

Aufsätze und Bücher

1. Fundamentaltheologie

284. Pohl, W., *De vera religione. Quaestiones selectae.* gr. 8° (XX u. 338 S.) Freiburg 1928, Herder. M 9.—; geb. M 10.50. — Der vorliegende Band ist der erste einer weitangelegten „*Theologia Fundamentalis*“. Weitere Teile sollen behandeln: „*De revelatione primaeva*“, „*De revelatione V. T.*“, „*De revelatione N. T.*“, „*De religione christiana quatenus in Ecclesia catholica exercetur*“ (xiv). Der erste Band umfaßt drei Traktate: „*De fundamentis religionis*“, d. h. die erkenntnistheoretischen und ontologischen Grundfragen samt den Gottesbeweisen (2—188); „*De religione generatim spectata*“, d. h. Begriff, Notwendigkeit und Ursprung der Religion (189 bis 267); „*De revelatione in genere spectata*“, d. h. Begriff, Möglichkeit, Notwendigkeit, Kriterien der Offenbarung (268—332). Eingehende „*Indices*“ beschließen das Werk. Von den insgesamt 340 Seiten entfällt die größere Hälfte auf die rein philosophischen Fragen; von der kleineren Hälfte, etwa 140 Seiten, gehören rund 80 dem Abschnitt „*De religione*“ und nur rund 65 der eigentlich fundamentaltheologischen Frage „*De revelatione*“. Damit kündigt sich eine Eigenart des Buches an, die wohl auch im Untertitel zum Ausdruck gebracht werden sollte: „*Quaestiones selectae*“. Dieser ist nicht in dem Sinne zu verstehen, als ob irgend eine wesentliche Frage unberücksichtigt geblieben wäre, auch nicht so, daß einzelne Fragen eingehender, als es in Handbüchern geschieht, dargestellt seien. Die Einzelfragen sind verhältnismäßig kurz behandelt; eine Fülle zeigt sich vor allem in der Zahl dieser Fragen. So bringt P. insgesamt 21 Gottesbeweise, 11 metaphysische, 4 physische, 5 moralische, dazu den historischen in dreifacher Form; die Ausführung füllt gegen 100 Seiten; dazu kommen über 60 Seiten, die der Lösung der Schwierigkeiten gewidmet sind. Ähnliches findet sich im Traktat „*De religione*“. Der Ursprung der Religion ist ausführlich behandelt in dem Sinne, daß die verschiedenen Religionen erwähnt werden (246 ff.), aber eine eingehende Schilderung naturgemäß nicht erhalten können. — Ein Bedauern möchte sich regen, daß der Verfasser sich nicht ähnlich liebevoll der Abhandlung „*De revelatione*“ angenommen hat mit ihren vielfachen, heute so dringlichen Fragestellungen, z. B. über den Wert der inneren (Inhalts-)Kriterien und subjektiven Merkmale. Sie sind nicht übergangen (vgl. 303 ff.), könnten aber wohl in folgenden Auflagen mehr im einzelnen durchgesprochen werden. Sehr anzuerkennen ist, daß der Verfasser die Mühe nicht gescheut hat, die neuere Literatur nachzutragen. Das Werk, aus Vorlesungen im Seminar zu Leitmeritz entstanden, hat die Not der Zeit erfahren und mußte ein Jahrzehnt auf die Drucklegung warten (Vorwort); daher erklärt es sich vielleicht, daß die eine oder andere neuere Frage nicht berührt ist; verwiesen sei auf Sawickis Fassung des Satzes vom hinreichenden Grunde, den Komplex der sich anschließenden Fragen und anderes. Logische Anordnung, Übersichtlichkeit der Darstellung, manche glückliche Fassung und treffende Lösung alter und neuer Schwierigkeiten zeichnen den Band nicht minder aus als die unübertroffene Herdersche Buchausstattung. Dieckmann.

285. Batiffol, P., *Theologia, Theologi: EphThLov 5* (1928) 205 bis 220. — Die Worte fehlen im N. T. und bei den ältesten kirchlichen Schriftstellern. Die lateinischen Kirchenschriftsteller Tertullian, Laktanz, Augustin stehen unter dem Einfluß Varros, der drei Arten von Theologie unterscheidet: die mythologische der Dichter, die physische der Philosophen,

die politische des öffentlichen Kultus. In diesem Sinn wenden die drei Autorenden Namen nur auf die heidnischen Religionen an (212 f.). Von den griechischen Schriftstellern untersucht der Verfasser Clemens von Alexandrien, Origenes, Eusebius, Athanasius. Bei Origenes macht sich eine Wendung bemerkbar, zumeist im Gebrauch des Verbums θεολογείν. Eusebius übernimmt das Wort „Theologie“ für die wahre christliche Religion; „Theologen“ sind für Athanasius die Hagiographen des N. T. (19). B. schließt mit dem Wunsche, daß ein anderer die Untersuchung weiterführen möge; ihm scheint der Aufsatz entgegen zu sein, in dem J. Stiglmayr „Mannigfache Bedeutungen von ‚Theologie‘ und ‚Theologen‘“ (ThGl 11 [1919] 296 bis 309) das gleiche Thema umfassend und ergebnisreich behandelt hat: I. Die Bedeutung der Worte außerhalb der Offenbarung (296—299); dann II. im Kreise der Offenbarung (299—308); Justin, Clemens von Alexandrien, Origenes (der nach St. schon „Theologie“ von der christlichen Lehre gebraucht: 300), Eusebius, Athanasius, Didymus von Alexandrien, Basilius, Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa, Isidor von Pelusium, Theodoret von Cyrus, der Einfluß ausübte durch Ps-Dionysius, Maximus, Johannes von Damaskus bis ins Mittelalter. Am Schlusse bringt St. eine übersichtliche Gruppierung der Bedeutungen. — B. hat das Verdienst, auch die lateinischen Schriftsteller in den Kreis der Untersuchung aufgenommen zu haben. D.

286. Haefeli, Leo, Die Peschitta des Alten Testaments mit Rücksicht auf ihre textkritische Bearbeitung und Herausgabe. (Alttestamentliche Abhandlungen hrsg. von Prof. Dr. A. Schulz, Breslau. XI. Bd. 1. Heft.) 8° (XI u. 121 S.) Münster i. W. 1927, Aschendorff. M 6.90. — Es ist sehr zu begrüßen, daß der Verfasser diese praktische und notwendige Arbeit übernommen und trotz aller Schwierigkeiten zu Ende geführt hat. Darin wird eine gründliche Übersicht über alle Fragen der syrischen Bibel gegeben, von der es bekanntlich noch keine kritische Ausgabe gibt. Ob und wie eine solche zu schaffen ist, das wird im Buche verhandelt. Zunächst werden mit Vorsicht und Geschick die Daten für eine Geschichte des Peschitta-Textes zusammengetragen (1—22). Sodann wird eine Charakterisierung der einzelnen alttestamentlichen Bücher versucht, wobei die Tatsache hervortritt, daß noch mehrere dieser Bücher einer Sonderbearbeitung harren (23—59). Als Zeugen des Textes werden außer den Druckausgaben auch die bedeutendsten west- und ostsyrischen Handschriften durchgesprochen, ebenso die zahlreichen Zitate der syrischen Schriftsteller (60—95). Der letzte Teil des Buches (96—116) enthält viele praktische, teilweise sehr eingehende Vorschläge für die Herstellung des ursprünglichen oder des bestmöglichen Peschitta-Textes. In manchen Einzelheiten werden da wohl die Meinungen auseinandergehen. H. ist mit andern, die er um ihre Meinung anging, der Ansicht, daß aus Mangel an ganz alten Handschriften die Zeit für eine große kritische Ausgabe noch nicht gekommen ist. Sein Vorschlag, den westsyrischen Text des Mailänder Codex Ambrosianus aus dem 6. Jahrhundert in einer handlichen Ausgabe mit kritischem Apparat herauszugeben, wird zweifellos die Zustimmung und den Dank der Exegeten finden. Hoffentlich wird die vorliegende schöne Abhandlung auf katholischer Seite das Interesse an der syrischen Bibel steigern. Meyer.

287. Kneller, C. A., Die Bibelbulle Sixtus' V.: ZKathTh 52 (1928) 202—224. — K.s These lautet: „Wenn die Bulle ‚Aeternus ille‘ über die Sixtusbibel rechtsgültig veröffentlicht ist, so enthält sie eine päpstliche Kathedralentscheidung.“ Diesem Satz kann man zustimmen, wenn er allgemein ausgesprochen wird. Sobald er aber auf die Vulgata als solche ausgedehnt wird, in dem Sinne, daß damit jede ihrer Lesarten unter die Unfehlbarkeit gestellt werde (wie es K. tut), bedarf er notwendig wesentlicher Einschränkungen. Sicher kann die Kirche von einem Übersetzungs-

text behaupten, daß er mit dem Urtext übereinstimmt. Aber etwas ganz anderes wäre die Behauptung, ein von der Kirche herausgegebener Übersetzungstext sei so aus der Hand des Übersetzers hervorgegangen; z. B. der hl. Hieronymus habe Gen. 3, 15 „*ipsa conteret*“, nicht „*ipse conteret*“ geschrieben; oder: 2 Kor. 1, 6 habe der Übersetzer die Doppelübersetzung geschaffen: „*sive consolamur pro vestra consolatione, sive exhortamur pro vestra exhortatione*“, oder er habe sie nicht geschaffen. Und derartige Beispiele gibt es hunderte. Nun hat aber Sixtus ausdrücklich gesagt, daß es ihm nicht um den Urtext, sondern um die Übersetzungsform zu tun gewesen sei. Damit allein ist, abgesehen von den andern in der Bulle enthaltenen, früher (Schol 2 [1927] 515—540) besprochenen Erklärungen und Andeutungen, völlig ausgeschlossen, daß Sixtus für jede seiner Lesarten Unfehlbarkeit in Anspruch nehmen wollte. Es geht wirklich nicht an, dem Papst die Forderung der Unfehlbarkeit für Entscheidungen zu unterstellen, von denen er selbst grundsätzlich zugibt, daß sie vielfach nicht den Urtext geben wollen. — Des weiteren folgen Ausführungen über die Veröffentlichung der Bulle (208—215) und eine Untersuchung über Roccas Vorrede zur Clementina (215—218). Von wem die Vorrede stammt, ist nicht ausgemacht. Der Versuch, ihre Aussagen zu rechtfertigen, kann nicht als gelungen bezeichnet werden. Außer andern Gründen spricht entscheidend dagegen, daß man diese Vorrede, mit der doch jeder Schwierigkeit begegnet gewesen wäre, nicht aufgenommen, sondern eine andere angefertigt hat.

