

Schol. 2 [1927] 588 f.), unter Vorlegung von Verschiedenheiten der Auffassung, die ohne gewaltsame Ausgleichsversuche anerkannt werden (vgl. 142), oder sich bei näherer Prüfung als scheinbar erweisen (z. B. 274 ff.) Wohlthuend ehrt die bei Wahrung der Forschungsfreiheit sich kundgebende Ehrfurcht vor dem großen Lehrer (vgl. z. B. 310 ff. in der Frage nach der Erkennbarkeit des Wunders). Maßvolles, besonnenes Urteil, eingehende, sorgsame Einzeluntersuchungen, Anerkennung alles Wahren auch in gegnerischen Auffassungen zeichnen das Buch aus, dazu eine reiche, nutzbar gemachte Bibliographie (vgl. S. XV—XXXI); hier hätte vielleicht ein übriges geschehen können in Berücksichtigung der fremdsprachlichen Literatur; so ließ sich eine Auseinandersetzung mit C. Isenkrates *Experimental-Theologie* (2^a Bonn 1922) erwarten.

An Einzelergebnissen seien folgende vermerkt. Nach Thomas gehört das Element „sensible“ nicht zur Definition des Wunders (23 f.); die beiden von ihm gebrachten Einteilungen des Wunders („secundum substantiam, subiectum, modum“, und „supra, contra, praeter naturam“) decken sich nicht völlig (55 ff.); die Bedeutung der „rationes seminales“ bei Augustin (99 ff.) und der „potentia obedientialis“ bei Thomas (108 115). Nach Thomas ist Gott einzige „causa efficiens physica“ des Wunders (155); der Thaumaturg kann „causa instrumentalis“ sein durch die „causalité dispositive d'ordre intentionnel“ (153). Die Geister können keine „miracula“ wirken, wohl aber „mirabilia“, d. h. kraft ihrer besseren Erkenntnis der Natur und des ihnen zu Gebote stehenden „motus localis“ eine über die natürlichen Kräfte hinausreichende Tätigkeit entfalten (296 ff.). Die Frage, ob nach dem hl. Thomas die Wunder als sichere Kennzeichen und Beweise der Offenbarung erkannt werden können durch die natürliche Kraft des Verstandes oder ob dazu eine übernatürliche Erleuchtung erfordert werde, entscheidet v. H. im ersten Sinne (gegen P. Rousselot: 240 ff.); bezüglich der weiteren Frage, wie das Wunder als „praeambulum fidei supernaturalis“ erkannt werde, äußert er sich wie folgt: „En résumé, S. Thomas admet que la foi peut se justifier rationnellement, et cette justification se fait principalement par le miracle. Mais l'évidence naturelle ne peut pas être un motif dont la foi dépende formellement: on n'aurait alors qu'une foi scientifique, essentiellement différente de la foi véritable. Cette évidence peut sans inconvénient être absente; au cas où elle est donnée chez celui qui a la foi véritable, elle est, par le moyen de la grâce, intégrée dans un ordre supérieur et elle-même surnaturalisée“ (268 f.). Damit nähert sich der Verfasser der Ansicht R. Garrigou-Lagranges, ohne sie völlig zu billigen (269 Anm. 1). Hier liegen, wie die Verschiedenheit der Auffassungen andeutet, noch Dunkelheiten, ähnlich wie in der Frage nach dem Zweck des Wunders und seiner (innerlich notwendigen?) Beziehung zur übernatürlichen Ordnung (127 ff.: La finalité surnaturelle du miracle). Klarheit kann nur schaffen eine streng methodische Untersuchung der Äußerungen des hl. Lehrers im Gesamtbild seiner Lehre, unter Berücksichtigung der Chronologie seiner Werke und ihres organischen Zusammenhanges mit früheren und gleichzeitigen Lehren und Lehrern, wie sie der Verfasser mit Erfolg angewandt hat.

H. Dieckmann S. J.

Sommerlath, Ernst, *Der Ursprung des neuen Lebens nach Paulus*. Zweite, erweiterte Auflage. 8° (151 S.) Leipzig 1927, Dörf-ling & Franke. M. 5.50.

