen, daß in früheren Zeiten die Kirche die Gelübde als unlösbar angenommen habe; denn was die Kirche einsetzt, kann sie auch wieder aufheben. Wenn aber Thomas gelehrt haben soll, die Kirche könne den „status religionis“ aufheben und dadurch die Gelübde lösen, so scheint dies völlig abwegig. Aus dem Zusammenhang dürfte sich klar ergeben, daß Thomas die Möglichkeit einer Aufhebung des „status religiosus“ ebenso leugnet, wie er die Möglichkeit einer Aufhebung des Weihecharakters verwirft (vgl. 2, 2, q. 88, a. 11 c und ad 4). Das „si maneat integer“ beim Kelch entspricht nicht etwa einem „si maneat integer in hac vita status religionis“, das nirgendwo steht, sondern dem unmittelbar folgenden: „Unde multo minus potest hoc facere aliquis praelatus, ut homo Deo consecratus, quamdiu vivit, consecratus esse desistat.“ Die Unauslöschbarkeit des Weihecharakters und der durch die Gelübde erworbenen Heiligung stehen ganz auf gleicher Stufe. Der Unterschied liegt nur darin, daß das feierliche Gelübde der Keuschheit dem Weihecharakter akzidentell, der Heiligung im Ordensstand aber wesentlich ist. Zum Schluß zwei Fragen: Ist F.s Voraussetzung, daß der Ordensstand als solcher — ich meine nicht die einzelnen Räte — göttlicher und nicht bloß kirchlicher Einrichtung ist, wirklich so evident? Wäre es ferner nicht ungleich mehr „secundum mentem S. Thomae“, eine Theorie, die nicht mehr den Äußerungen des Lehramtes und der Entwicklung der kirchlichen Disziplin entsprechen will, entschlossen durch eine andere, besser entsprechende zu ersetzen, als dieselbe solange auf dem Prokrustesbett gewaltsamer Interpretation zu zermartern, bis sie wieder einigermaßen sich einfügt?

181. Vromant, G., *De bonis Ecclesiae temporalibus ad usum praesertim Missionariorum et Religiosorum* (Museum Lessianum, Section théol. Nr. 19). 8° (XIV u. 396 S.) Louvain 1927, Éditions du Museum Lessianum. Fr 35.— Ein sehr nützlich Buch, in dem die Gesetze des Codex I. C., die irgendwie die Kirchengüter betreffen, geschickt zusammengestellt und, vor allem an der Hand der bekannteren Lehrbücher, erklärt sind. Missionäre und Ordensleute werden es begrüßen, daß ihre besonderen Verhältnisse eingehend behandelt werden.

182. Cappello, F. M., *Ius Ecclesiae latinae cum iure Ecclesiae orientalis comparatum: Ius Pontificium* 7 (1927) 55—71. — Eine rechtsvergleichende Studie. Die mit Rom vereinigte Orientalische Kirche umfaßt vier verschiedene Riten, den griechischen (der wieder eine längere Reihe Unterabteilungen aufweist), dann den armenischen, syrischen und koptischen Ritus. Die Verschiedenheit bezieht sich aber nicht ausschließlich auf das „ius liturgicum“, sondern auch auf die „universa disciplina canonica“, so daß man ca. 12 verschiedene Rechte zu beachten hat. Eine ins einzelne gehende, ziemlich umfangreiche Zusammenstellung der Hauptmaterien des orientalischen und des lateinischen Kirchenrechts gibt einen Einblick in die wesentlichsten Abweichungen. Erwähnt werden: die hierarchische Abstufung hinsichtlich der iurisdiction und des Ordo, die Firmgewalt, die „materia remota sacrificii Missae“, Kommunion unter beiden Gestalten, Weihe des Krankenöls, Eehindernisse, wesentliche Form des Eheabschlusses, Religiosenrecht, Prozeßrecht. Der Artikel schließt mit dem Wunsche, es möge, unter völliger Wahrung der verschiedenen Riten der orientalischen Kirche, ein eigenes, einheitliches Rechtsbuch für diese Kirche geschaffen werden, das eine klare und sichere Regelung der verschiedenen Materien bringt, ähnlich wie es der Codex Iuris Canonici für die lateinische Kirche tut. Hürth.

183. Bouuaert, F. Cl., De Vicarii Substituti constitutione ac munere: *Ius Pontificium* 7 (1927) 72—81. — Das frühere, in diesem Punkte unvollständige Recht wird kurz erwähnt. Hauptgegenstand des Artikels bilden die Fragen: 1. nach dem Grund und Recht, einen „Vicarius substitutus“ aufzustellen; 2. nach der Person, die zur Aufstellung berechtigt bzw. verpflichtet ist, sowie nach der Art und Weise, wie die Bestellung zu geschehen hat; 3. nach der Person, die als „Vicarius substitutus“ bestellt werden darf; 4. nach den Rechten und Pflichten, die dem rechtmäßig bestellten eigen sind. — Der Verfasser meint, der „Vicarius substitutus“ sei, falls keine ausdrückliche Regelung dieses Punktes stattgefunden habe, per se zur „applicatio Missae pro populo“ verpflichtet (80); was andere Autoren, wie auch B. selbst bemerkt, in Abrede stellen. H.

184. Schwentner, B., Über die Erteilung der allgemeinen Vollmacht zur Eheassistenz: *ThGl* 19 (1927) 512—523. — Die Untersuchung der Frage, wer eine allgemeine Vollmacht zur Eheassistenz erteilen könne, geht aus von der Erklärung des Canon 199 § 1 und 1096 § 1. Das Ergebnis lautet: „Das Recht, eine allgemeine Delegation zur Eheassistenz zu erteilen, hat, wer eine „ordinaria potestas assistendi matrimonio“ besitzt. Das sind für die Diözesen die „Ordinarii“ im Sinne des Can. 198 § 2, für die Pfarreien der „parochus, quasi-parochus, vicarius actualis, vicarius oeconomus, vicarius substitutus“, der „vicarius adiutor“, „si in omnibus suppleat parochi vicem“. H.

185. Michiels, G., De reservatione censurae latae sententiae praeepto peculiari adnexae: *EphThLov* 4 (1927) 180—194 613—619. — Der Artikel geht von der Tatsache aus, daß kirchliche Obern, die „in foro externo“ mit eigentlicher Jurisdiction ausgerüstet sind, „praecepta iurisdictionalia particularia“ auferlegen und diesen Zensuren beifügen können, denen der Übertreter verfällt. Ist diese Zensur „ferendae sententiae“, so ist sie sicher „praecipienti reservata“, weil sie „censura ab homine“ ist; ist sie aber „latae sententiae“, so ist sie nach dem Verfasser nicht als „censura ab homine“ zu fassen und darum nur dann reserviert, wenn dies ausdrücklich beigefügt worden ist; mit andern Worten, entscheidend ist nicht can. 2245 § 2, sondern § 4. Entgegenstehende Schwierigkeiten gibt M. zu, sucht sie aber zu lösen. H.