Merk.

288. Dorsch, Aemil., S. J., *Institutiones theologiae fundamentalis*. Vol. III. De inspiratione s. Scripturae. Altera editio retractata. 8° (X u. 449 S.) Oeniponte 1927, Rauch. M 8.— Mit diesem Bande ist die *Theologia fundamentalis* Dorsch's zum Abschluß gekommen. Das Werk war schon im Jahre 1912 als Manuskript gedruckt worden, jetzt ist es in erweiterter Bearbeitung in die *Theologia fundamentalis* aufgenommen und weiteren Kreisen zugänglich gemacht worden. Nach des Vorfassers Absicht soll das Buch ein Lehrbuch sein, das nicht neue Wege führen oder dunkle, noch nicht völlig geklärte Fragen erörtern und der Lösung nahebringen will; es bietet dem Studenten die gesicherten Ergebnisse der bisherigen theologischen Arbeit in klarer, leicht faßlicher Darstellung. Die Führer, denen D. auf diesem Wege folgt, sind vor allem Franzelin, Chr. Pesch, H. van Laak. In Anlage und Anordnung schließt er sich an die in unsern Lehrbüchern seit Jahren übliche Form an. Auf eine kurze geschichtliche Einführung folgt der Beweis für die Tatsächlichkeit der Inspiration und inspirierter Bücher, eine eingehendere Erläuterung des Begriffs, die Untersuchung über die Ausdehnung und über die Kriterien der Inspiration. Der zweite Teil „*De consecrariis inspirationis*“ behandelt in einem ersten, verhältnismäßig knappen Abschnitt das Wichtigste und Notwendigste über die Auslegung, um in dem nächsten, ungleich ausführlicheren die bedeutungsvolle und entscheidende Frage über die Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift zu erörtern. Da und dort hätte unbeschadet der Klarheit und Verständlichkeit die Behandlung noch mehr ins einzelne gehen dürfen. Anderswo, etwa in der Frage der Verbalinspiration, möchte man eine weniger entschiedene Ablehnung der gegenteiligen Auffassung wünschen. Indes hat der Verfasser seine Absicht, dem Theologen eine zuverlässige Führung in diesen Grundfragen der Heiligen Schrift zu bieten, ohne Zweifel erreicht; das Buch wird dem Studenten wie dem Priester eine willkommene Hilfe sein.

M.

289. Zahn, Theodor, *Grundriß der neutestamentlichen Theologie*. 8° (VI u. 132 S.) Leipzig 1928, Deichert. M 4.80; geb. M 6.— In der Einleitung wird mit Recht die überragende Bedeutung der grundlegenden, geschichtlichen Tatsachen, wie die Existenz der Persönlichkeit Jesu, sein

Tod, seine Auferstehung, die Ausgießung des Geistes anerkannt. Als Ausgangspunkt gilt die Predigt des Täufers, und deshalb ist der Verkündigung des Vorläufers ein eigener Abschnitt zugewiesen, dessen Inhalt bezeichnet wird durch die Aufschriften: Das nahe Himmelreich, das Gericht und die Geistesmitteilung durch den Nachfolger des Täufers, Sinnesänderung und Taufe, das Zeugnis des Täufers über den Geisttäufer (4—13). — Aus dem zweiten Abschnitt sind als wichtigste Kapitel zu nennen: Das Zeugnis der Wunder, Jesus der Christ, die wirkliche und sündlose Menschheit Jesu, das Selbstzeugnis Jesu von seiner Gottessohnschaft nach den Synoptikern. „Der Name Sohn Gottes bezeichnet eine das persönliche Wesen Jesu begründende Herkunft aus Gott“ (26). Bei Johannes wie bei den Synoptikern „bezeichnet der Name Gottessohn nicht ein nur religiöses oder gar nur amtliches Verhältnis zu Gott, sondern ein die persönliche Eigenart seines Wesens begründendes Verhältnis der Abstammung Jesu von Gott“ (29). Treffende Ausführungen finden sich in den Kapiteln „Die Erlösungsbedürftigkeit und Erlösungsfähigkeit des Menschen, die Bedeutung des Sterbens Jesu, die verklarte Leiblichkeit Jesu als Gabe an die Seinen, das Abendmahl“; selbst der Charakter des Opfermahles wird der Stiftung Jesu zuerkannt (55). Andererseits ist es nach Z. ein Mißverständnis, wenn man das Abendmahl wesentlich als Feier des Todes Jesu auffaßt. Auch sonst stoßen wir auf Sätze, die nicht unsere volle Zustimmung finden können oder nicht bestimmt genug gefaßt sind. — Der dritte Abschnitt (die apostolische Lehre) gliedert sich in fünf Kapitel. Aus dem zweiten derselben ist der Abschnitt „Glaube und Werke nach Jakobus“ (88—91) vornehmlich beachtenswert. Auch bei der Darstellung der Theologie des hl. Paulus zeigen sich nahe Berührungen mit der katholischen Lehre, aber nicht weniger starke Verschiedenheiten. „Bei der Würdigung der Gerechtigkeit handelt es sich um den Stand eines Menschen, der das Recht und das Urteil Gottes auf seiner Seite hat und darum auch dem Endgericht getrost entgegensieht“ (99). Die Rechtfertigung ist nicht „die Umwandlung des Sünders in einen tatsächlich Gerechten“ (114). Diesen Sätzen stehen freilich andere gegenüber, die ungleich mehr aussagen. Denn in Christus steht der Christ „in einer nicht bloß ideellen, gedachten und geglaubten, sondern in einer substantiellen Lebensgemeinschaft mit Christus und dadurch mit Gott“ (118). — Gerne hätte man mancherorts eine eingehendere Behandlung gewünscht. Der Abschnitt „Die Gründung der Gemeinde“ ist überaus dürftig, er umfaßt kaum eine Seite, und bei der Darstellung der apostolischen Lehre fehlt jede Würdigung der Lehre des hl. Paulus über die Kirche Christi. Doch bietet der Grundriß trotz seiner Knappheit und Kürze eine gute Übersicht über die wichtigsten Fragen der neutestamentlichen Theologie und legt Zeugnis ab von dem ausgebreiteten Wissen des greisen Verfassers. M.

290. Denzinger-Bannwart-Umberg, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Editio 16 et 17. 8° (XXIX u. 611 + 28* + [58] S.) Freiburg 1928, Herder. M 6.—; geb. M 7.50. — Das längst erprobte *Enchiridion* bedarf der Empfehlung nicht; die sich rasch folgenden Neubearbeitungen sind der Beweis der Brauchbarkeit. Die vorliegende ist in wertvoller Weise nicht nur um die unter dem Pontifikat Pius' XI. erflossenen Aktenstücke (605—611) und Zusätze im Appendix (15*—28*) erweitert, sondern auch durch die Verwertung neuerer Forschungsergebnisse bezüglich älterer Texte, so vor allem der Symbolforschung (1 ff.), verbessert. Im einzelnen gibt die Vorrede zur vorliegenden Auflage Rechenschaft über die Änderungen und Verbesserungen, die die Wissenschaft mit Dank für die unermüdliche Sorge des Herausgebers entgegennimmt. Hoffentlich bessert sich die Lage des Buchgewerbes so weit, daß sie den Theologiestudierenden die Anschaffung dieses und der andern *Enchiridien* (von C. Kirch und M. J. Rouët de Journal) zu billigem Preis ermöglicht.

Dieckmann.