Die neue Auflage ist um 44 S. gewachsen, ganz überwiegend durch weiteren Druck, doch auch durch manche Fußnote, die auf Besprechungen der ersten Auflage (1923) Rücksicht nimmt oder neue Literatur nachträgt. — Das neue Leben, das der „Kraft des Geistes“ verdankt wird, hat die Verbindung mit dem im Geist lebenden Christus zur notwendigen Voraussetzung; sie wird durch die Taufe bewirkt und im Glauben persönlich er-

griffen. Das ist in gedrängtester Kürze der Gang der lehrreichen Untersuchung (vgl. 96). — Erfreulicherweise wird der Verfasser nur sehr wenig durch altprotestantische Vorurteile im richtigen Paulusverständnis behindert. Zu derartigen Residuen gehören die „Werkerei“ (36); der Christ nicht mehr unter dem Gesetz stehend (39); der Glaube bloßes Greiforgan, keine Disposition (117 128). — Durchweg ist die Deutung verständig und besonnen. Gewisse Modetheorien und -methoden werden kräftig abgelehnt: Herleitung christlicher Begriffe aus den heidnischen Mysterien (siehe die Anmerkungen S. 30 f. 99 107 133); Übertreibung der Bedeutung des Charismatischen (45 ff.); das πνεῦμα als „Kraftfluidum“ (60), stets unpersönlich (61) oder mit dem erhöhten Christus identisch und diesen „entpersönlichend“ (88 Anm. 1, 97); ausschließlich lokale Auffassung des „in Christo Jesu“ (92 ff.). — Mit Befriedigung vermerkt der katholische Theologe auch die folgenden Ergebnisse: Entscheidende Bedeutung des ungeteilten Willenseinsatzes (17); Lohn und Strafe im künftigen Gericht als bestimmendes Motiv für das ganze christliche Leben (26); ein Gericht nach den Werken (128). Gleichwohl ist dieses Leben in gnadenhafter Weise von Gott gewirkt (34) „als eine Art höhere Naturordnung“ (37) durch die treibende Kraft des Geistes (37 41 ff. 61 ff.). Der Gläubige wird von der Sünde nicht bloß frei erklärt, sondern wirklich befreit (76 f.). Christi Gerechtigkeit wird ihm nicht bloß angerechnet, sondern ist objektiv reale Wirklichkeit in ihm geworden (127). Das Leben des Christen trägt die sittlich-heilige Art Christi an sich (89), und zwar von Anfang an, wo eine „im höheren Sinne physische Wirkung Gottes“ dieses neue Leben als eine Art „Fremdkörper“ hervorbringt, der sich dann psychologisch mit dem Menschen verbindet und organisch in ihm wächst (114 f.). Die Taufe ist kein bloßes Sinnbild, sondern ein Sakrament (104), „wirksames Handeln“ (108), wodurch das neue Leben objektiv real vermittelt wird (103 f. 109 f.); doch wirkt sie nicht „magisch“ (105; eine gute Unterscheidung des Sinnes von „magisch“ s. S. 114). Der Glaube als gehorsames Hinnehmen der Zusage Gottes wird schon dadurch vor subjektiver Verschwommenheit bewahrt, daß er sich auf große objektive Tatsachen bezieht (123), und nicht etwa darauf, daß er selber „zur Gerechtigkeit gerechnet werde“ (142). Sowohl „Rechtfertigung“ wie „neues Leben“ bringen das ganze Heil zum Ausdruck, nur in verschiedener Betrachtungsweise: Christus für uns und Christus in uns (136 f.). — Doch will S. auch den lutherischen Begriff der Gerechtereklärung, der imputativen Gerechtigkeit, noch beibehalten (128). Deswegen muß die Arbeit in einem „unlöslichen Dilemma“ ausklingen (145), bei dem die Berufung auf „das Geheimnis des Lebens“ (146 ff.) doch wohl eine allzu billige Antwort ist. — Noch etwas anderes läßt unbefriedigt: Die Realität der Lebensgemeinschaft mit Christus wird außerordentlich stark betont. Es sei ein Ineinsverwachsen, ein Eingepfropftwerden (110), ein Eingetauchtwerden und Hineinschlüpfen (111 f.). Aber das sind doch schließlich Bilder, und es fragt sich, was Paulus damit gemeint haben mag. Da wird nun bloß negativ gesagt, es sei an keine Wesensverwandlung der Natur zu denken (108) und auch nicht einmal an die „Einsenkung eines neuen Lebenskeimes“ (109). Auf eine positive Erklärung dieser so realistischen Bilder wird eigentlich ganz verzichtet (98 111 Anm.). Hier wäre entschieden das Richtige gewesen, die „Kraft des Geistes“ doch als einen eingesenkten Keim des übernatürlichen, gottähnlichen Christuslebens im Sinne der „heiligmachenden Gnade“ der katholischen Theologie zu fassen. Aber ob auch nur ein katholisches Buch — Dogmatik, biblische Theologie oder Exegese — zu Rate gezogen wurde, ist mehr als zweifelhaft. In den reichen Literaturangaben sucht man vergebens nach einer Spur davon. Und doch hätte die katholische Literatur dem Verfasser viel Nutzen gebracht, teils als Bestätigung seiner Auffassungen, teils zu deren Entwicklung und Berichtigung.

H. Lange S. J.