291. Fonseca, L. G. da, Διαθήκη — foedus an testamentum?: *Bibl.* 8 (1927) 31—50 161—181 290—319 418—441; 9 (1928) 26—40 143—160. — F. will auf philologisch-exegetischem Wege den Sinn ermitteln, den die heiligen Schriftsteller zumal des N. T. mit dem Worte διαθήκη verbinden (33). Etymologisch nach den griechischen Profanschriststellern (37 ff.) bedeutet es Testament (letztwillige Verfügung; 42 f.). Eingehender verweilt die Untersuchung naturgemäß beim Sprachgebrauch des A. und vor allem des N. T., in dem wiederum Paulus besondere Aufmerksamkeit verdient, zumal der Brief an die Hebräer. Das Gesamtergebnis ist folgendes: Die Hagiographen des N. T. faßten den „Bund“ („Testament“) zwischen Jahve und Israel als „foedus inter Deum et homines, uno Deo auctore institutum, sed in se ipso bilaterale, iniquum (maximam partem), hypotheticum“. Die bilateralität tritt wenig hervor in den Bündnissen mit den Patriarchen, klar im Sinaitischen Bundesschluß. Analog wird der „Neue Bund“ aufgefaßt: „foedus . . . ab uno Deo ex pura χρηστότητι καὶ φιλανθρωπία (Tit. 3, 4) instituitur . . .; at in se ipso promissis a Deo, officiis ab homine exhibendis constituitur; quamvis Deus aeternae eius observantiae provideat, gratia cordibus infusa, ne homines ab officio umquam recedant“ (9, 158). Damit ist die Einheitlichkeit der Auffassung bei den Hagiographen des A. und N. T. erwiesen. Der Hebräerbrief folgt demselben Sprachgebrauch, hat aber außerdem das Wort „Testament“ im profanen, rechtlichen Sinn auf den Neuen Bund angewandt. Damit ergibt sich die Ablehnung der abweichenden, von Behm, Lohmeyer, Deißmann, Dibelius u. a. vertretenen Ansichten. — Sprach- und sinnesgeschichtliche Forschungen werden in unserer Zeit mit Vorliebe gepflegt, mit Recht, wie die vorliegende Untersuchung zeigt. Zu bedauern ist, daß dieser so arbeitsreiche Beitrag sich durch sechs Hefte fortsetzte und den Leser einundeinhalb Jahre auf das Ergebnis warten ließ. Hoffentlich wird uns der Verfasser in einer Sonderausgabe seine Untersuchung bequemer zugänglich machen.

292. Leipoldt, J., Evangelisches und katholisches Jesusbild. 8^o (66 S.) Leipzig 1927, Dörfpling & Franke. *M* 3.20. — In seinem früheren Werk „Vom Jesusbilde der Gegenwart“² (Leipzig 1925) hat L. einen Abschnitt aufgenommen: „Aus der katholischen Kirche“ (221—320), der von Streben nach Objektivität zeugt (vgl. die ausführliche Besprechung von M. Meinertz in *BonnZThS* 3 [1926] 173 ff., und *Schol* 2 [1927] 424), aber doch Anlaß zu Ausstellungen und Wünschen gab. Vorliegendes Büchlein will die Grundlinien schärfer herausarbeiten, neues Material, auf einer zweimonatlichen Reise in Spanien gesammelt, beibringen. Die Darstellung folgt den Überschriften: „Jesus und Maria“, „Jesus der König“, „Die Jesumystik“, „Der Meßgottesdienst“, „Jesus als Stifter der Kirche“. Das katholische Bild wird positiv, an seinen Äußerungen, dargestellt, das evangelische durch Gegenüberstellung und Kritik gewonnen. Ergebnis: Auf der katholischen Seite betont man mehr das Gefühl, auf der evangelischen die Wahrheitsfrage (64). — Dieses Ergebnis ist überraschend und zeigt in seiner allzu knappen und schon darum unzutreffenden Form die Schwierigkeit der Frage, die sich L. gestellt hat. Nicht nur der enge Raum von 66 Seiten, nicht nur die keineswegs einheitliche Terminologie (vgl. „Jesumystik“) erschweren die Aufgabe. Es kommen andere Bedenken hinzu: Ist das evangelische Jesusbild eine einheitliche Größe? Kann die Zeichnung des katholischen Jesusbildes von dem vertieften Studium der katholischen Dogmatik absehen? Genügt das in wenig Wochen gesammelte Material und vor allem die in so kurzer Zeit kaum mögliche Einfühlung in eine fremde Volksseele und in ein fremdes religiöses Denken und Empfinden, um zur sicheren Wertung der beobachteten Tatsachen voranschreiten zu können? Die Schwierigkeit offenbart sich deutlich in der Erklärung von *Matth.* 16, 17 ff., die ganz vom Gegensatz zum Papsttum beherrscht wird.

D.

293. Koester, W., Die Idee der Kirche beim Apostel Paulus. (Ntl. Abh. XIV 1) 8^o (XIII u. 74 S.) Münster i. W. 1928, Aschendorff. M 3.30. — Der Aufbau der sprach- und sinngeschichtlichen Untersuchung ist äußerst sorgsam, in reicher Gliederung durchgeführt. Die Einleitung (1—15) behandelt die Bedeutungsgeschichte und die geschichtliche Erscheinung der Ekklesia, vor allem nach den paulinischen Briefen; der Anhang („Zur Vorgeschichte“; 64—66) die Ekklesia bei Jesus, in der Urgemeinde, in der Apg. Die eigentliche Untersuchung schildert I. die Ekklesia als Wirkung und Trägerin göttlichen Willens, unter den Stichworten „Sendung“ und „Gnadewahl“ (16—21); II. die Ekklesia als Trägerin göttlicher Gaben: „Leib Christi“ (22—63). Der Einteilung liegt die Doppelnatur der Kirche (und des „Reiches Gottes“) zu Grunde: sie ist Aufgabe und Gabe. Als Gabe verleiht sie Erkenntnis (Offenbarung, deren Mittlerin die Ekklesia ist und der der Glaube entspricht; 23—29), und Leben, göttliches Leben. Hier teilt sich die Untersuchung. Zuerst berücksichtigt sie die älteren Briefe (30—48), nach denen der „Schuldgemeinschaft“ der Menschheit eine durch den Gottessohn als Haupt (31 ff.) und Ursache neuen Lebens gestiftete Gnadengemeinschaft, „der Leib Christi“, entspricht; ihm werden die einzelnen eingegliedert (durch Glauben und Taufe; 35 ff.) und so des Lebens teilhaft, des unsichtbaren „in Christo“ und der sichtbaren Lebensgemeinschaft mit dem Lebensquell der Eucharistie (47). Die Gefangenschaftsbriefe (49 ff.) stellen vor allem Christus als das Haupt der Ekklesia dar. Er ist Lebensquell und Einheitsgrund, aus dem ein neues Volk in Glauben und Liebe und gegenseitiger Förderung zur Erreichung des Zieles: der Epignosis Jesu Christi (57 f.), emporwächst. Wie die Liebe diese Gemeinschaft durchwaltet (60 f.), so gestaltet sie das Verhältnis der Kirche zu Christus zum bräutlichen (61). — Die Arbeit zeichnet sich aus durch reiche Literaturkenntnis; wichtiger ist die Belegung der einzelnen Aufstellungen durch die Worte Paulus'; das Stellenverzeichnis (68 ff.) gibt dem Leser Rechenschaft, daß hierin kaum mehr hätte geschehen können. Als Vorzug dürfte zu bezeichnen sein, daß die Untersuchung sich gedrängter Kürze befleißigt, die aber doch der Sprache nicht jenen Unterton nimmt, aus dem warme innere Anteilnahme am Gegenstand der wissenschaftlichen Forschung spricht. In der Tat ist das Buch eine Erläuterung jenes von Freude überwallenden Wortes des Apostels, das wir im dritten Kapitel des Epheserbriefes lesen, über das Geheimnis und die Herrlichkeit der Kirche und die Gnade, solch Geheimnis den Völkern zu künden. D.

294. Manser, M., Rechtskirche und Liebeskirche: Div Thom (Fr) 6 (1928) 3—13 196—210. — Ein zeitgemäßer Gegenstand, da so manche jeden „Historismus“ und „Juridismus“ auf religiösem Gebiete ächten, d. h. an Stelle geschichtlicher, rechtsgründender Tatsachen lediglich den „Geist“, die gemeinschaftbildende Liebe oder gar rein subjektives Erleben setzen möchten. Der gegen die heilige Kirche erhobene Vorwurf lautet: Die „römisch-katholische Rechtskirche“ steht in innerem Widerspruch zur „wahren göttlichen Liebeskirche“ (4); er greift also das innerste Wesen der von Jesus gestifteten hierarchischen Kirche an. Der erste Teil widerlegt diese „Konflikttheorie“ (4—13), wie sie namentlich von R. Sohm und F. Heiler ausgesprochen wird. Nach diesen ist die Kirche Christi als rein religiöse Größe des Rechtes unfähig. Die geschichtliche katholische Kirche ist entstanden als Abfall vom Wesen der Kirche, nach Sohm gegen Ende des 1. Jahrhunderts, nach Heiler am ersten Pfingstfest, als Auswirkung des Glaubenserlebnisses der Jünger. Der zweite Teil (196—210) legt die Harmonie zwischen Rechts- und Liebeskirche dar. Die von Sohm und Heiler angeführten Gegensätze und Widersprüche bestehen nicht (196 ff.); wohl aber leidet der von ihnen aufgestellte Begriff der „Liebeskirche“ an den gleichen Schwierigkeiten wie der von ihnen vertretene Gottesbegriff (201 f.). Positiv wird das Verhältnis von Rechts- und Liebeskirche dahin bestimmt, daß

die katholische Rechtskirche von Gott gestiftet ist für die Liebeskirche. Sie sind eine Kirche als der eine Leib Christi (204). Haupt- und Einheitsgrund ist Christus als Gnadenspender (der Liebeskirche) und als Rechtsgrund aller Vollmachten und Ämter (der Rechtskirche; 205). Gewiß ist das Höhere die Liebeskirche (207), der die Rechtskirche dient (208); aber die „göttliche Rechtskirche ist ein Lebensborn der göttlichen Liebeskirche“ (209). D.

295. Bartmann, B., Der Felsenbau Jesu (Matth. 16, 18 in der neuesten Literatur der Gegner): ThGl 20 (1928) 1—17. — Ähnlich wie J. Geiselman (vgl. Schol 3 [1928] 286), aber umfassender und reichhaltiger hat B. die neueren Deutungen der Felsenstelle zusammengestellt. Eine kurze Darlegung der katholischen Auffassung (1 ff.) und der Echtheit (3) des Textes leitet den Aufsatz ein. Als Bestreiter der Echtheit wird v. Harnack erwähnt, im Gegensatz zu Kattenbusch (6 f.). Gegen Holls Ausführungen wandte sich Munde. Bultmann erklärte kategorisch, Jesus habe sich nicht für den Messias gehalten; J. Kaftan hält dafür, daß das messianische Bewußtsein Jesu ganz außer Frage stehe. K. L. Schmidt hält mit Kattenbusch die Felsenstelle für echtes Jesuwort; ähnlich Heim und Salin; die katholische Deutung lehnen beide ab (9 ff.). Goetz (vgl. Schol 3 [1928] 286 f.) und Heiler lassen die Echtheit nicht gelten. B. streift sodann kurz den Kirchenbegriff der Altkatholiken (16 f.) und der russischen Orthodoxie (Gewährsmann M. d'Herbigny), die den Primat ablehnen. D.

296. Batiffol, P., „Princeps apostolorum“. Mélanges Grandmaison: RechScRel 18 (1928) 31—59. — 297. Derselbe, Le siège de Rome et l'Orient dans l'histoire ancienne de l'Eglise: RevApol 46 (1928) 288—302. — Der erste Aufsatz hat zum Gegenstand die Wortgeschichte des Ausdrucks „Princeps apostolorum“, der in ausgezeichneter Weise den Primat Petri wiedergibt. Die älteste Tradition nennt Petrus und Paulus zusammen (Irenäus, Julius Africanus, Hegesipp, Epiphanius, Tertullian) außer der Reihe der römischen Bischöfe; der Catalogus Liberianus, Optatus von Mileve, Augustinus, aber auch schon Cyprian zählen Petrus als ersten Bischof von Rom. Auch Clemens von Rom, Ignatius von Antiochien, Dionysius von Korinth, Caius, sowie die Graffiti in San Sebastiano und das Fest des 29. Juni verbinden das Andenken beider Apostel; daneben aber kommt die Überzeugung zum Ausdruck, daß Petrus vom Herrn den Primat erhielt (37). Zeugen sind Tertullian, Cyprian, das Konzil von Sardica, das Martyrologium Syriacum; ferner aus dem Osten: Clemens von Alexandrien, Origenes, Eusebius, Cyrill von Jerusalem, Epiphanius, Chrysostomus, die „Quaestiones V. et N. T.“ und andere Dokumente der Zeit. Der Ausdruck „Princeps apostolorum“ stammt von Hieronymus, der ihn als erster, soweit die Quellen erhalten sind, im Jahre 392 gebrauchte (51). Von den Päpsten verwandten ihn Anastasius I., Innozenz I., Leo I., Hormisdas, Pelagius II., Gregor. „Le pape qui a inauguré le titre de servus servorum Dei est le pape qui a voulu relever par le titre de princeps apostolorum la dignité et le privilège de l'apôtre dont il occupait la cathedra“ (59). — Der in RevApol veröffentlichte Aufsatz gibt einen in Paris vor orthodoxen Russen gehaltenen Vortrag wieder und zeigt, daß seit Irenäus, Papst Viktor (Osterfeststreit), Stephan (Ketzertaufstreit) der römische Primat im Osten anerkannt war. Diese Unterordnung des Ostens blieb bestehen, auch als Konstantinopel Hauptstadt und Sitz eines Patriarchen wurde, anerkannt vom Kaiser, vom Kirchenrecht des Ostens und den allgemeinen Konzilien, bis zum Bruch des Jahres 736. D.

298. Preysing, Graf Konrad, Echtheit und Bedeutung der dogmatischen Erklärung Zephyrins (Hippolyt, Philos. IX 11, 3): ZKathTh 52 (1928) 225—230. — Vor zwei Jahren hatte P. in der gleichen Zeitschrift (50 [1926] 604—608) K. Müller gegenüber festgestellt, daß der „nächste Anlaß zum

Ausscheiden Hippolyts“ aus der Kirche der von Kallist öffentlich erhobene Vorwurf gewesen sei: „Ihr seid Ditheisten“. Die „schwerwiegende Bedeutung“ dieses Ausspruchs habe den Bruch zwischen Kallist, der damals schon Nachfolger Zephyrins in Rom war, und Hippolyt herbeigeführt. Die vorliegende Untersuchung geht zeitlich zurück in den Pontifikat des Zephyrin und seine dogmatische Erklärung bezüglich der christologischen Streitfragen (Text Denzinger-Umbert Nr. 3036). Gegen D. J. Capelle betont P., daß die Äußerung in der vorliegenden Form echt sei; gegen A. v. Harnack, daß sie nicht den extrem modalistischen Sinn habe, den dieser Forscher ihr beilegt. D.

299. Mundle, W., Das Apostelbild der Apostelgeschichte: ZNtWiss 27 (1928) 36–54. — Die „sachgemäße“ (Inhalts-)Exegese sollte methodisch der historisch-kritischen vorausgehen (36 f.); denn sie gibt die Möglichkeit, die Echtheits- und Glaubwürdigkeitsfragen zu beantworten. Gegenstand der Untersuchung ist das „Zentralproblem“ der Apg., in deren Mittelpunkt die Apostel stehen. Das Ergebnis ist folgendes: 1. Bezüglich der Zwölf: Jesus selbst hat sie ausgebildet und zur Weltmission gesandt („die Perspektive . . . der paulinischen Kirche“; 38). Sie sind die Lehrer des Christentums; abweichende Lehrauffassungen gab es nicht; die Reden sind vom Verfasser den Aposteln in den Mund gelegt (39). Sie sind die Leiter der Gemeinde (40), setzen mit unbedingter Autorität die kirchlichen Ämter ein, kontrollieren die christliche Mission. Die Idee der „apostolischen Sukzession“ beherrscht die Auffassung der Apg. (41). Vom Primat sei dagegen keine Rede; Petrus und Paulus seien lediglich „Typen des Apostels überhaupt“ (41). Grund der Autorität sind die „Beziehungen zur himmlischen Welt“, der Glanz des Wunderbaren, der göttliche Segen, übernatürliche Kräfte (42). Schließlich sind die Apostel Zeugen, im Verkünden des Wortes wie im Bekenntnis des Lebens und des Blutes (43 f.). Alles in allem: das Apostelbild des Paulus (44 f.). — 2. Paulus gilt in der Apg. als Apostel, nicht in weiterem Sinn (45), sondern den Zwölf gleichgeordnet, durch Berufung und gleich erfolgreiche Tätigkeit; auch auf ihn geht die „apostolische Sukzession“ zurück (46). Andererseits ist er und sind seine Gemeinden nicht von den Zwölf abhängig (47). Ein Mangel an Folgerichtigkeit liege darin, daß Paulus „unter dem Zwölferkreis“ stehe — der Theorie nach, tatsächlich aber sich „als Apostel durchgesetzt“ habe (48). Ähnliches gelte vom Herrenbruder Jakobus (49). Somit biete die Apg. das „Geschichtsbild des Paulinismus“ (50) und des Paulus, der nur ein Evangelium aller Apostel kennt und die Zwölf wie Paulus als Heidenapostel. Daraus erklären sich weitere Auffassungen der Apg. (Beziehung des Paulus zu den Juden u. a.). — Also steht die Apg. der geschichtlichen Wirklichkeit fern; sie vertuscht die Gegensätze und bedarf zur Richtigstellung der Paulusbriefe (53 f.). D.

300. Herbigny, M. d', *Theologica de Ecclesia*. I. De Deo universos evocante ad sui regni vitam, seu de institutione Ecclesiae primae aevi. Editio tertia. 8° (XXV u. 331 S.) Paris 1927, Beauchesne. Fr. 50.— Die Selbstanzeige in *Orientalia christiana* XI 4 (Roma 1928) 243 erklärt, daß Aufbau und Text im wesentlichen unverändert seien; die Änderungen seien vor allem formaler Art. Das ist richtig; durch den Fortfall einer vielleicht allzu weit gehenden Einteilung und Bezifferung ist das Satzbild ruhiger geworden. Aber darüber hinaus merkt man Seite für Seite die bessernde Hand (vgl. Ed. 3 praefatio, S. XXV). Der Gesamtumfang des I. Bandes ist von 280 S. auf 331 S. gewachsen; dazu kommen XXV S. Bibliographie, die in der 2. Auflage fehlte. Die *Introductio* ist erweitert; neu ist außer anderem die Ablehnung der allzu kurzen und mageren Kompendien (15 ff.). Eingehender verglichen wurden vom Referenten in *Thesis I: De expectatione iudaica* (17 ff.), und die Ausführungen über den Primat Petri (246 ff.). Es lag wohl nicht im Plane der Neuauflage, die neuere Entwicklung der

Echtheitsfrage von Matth. 16, 17 ff., wie sie z. B. in *Biblica* 4 (1923) 189 bis 200, oder von B. Bartmann (s. oben Nr. 295) und J. Geiselmann (s. oben S. 286) gezeichnet ist, darzustellen. Als letzter Bestreiter der Echtheit kommt A. v. Harnack zu Wort (1918). Da auch dessen Aufsatz über das Zeugnis der Kirchenfeinde für Petrus (Festgabe Müller, 1922) angezogen wird (266), wäre es angebracht gewesen, die Arbeit C. A. Knellers, *Altes und Neues vom Primat des hl. Petrus*, in *Katholik* 81 (1901 II) 331 ff. 443 ff. 481 ff., aufzunehmen, der ebenso auf das Zeugnis des Phlegon hinweist (336 f.) und eingehend Porphyrius behandelt (338 ff.). Über die Tragweite der These I (De Regno Dei) und ihre Bedeutung in der Gesamtaufassung des vorliegenden Traktates über die Kirche vgl. J. Simons, *Een nieuw uitgangspunt in de kerkapologie: Studiën* 60 (1928) 315—330. — Daß ein Werk solchen Reichtums und Umfangs innerhalb sieben Jahren die dritte Auflage erreichen konnte, ist ein Beweis seiner Brauchbarkeit und eine Anerkennung für den hochverdienten Verfasser und Präses des Institutum Orientalium Studiorum in Rom. D.

301. Dibelius, Martin, *Urchristentum und Kultur* (Heidelberger Universitätsreden 2). 8^o (37 S.) Heidelberg 1928, Winter. Geh. M 1.20. — Der Leser des Buches „Geschichtliche und übergeschichtliche Religion im Christentum“ (Göttingen 1925) kennt die Grundauffassung D.' Das Urchristentum ist eschatologisch bestimmt; daraus ergibt sich, daß es nicht Lehre und Gebot, sondern „eine neue Haltung zu Gott“ gebracht hat. Damit ist gegeben, daß das Christentum seinem Wesen nach kein Verhältnis zur Kultur hat (5). Daß es in der Folgezeit trotzdem den Bund mit der (hellenistischen) Weltkultur geschlossen hat, liegt in den geschichtlichen Gegebenheiten begründet. Die ersten Ansätze fallen in die Zeit der ersten anderthalb Jahrhunderte des Christentums. D. weist sie auf drei Gebieten nach: auf dem weltanschaulichen (christliche Philosophie), dem sozialen (christliche Gesellschaft), dem literarischen (christliche Literatur). Als die christliche Kultur geschaffen war, erfolgte der Entscheidungskampf zwischen Kirche und Staat. Diokletian erlag; Konstantin gelang die Lösung: die Verbindung mit der Kirche. Die Frage, wie die Kirche den Kampf siegreich bestehen konnte, findet eine befriedigende Antwort nicht in der „Weltbereitschaft“ des Christentums, nicht in seinem erhabenen Gottesbegriff, nicht in außer- und überweltlichen Ursachen (denn solche erkennt die Wissenschaft nicht an; 29), sondern darin, daß die spätantike Kultur des eigenen „Maßes“ und der eigenen „Mitte“ entbehrt und beides vom Christentum empfängt; „und das entscheidet den christlichen Sieg“ (30), weil „Mitte und Richte einer geschichtlichen Kultur nur sein kann, was in sich über alle Kultur hinausweist“ (31). D.

302. Zellinger, Johannes, *Bad und Bäder in der altchristlichen Kirche, eine Studie über Christentum und Antike*. 8^o (136 S.) München 1928, M. Hueber. M 4.50; geb. M 6.— Vor Jahren rief F. J. Dölger zur umfassenden Inangriffnahme der Untersuchung des weiten und so wenig aufgehellten Gebietes der Auseinandersetzung von Christentum und Antike auf. Hier liegt das Muster einer solchen Arbeit vor. Fast jeder Satz ist durch ein besonderes Zeugnis belegt, und doch wird keine bunte Mosaikarbeit, sondern eine sehr lesbare und befriedigende Gesamtschau geboten. Der Dogmatiker, im besondern der Sakramenttheolog, stößt im letzten Kapitel (Religiöse und abergläubische Bäder) auf eine Formel, die ihm bekannt ist: Übernahme äußerer heidnischer Gebräuche unter Ersatz des heidnischen Geistes durch den christlichen. Allein die Geltung dieser Formel ist geschichtlich noch längst nicht genügend begründet; jeder Beitrag, der ihr den verdächtigen Apriorismus nimmt, ist wertvoll. — Zu der Bemerkung über Badesitten der homerischen Zeit (3) wird man mit Nutzen O. Hoffmann, *Geschichte der griechischen Sprache* (Sammlung Götschen 111 [Berlin 1916]) 14 f. vergleichen. Prümm.

303. Bludau, Aug., Bischof von Ermland, Die Pilgerreise der Aetheria. (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums XV 1/2.) 8° (VII u. 294 S.) Paderborn 1927, Schöningh. M 20.— Der Hauptwert dieser gelehrten Studie über die „Peregrinatio Aetheriae“ liegt wohl in der eingehenden Erörterung (7—190) des gesamten Reiseberichtes nach seiner biblisch-geographischen, liturgischen und kulturgeschichtlichen Seite hin. Der hochw. Herr Verfasser beherrscht das einschlägige alte wie neue Schrifttum in hohem Maße und bietet überall reiche Anregung und Belehrung. Sein Urteil ist gemessen und wohlbegründet. Das gilt besonders auch in den strittigen Fragen nach der Persönlichkeit der Verfasserin, nach der Zeit der Wallfahrt und der Abfassung des Berichtes, die auf den letzten 100 Seiten untersucht werden. Man darf das Werk wohl als vorläufig abschließend bezeichnen.
v. Frentz.

2. Dogmatik und Dogmengeschichte

304. Hugon, Ed., O. Pr., Tractatus dogmatici ad modum commentarii in praecipuas quaestiones dogmaticas Summae Theologicae Divi Thomae Aquinatis. 3 Bde. 8° (VIII u. 858 S.; VIII u. 833 S.; VIII u. 965 S.) Ed. V. Paris 1927, Lethielleux. Je Fr. 50.— H. hat in der vorliegenden fünften Auflage seines bekannten dogmatischen Lehrbuches den Stoff aus den bisherigen fünf Bänden in drei Bücher zusammengezogen. Die einzelnen Teile enthalten jetzt folgende Traktate: Bd. I spricht „de Deo uno et trino, creatore et gubernatore, ac de angelis et de homine“. Bd. II behandelt „peccatum originale, gratia et Verbum incarnatum“. Bd. III endlich bringt die Lehre von den Sakramenten und den letzten Dingen. Große Übersichtlichkeit der Anordnung und des Druckes haben schon die früheren Auflagen ausgezeichnet. Auch für jene, die in vielen Fragen einen anderen Standpunkt einnehmen, wird das Buch sicher willkommen sein, da es die Ansichten und Beweise klar darzustellen sucht. Da es sich um ein Schulbuch handelt, werden in den Streitfragen keine wesentlichen neuen Gesichtspunkte beigebracht, so daß sich eine genauere Besprechung erübrigt.

Weisweiler.

305. Döry, L., Compendium theologiae dogmaticae specialis. gr. 8° (XI u. 528 S.) Pécs (Ungarn) 1926. Ex Typographia Josephi Taisz. M 10.— Im Vorwort gibt der Verfasser sein Ziel an: „ut quae apud alios optima inveni, in unum breviter colligerem“. Als Quelle dienten ihm besonders die Vorlesungen seiner römischen Professoren: Mattiussi, Huarte, Fr. S. Müller. Auf 520 Seiten wird der gewöhnliche Stoff der dogmatischen Theologie dargeboten, jedoch nicht die Lehre von den Tugenden und von der Sünde, die wahrscheinlich der Moraltheologie überwiesen sind. Der Verfasser hat eine glückliche Hand; er wählt das Wichtige aus und stellt es im allgemeinen klar dar. In der Gnadenlehre wird die molinistische Lehre eingehalten und die physische Vorausbestimmung als mit der Freiheit unvereinbar abgelehnt. Es ist mir nicht verständlich, wie D. die molinistische Ansicht von dem göttlichen Vorauswissen der wirklich zukünftigen freien Handlungen der Geschöpfe so darstellen kann (34): „Deus per scientiam simplicis intelligentiae omnes possibles actus liberos cognoscit. Dein per decretum voluntatis suae efficit ut homo aliquando existat in variis determinatis circumstantiis et dat illi concursum talem quo homo libere possit actum ponere. Nunc sequitur actus liber hominis. Quem actum Deus videt in ipso momento quo e voluntate egreditur.“ Die molinistische Erklärung ist doch meines Wissens eine andere. Die einige Zeilen weiter genannte „scientia media“ ist heranzuziehen. Gewiß sieht Gott zuerst in der „scientia simplicis intelligentiae“ alle möglichen freien Akte, dann aber in der „scientia media“ die unter gewissen Umständen bedingt zukünftigen Handlungen. Gott beschließt, diese Umstände herbeizuführen

oder zuzulassen. Und in diesem Beschluß sieht er den zukünftigen freien Akt als wirklich. — In dem Satz: „Vinculum matrimonii consummati unice solvitur per sic dictum ‚privilegium Paulinum‘“ (514) ist das „unice“ wohl zu viel. Es wird auch beim Beweis nicht eigens beachtet. Vgl. CIC, can. 1125. — Der Satz: „In sacramento autem paenitentiae sufficit attritio absque amore initiali“ (451) sollte wohl mit Rücksicht auf das tridentinische „diligere incipiunt“ etwas anders formuliert werden. — Als Aufgabe der dogmatischen Theologie kann nicht gut hingestellt werden: „veritates revelatas demonstrare“ (2). Besser ist, was S. 1 in dem Zitat gesagt wird: „Theologia dogmatica positiva ‚veritates in Scriptura vel Traditione formaliter sive explicitae sive implicite contentas in his revelationis fontibus vere contineri probat‘.“

Deneffe.

306. Egger, Franciscus, *Enchiridion Theologiae dogmaticae specialis, iterum edidit Dr. Alphonsus Mayer. Ed. nona. 8° (VIII u. 1220 S.) Brixinae 1928, Weger. M 12.* — Das Handbuch der Dogmatik, das der Brixener Professor und spätere Fürstbischof Egger 1887 zuerst veröffentlichte, hat Auflage über Auflage erlebt. Die dritte bis achte besorgte Professor Sachs in Regensburg. Nachdem inzwischen der Fürstbischof (17. Mai 1918) und Sachs (24. Juni 1919) verstarben, hat jetzt Professor Alf. Mayer in Brixen die neunte, 4000 Stück starke Auflage bearbeitet. Schon die große Nachfrage beweist die praktische Brauchbarkeit des Lehrbuchs. Der jetzige Herausgeber hat sich viele Mühe gegeben, durch Verwertung der wichtigeren neuesten Literatur das Buch auf der Höhe zu halten. Nur selten hat er Änderungen an der Lehre vorgenommen (zumeist in der Sakramentenlehre). Das Lehrbuch hält sich an die solide theologische Tradition der Brixener Schule, wie sie z. B. durch Fürstbischof Gasser und Franz Schmid bekannt ist, eine Richtung, die im ganzen mit jener übereinstimmt, die von der nahen Innsbrucker Fakultät vertreten wird. Mit seinen gut 1200 Seiten ist das „Handbuch“ etwas „unhandlich“. Eine Teilung in zwei oder drei Bände wäre zu empfehlen.

Lange.

307. Rade, Martin, *Glaubenslehre. Bd. I. Erstes Buch: Von Gott. 8° (XII u. 182 S.) Gotha-Stuttgart 1924, Perthes. M 4.* — *Zweites Buch: Christus (VIII u. 180 S.) Gotha 1926, Klotz. M 4.* — *Bd. II. Drittes Buch: Vom Geist (VIII u. 305 S.) Gotha 1927, Klotz. M 8.* — Auf gelehrte theologische Forschung erhebt die vorliegende „Glaubenslehre“ keinen Anspruch. Der als langjähriger Herausgeber der „Christlichen Welt“ bekannte, nunmehr 70jährige Verfasser hat erst in höherem Alter begonnen, dogmatische Vorlesungen zu halten. Die gesamte Glaubenslehre gruppiert R. um Gott, Christus und den Heiligen Geist. Als Leser wünscht er sich „Studenten, Kandidaten, Pfarrer, Lehrer, . . . aber auch Laien beiderlei Geschlechts, denen es um die Sache zu tun ist“ (II Vorwort). Ebenso sollen Katholiken, Juden und Heiden aus dem Buch ersehen können, „was wir Evangelischen heute glauben“ (I Vorwort). In der Tat dürfte es R. gelungen sein darzustellen, was in weiten Kreisen der liberal gerichteten, gebildeten Protestanten, insbesondere im Leserkreise der „Christlichen Welt“, heute an religiösen Ideen lebendig ist. Selbstverständlich nehmen aber R.s Lieblingsgedanken eine bevorzugte Stelle ein, wozu vor allem die Hervorkehrung des sozialen Momentes im Christentum gehört. Wohltuend wirkt die warme, herzliche Frömmigkeit, die das ganze Werk durchzieht; aber schmerzlich berührt die Leugnung, Umdeutung oder Verflüchtigung selbst der grundlegendsten christlichen Glaubenswahrheiten. Die Dreifaltigkeit wird mit Sabellius bloß „ökonomisch“ gefaßt (I 173). Die „reelle metaphysische Gottheit Christi“ wird abgelehnt (I 356), gleichwohl unbegreiflicher Weise ihm gegenüber eine Steigerung des Empfindens „bis zur unüberbietbaren Identifizierung mit der Gottheit selbst“ zugelassen (I 354). Luthers „Konsubstanzienlehre“ ist noch weniger annehmbar als die

katholische Lehre von der Transsubstantiation (II 105 f.). „Die Geschichte vom Sündenfall ist nicht Geschichte“ (II 172). Über das Wunder redet R. viel, ohne etwas Bestimmtes zu sagen (II § 85). „Die fromme Phantasie“ ist ihm (öfters, ex professo II § 88) geradezu ein wichtiger locus theologicus, der zu seinem Bedauern von den Dogmatikern bisher nur wenig ausgewertet wurde. „Das schöpferische Element in der Religion ist die Phantasie. Durch sie vornehmlich redet Gott zu uns. Sie ist die eigentliche Domäne des Heiligen Geistes“ (II 257). Der katholischen Lehre begegnet R. im allgemeinen rücksichtsvoll und fast wohlwollend. Leider kann er es nicht unterlassen, von „Sakramentsmagie“ und „Sakramentszauber“ zu reden (II 184). Die tridentinische Rechtfertigungslehre überrascht ihn freudig. Als „unica causa formalis“ würde er dort eher „eine menschliche Mitwirkung und Gegenleistung“ erwartet haben. Er meint, der neuere Katholizismus sei durch das Tridentinum ein anderer geworden als der mittelalterliche, dessen „Lehre und Praxis von Luther und Genossen als gottlos empfunden und verworfen“ wurde (II 191 f.). Ein Studium des mittelalterlichen Katholizismus könnte freilich R. leicht überzeugen, daß die tridentinische Lehre keinen Bruch mit der Vergangenheit bedeutet; daraus würde dann allerdings folgen, daß „Luther und Genossen“ diesen Bruch unberechtigterweise vollzogen haben. — Auf weitere Einzelheiten gehe ich nicht ein; vgl. zu Bd. I meine Besprechungen in ThRev 25 (1926) 177 ff. und 26 (1927) 198 f.

L.

308. Odenwald, Th., Protestantische Theologie. Überblick und Einführung (Sammlung Götschen Nr. 983). kl. 8^o (136 S.) Berlin 1928, De Gruyter. Geb. M 1.50. — Besondere Erwähnung verdient das zweite der fünf Kapitel, betitelt: „Die Selbstbesinnung der protestantischen Theologie in der Gegenwart“ (27—66). Es gewährt einen guten Einblick in die verschiedenen Strömungen der neuesten protestantischen Theologie Deutschlands (das Ausland bleibt unberücksichtigt), wobei besonders „das Ringen um einen andern geistigen Standort“ in seiner Auswirkung auf die Theologie hervortritt. Eine „allgemeinverständliche Einzeldarstellung“, eine „leichtverständliche Einführung“ (s. das Programm der Sammlung Götschen) wird man das kondensierte Werkchen freilich kaum nennen dürfen. Wo (verhältnismäßig selten) der Gegensatz zur katholischen Theologie und Kirche zur Sprache kommt, geschieht es in ruhiger und sachlicher Weise. Der Satz: „In der katholischen Kirche stammt kanonisches Recht und religiöse Erkenntnis in gleicher Weise aus göttlicher Offenbarung“ (126), scheint die vom katholischen Kirchenrecht scharf festgehaltene Unterscheidung des „ius divinum“ und „ius humanum“ unbeachtet zu lassen. Wohlwollende Berücksichtigung findet die Beurteilung, die der neuesten protestantischen Theologie von katholischer Seite, insbesondere von E. Przywara S. J., zuteil wurde (namentlich 84).

L.

309. Hugon, E., O. P., *Doctrina iusiurandi a Pio X praescripti de modo quo Deum esse cognosci ac demonstrari possit: DivThom(Pi) 31* (1928) 269—276. — Beachtenswert ist, was H. über die theologische Bewertung des Satzes von der Beweisbarkeit des Daseins Gottes sagt. Daß Gott mit dem Lichte der Vernunft aus den geschaffenen Dingen mit Sicherheit erkannt werden kann, ist feierlich definierter Glaubenssatz. Daß sein Dasein auch bewiesen werden kann, hat das Vatikanische Konzil nicht ausdrücklich definiert, und es wird von den Theologen vielfach nicht als „de fide“, sondern als theologisch sicher oder auch als „fidei proximum“ bezeichnet. Jetzt sagt H., Pius X. habe zwar hierüber im Antimodernisteneid keine neue Definition geben wollen, aber durch authentische Interpretation des Vatikanischen Konzils habe er erklärt, die Beweisbarkeit des Daseins Gottes sei jetzt „de fide“ zu glauben: „Noluit Pius X novam definitionem concedere [condere?], sed, authentice interpretando Con-

cilium, declaravit rem esse nunc de fide credendam“ (273). H. beruft sich auf das Wort „profiteor“, das im Eid nach den Worten „demonstrari etiam posse“ steht, sowie auf den Anfang des zweitfolgenden Satzes: „Firma pariter fide credo“. — Man kann aber auch auf den Anfang des Eides hinweisen: „Firmiter amplector ac recipio omnia et singula, quae ab inerranti Ecclesiae magisterio definita, adserta ac declarata sunt“, womit wohl gesagt wird, daß im Folgenden nicht nur eigentliche Glaubenswahrheiten vorgelegt werden. Deneffe.

310. Mazzone, J., C. M., De medio obiectivo in-quo Scientiae Divinae circa Futuribile: DivThom(Pi) 31 (1928) 231—248. — Die Frage wird sehr einfach gelöst. Weder der Molinismus hat recht mit seiner „scientia media“, noch der Bañezianismus mit seinen „decreta subiective absoluta et obiective condicionata“. Des Rätsels Lösung liegt darin, daß die bedingt zukünftigen freien Akte, die Futuribilia, nichts anderes als einfach mögliche freie Akte, absolute possibilita, sind, zu deren Erkenntnis die göttliche „scientia simplicis intelligentiae“ ausreicht. Diese Lösung wird schwerlich allgemein Beifall finden. — Dem Molinismus wird vorgeworfen, er verkehre die Ordnung der Ursachen (237 f.). Der Gedanke des Einwandes ist ungefähr dieser: Nach dem Molinismus beschließt Gott zuerst, den Menschen in jene Umstände zu versetzen, in denen der freie Akt erfolgt; dann beschließt er den freien Akt selbst; die rechte Ordnung verlangt aber, daß das Ziel vor den Mitteln gewollt werde. — Nein, auch nach dem Molinismus will Gott bei guten freien Handlungen des Geschöpfes wenigstens „voluntate affective absoluta“ (und bisweilen auch effective absoluta) zuerst die freie Handlung und dann die Versetzung des Geschöpfes in jene Umstände, in denen es diese Handlung setzen kann bzw. wird. So bleibt der notwendige „ordo intentionis“ gewahrt. D.

311. Zoepfl, Friedrich, Der Kommentar des Pseudo-Eustathius zum Hexaëmeron (Atl. Abhandlungen X 5). gr. 8^o (XII u. 59 S.) Münster i. W. 1927, Aschendorff. M 3.25. — Ein von O. Bardenhewer (III 236) ausgesprochener Wunsch, daß eine nähere Untersuchung über den unechten „Commentarius in Hexaëmeron“ versucht werden möchte, ist durch die überaus gründliche Arbeit Z.s nunmehr erfüllt. Der gelehrte Bibliothekar von Mailingen unterrichtet eingehend über die Überlieferung des Kommentars (Ausgaben und Hss.). Eine Übersicht über Inhalt, Anlage und Charakter des Werkes bringt den Nachweis, daß der alte Autor sich mehrfache Digressionen über Patriarchengeschichten u. a. erlaubt, in den Kommentar selbst abseits liegende Erörterungen eingeschlossen und sein Interesse nicht so sehr den theologischen als vielmehr naturwissenschaftlichen und historischen Fragen zugewendet hat. Sein Werk ist von grammatischer und stilistischer Fehlerhaftigkeit nicht freizusprechen. Was die Autorschaft betrifft, so kann Eustathius, „ohne Zweifel im dritten Dezennium des 4. Jahrhunderts der bedeutendste literarische Vertreter der kirchlichen Lehre im ganzen Orient“ (Bardenhewer III 233), nicht länger in Frage kommen. Die erschöpfende Quellenanalyse (18—52) zeigt gebieterisch auf einen Kompilator, der sein Material, abgesehen von der Heiligen Schrift, den Apokryphen, christlichen Autoren und außerchristlichen Schriftstellern entnommen hat. Den Hauptanteil haben Eusebius von Kaisareia, Basilius, der Physiologus, Philon und Iosephus Flavius geliefert. Als Entstehungszeit will Z. das letzte Viertel des 4. Jahrhunderts als „terminus ante quem non“ und das Ende des 5. Jahrhunderts als „terminus post quem non“ bezeichnet wissen. Der Name des Kompilators entzieht sich der Forschung. Sein Werk kommt der Textkritik des von ihm benützten Schrifttums zugute. Stiglmayr.

312. Ranft, Jos., Der Vorsehungsbegriff in seiner Bedeutung für die katholische Dogmatik (Schriftenreihe des Klerusblattes, Heft 3). 8^o (29 S.)

Eichstätt 1928, Geschäftsstelle des Klerusblattes. M 1.— Eine Antrittsvorlesung an der Würzburger Universität. Zunächst wird der aus den kirchlichen Urkunden entnommene Vorsehungsbegriff den Übertreibungen der Reformatoren (Alleinwirksamkeit, Gnadenmonismus) gegenübergestellt (1—10). Dann wird gezeigt, wie die katholische Lehre von der Vorsehung ein Schutz des rechten Gottesbegriffes ist, auf das wahre Ziel der Schöpfung hinweist, den Erlösungsplan und seine Verwirklichung sowie die Dogmen der Erbsünde und der Prädestination beleuchtet (11—24). Dementsprechend wird der Vorsehungslehre ihre Stellung innerhalb des Gesamtorganismus der Dogmatik angewiesen: Sie gehört sowohl in die Gottes- wie in die Schöpfungslehre; in ihr wurzelt die Christologie und Soteriologie; sie wird in der näheren Heilslehre (Kirche, Gnade, Sakramente) zur Lehre von der „*providentia specialis*“ und „*specialissima*“; schließlich bringt die Eschatologie den Erfolg der Vorsehung zum Ausdruck (25—29). Lange.

313. Santeler, J., Die Prädestination in den Römerbriefkommentaren des 13. Jahrhunderts: ZKathTh 52 (1928) 1—39 183—201. — Nach kurzem Überblick über einige Hauptvertreter der patristischen Exegese (3—8) wird ausgeführt: Das eigentliche Objekt der Prädestination war für die Exegeten des 13. Jahrhunderts, wie für Augustin, der ganze Komplex der Heilsgüter von der ersten Gnade bis zur Glorie einschließlich (12). Alle bedeutenden Exegeten, von denen Johann de la Rochelle, Odo Gallus, Hugo a S. Charo, Petrus von Tarentasia, Thomas von Aquin, Aegidius Romanus, Augustinus Triumphus, Alexander von Alessandria und Petrus Johannis Olivi genauer untersucht werden (15—39), beweisen aus dem Römerbrief die Gratuität der Gesamtprädestination; die meisten beachten auch das göttliche Vorherwissen um die guten Werke und lassen diese dann wenigstens eine „*condicio sine qua non*“ sein (39). Als Grund der Vorherbestimmung und Verwerfung im allgemeinen wird die reichere Offenbarung der göttlichen Eigenschaften angegeben; die Auswahl dieser bestimmten Personen vor jenen wird aber allein auf die freie Wahl Gottes zurückgeführt (184 f.). Der Gegenstand der späteren Kontroverse, die Teilprädestination zur Seligkeit, stand damals noch nicht im Vordergrund des Interesses (188). Texte jener Exegeten, die zu Gunsten der „*praedestinato ad gloriam ante praevisa merita*“ verstanden werden könnten, lassen sich leicht anders erklären (189 f.). Dagegen zeigen zahlreiche gelegentliche Äußerungen derselben Männer, „daß die Exegeten des 13. Jahrhunderts sich durchwegs zu einer von Verdiensten mitbedingten Prädestination zur Seligkeit bekennen“ (198). Aus Thomas' Römerbriefkommentar wird nur eine bezeichnende Stelle gebracht und im übrigen auf P. Mannens (*Disquisitio in doctrinam S. Thomae [Lovanii 1883]*) verwiesen, „der mit Berücksichtigung der Gesamtliteratur überzeugend beweist, daß Thomas die „*praedestinato post praevisa merita*“ gelehrt hat“ (191). Die ganze Art der Beweisführung und verschiedene ausdrückliche Erklärungen zeigen, daß jene Exegeten keinen Unterschied zwischen „*ordo intentionis*“ und „*executionis*“ im Sinne der Anhänger der vorausgehenden Prädestination zugeben (196 ff.). — Besonders dankenswert ist, daß S. in seiner fleißigen Studie so viel ungedrucktes Material heranzieht. — Einmal dürfte Augustin mißverstanden sein. *Expos. in ep. ad Rom. prop. 61* stellt er nicht „handeln können“ und „tatsächlich handeln“ in Gegensatz (7), sondern das bloße Wollen des Guten (*credere et velle*; das Glauben ist ja mit dem Glaubenwollen ohne weiteres gegeben) und das Wirken, das Vollbringen des Guten im Werke. Rein innere Akte und bloße Vorsätze bringt der Mensch aus sich zustande; aber zur Durchführung des Vorgenommenen reicht die schwache Kraft nicht, wenn Gott sie nicht durch die Liebe, die der Heilige Geist eingießt, stärkt. So die damalige semipelagianische Meinung Augustins. Die neueren Theologen tragen viel zu leicht die Unterscheidung „handeln können“ und „handeln“ in Augustin hinein, wo er daran gar nicht denkt. L.

314. Schmaus, Michael, Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus (Münsterische Beiträge zur Theologie, hrsg. von F. Diekamp u. R. Stapper. Heft 11). gr. 8° (XXVI u. 431 S.) Münster i. W. 1927, Aschendorff. M 17.25. — Auf Grund eingehendster Quellenstudien und unter Berücksichtigung der gesamten einschlägigen Literatur entwickelt Sch. die augustiniſche Erklärung des Trinitätsdogmas mit Hilfe der Psychologie. Weil wir hoffen, in andern Zusammenhang auf diese Frage zurückzukommen, wolle man uns nicht verübeln, daß in dieser kurzen Anzeige des wertvollen Buches besonders die Punkte hervorgehoben werden, in denen wir glauben, dem Verfasser nicht völlig beipflichten zu können. — Einleitend bietet Sch. eine gründliche Untersuchung der historischen Voraussetzungen dieser Trinitätslehre. Ob man aber mit Recht sagen kann, die psychologische Trinitätsklärung des hl. Augustinus sei von den früheren Kirchenvätern nicht vorbereitet worden? Man muß wohl unterscheiden zwischen der Substanz der Lehre, daß die zwei göttlichen Prozedionen mit dem göttlichen Erkennen und Lieben zusammenhängen, und dem „Wie“ dieses Zusammenhanges. Die Substanz findet sich schon bei den früheren Kirchenvätern. Die von Sch. angeführten Texte, besonders des hl. Athanasius, lassen sich ungezwungen nicht gut anders erklären. Mit Recht beruft sich der hl. Augustinus auch auf die Heilige Schrift. Das „Wie“ seiner Erklärung ist freilich originell und entstammt seiner tiefen Seelenkenntnis und unvergleichlich feinsinnigen spekulativen Begabung. — Bezüglich der theologischen Trinitätsklärung hebt Sch. mit Recht hervor, daß es das Hauptverdienst des hl. Augustinus ist, den Relationsbegriff scharf herausgearbeitet zu haben. Diesen augustiniſchen Relationsbegriff im Sinne des Duns Scotus zu erklären, scheint uns jedoch nicht hinreichend begründet. Longpré (La philosophie du B. Duns Scot [Paris 1924] 240 ff.), auf den sich Sch. beruft (141), hat unseres Erachtens nicht den Beweis erbracht, daß die „*distinctio formalis*“ bereits vor Scotus vertreten worden sei. Es handelt sich hier, wie bereits Lynceus gezeigt hat (vgl. Schol 1 [1926] 190 213), um die „*distinctio virtualis intrinseca*“, die freilich auch eine objektive, nicht subjektive Unterscheidung ist, aber der „*distinctio formalis*“ nicht gleichgesetzt werden kann. Longpré hat dies bei seiner stark polemischen Einstellung nicht beachtet. Aber nicht einmal diese „*distinctio virtualis intrinseca*“ scheint Augustinus zwischen den göttlichen Personen und dem göttlichen Wesen anzunehmen. Sowohl seine Lehre von der absoluten Einfachheit Gottes, wie besonders seine Texte über die göttlichen Relationen, auch die von Scotus und Sch. angeführten, lassen schwerlich eine andere Erklärung der Relationen zu als die vom hl. Thomas gegebene, wie sie Billot in seinen klassischen Darlegungen klar entwickelt (De Deo Uno et Trino³ [Romae 1897] 371 ff.). Nur bezüglich des Verhältnisses der Relation zur Subsistenz besteht ein Unterschied zwischen Thomas und Augustinus. — Was die psychologische Trinitätsklärung selbst anbelangt, so dürften vielleicht deren tiefe, innere Zusammenhänge noch etwas einheitlicher und schärfer herausgearbeitet werden. Es ist z. B. nicht recht ersichtlich, wie nach S. 272 ff. die Seelenkräfte (*memoria*, *intelligentia*, *voluntas*) die Seele selbst sein, nach S. 404 ff. aber dem Geiste inhärieren sollen, der ihnen gegenübersteht wie eine Substanz den Akzidentien. Dann würde sich wohl auch eine günstigere Beurteilung Gangauſ (Des hl. Augustinus spekulative Lehre von Gott dem Dreieinigem [Augsburg 1865]) ergeben, der noch nicht in allem überholt ist. — Nochmals sei hervorgehoben: das Werk, das Sch. uns geschenkt hat, ist eine überaus gründliche, quellenmäßige Untersuchung der in verschiedenster Hinsicht so bedeutungsvollen psychologischen Trinitätslehre des hl. Augustinus. Die Augustinusforscher, wie auch alle, die aus dem tiefen Reichtum augustiniſcher Psychologie, Philosophie und Theologie schöpfen wollen, werden nicht achtlos daran vorübergehen können. Sladeczek.

315. Prestige, L. Περὶχώρῳ and περὶχώρησις in the Fathers: *JTh Stud* 29 (1928) 242—252. — Der Artikel behandelt ungefähr denselben Gegenstand wie der erste Teil meines Aufsatzes: „Perichoresis, circum-cessio, circuminsessio (*ZKathTh* 47 [1923] 497—532). Beide Arbeiten ergänzen sich. Die Feststellungen, daß das Wort nur bei wenigen Vätern vorkommt (extremely rare until John of Damascus; 242), sowie daß Johannes Damascenus der erste ist, der es auf die drei Personen der allerheiligsten Dreifaltigkeit anwendet, sind beiden Arbeiten gemeinsam. Der Verfasser, der übrigens die deutsche Arbeit nicht berücksichtigt, zeigt den Zusammenhang zwischen Joh. Damascenus und Maximus Confessor, aus dem er auch eine Stelle beibringt, in der das Wort „perichoresis“ auf die zwei Naturen Christi angewandt wird (MG 91, 345 D). P. meint, Joh. Damascenus habe den Sinn des Wortes bei Maximus Confessor mißverstanden, indem er annehme, das Wort bedeute Durchdringung (244); er habe überhaupt keine glückliche Hand in der christologischen Verwendung des Wortes gehabt (245); der natürliche und eigentliche christologische Sinn sei „reciproca-tion“ (247). Dem braucht man nicht in allem beizustimmen. Ich suchte die Bedeutung „Durchdringung“ sprachlich zu rechtfertigen (a. a. O. 503) und zeigte, daß das Wort in der Christologie des Damascenus nicht gleichbedeutend ist mit hypostatischer Vereinigung, wohl aber dieselbe einschließt. Deneffe.

316. Schott, Erdmann, *Fleisch und Geist nach Luthers Lehre unter besonderer Berücksichtigung des Begriffs „totus homo“*. 8^o (IV u. 95 S.) Leipzig 1928, Deichert. *M* 3.50. — Das Problem lautet: Wie kann nach Luther dasselbe Ich die Gegensätze Fleisch und Geist in sich vereinen? (3) Um die Lösung anzubahnen, werden die Begriffe Fleisch und Geist zunächst in der Sittlichkeit (6—20), dann in der Religion oder Frömmigkeit (20—50) untersucht. Das Fleisch bleibt beim „sentire“ stehen, der Geist geht durch das „credere“ darüber hinaus (8 f.). Dann wird das Problem selbst, „zwei ganze Menschen und ein ganzer Mensch“, in Angriff genommen (50—72). Hierbei will Sch. freilich bewußt über Luther hinausgehen, ohne aber dessen Denken Gewalt anzutun (50 f.). Vom psychologischen Ich-Begriff, der die Bewußtseinseinheit vor und nach der Rechtfertigung enthält (52 f.), ist der theologische, „geistliche“ Ich-Begriff zu unterscheiden (58 f.), der erst die volle Wirklichkeit in dem göttlichen Urteilsspruch: „ein Sünder zwar, aber begnadigt“ zeigt. Sein doppelter Inhalt ist die Grundlage für die Verdoppelung, die Spaltung des Ich (65 f.). Während der fleischliche Mensch ein eindeutiges Ich hat, ist der Glaubende ein doppelter Mensch, ein „außerhalb seiner selbst Stehender“ (68), „Ich und doch wieder nicht ich“ (70), so jedoch, daß der eine schon vom andern überwunden ist im Glauben und in der Hoffnung, daß auch für ihn das Ich wieder eindeutig werden wird (71 f.). Ein Anhang (73—95) handelt von der Rechtfertigung und „Gerechtmachung“ nebst verwandten Fragen, insbesondere von der Rechtfertigungs- und Erwählungsgewißheit. Letztere lehne Luther ab; er wolle für den Christen die rechte Mitte zwischen Sicherheit und Verzweiflung (78), eine Verbindung von Furcht und Vertrauen (80). Holl wird vorgeworfen, daß er den Schwerpunkt in Luthers Theologie verschiebe (84) und den Begriff der Rechtfertigung zu Gunsten des Begriffs der „Gerechtmachung“ entleere (92). Lange.

317. Hugon, E., *De gratia primi hominis: Angel* 4 (1927) 361—381. — In scholastischer Form werden die Thesen behandelt: 1. Die Stammeltern besaßen die heiligmachende Gnade als ungeschuldete Gabe (de fide). 2. Sie wurden im Gnadenstande geschaffen (doctrina hodie certa). 3. Die heiligmachende Gnade war bei ihnen nicht bloß Wurzel und Quelle, sondern auch Formalursache aller Gaben der Urgerechtigkeit (sententia thomistica). — Die den beiden ersten Thesen ohne Einschränkung gegebene Qualifikation

läßt sich bezweifeln. Zu 1: Hat Eusebius Amort hier eine Häresie gelehrt? Zu 2: Die neueren Theologen stimmen wohl nur darin überein, diese These als die wahrscheinlichere vorzuziehen; dadurch wird sie noch nicht theologisch gewiß. Unter 3 nimmt H. Stellung zu der in den letzten Jahren von so vielen (z. B. Bittremieux, Michel, Kors, Garrigou-Lagrange) erörterten Streitfrage. Da scheint er mir recht zu haben und die Meinung des hl. Thomas richtig wiederzugeben. Aber ich würde nicht sagen: „*gratiam sanctificantem . . . fuisse . . . causam formalem omnium donorum, quae nomine iustitiae originalis veniunt*“ (371). Kann etwas wesenhaft Übernatürliches Formalursache auch für wesenhaft Natürliches sein? Und warum fehlen in der erlösten Natur manche dieser Gaben, obwohl ihre Formalursache vorhanden wäre? Solche Schwierigkeiten scheint man sich mit jener Behauptung unnötigerweise aufzuladen. L.

318. Freundorfer, Joseph, Erbsünde und Erbtod beim Apostel Paulus. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung über Römerbrief 5, 12—21 (Ntl. Abhandlungen, Bd. 13, Heft 1/2). gr. 8° (XIX u. 268 S.) Münster i. W. 1927, Aschendorff. M 10.80. — Die überaus fleißige, recht übersichtliche und angenehm lesbare Untersuchung stellt zunächst (1—104) fest, daß das Judentum (A. T., Apokryphen, Talmud) nur einen Erbtod, keine eigentliche Erbsünde gekannt habe. Der „*Jeser hara*“ der Rabbinen sei weder Sünde noch Folge der Adamsünde (101 f.). Sodann wird eingehend über die Geschichte der Auslegung von Röm. 5, 12 ff. gehandelt. Für die griechischen Väter (105—129) ist das Ergebnis recht negativ: Die meisten verstehen die Schlußworte des V. 12 von persönlichen Sünden, lassen so die Ursünde nur vermitteltst persönlicher Sünden den Erbtod verursachen; viele reden aber auch von einer durch Adams Fall in den Nachkommen bewirkten ethischen $\phi\theta\omicron\rho\alpha$, die jedoch nicht als eigentliche Sünde gefaßt wird. Chrysostomus, Damascenus und Theophylakt nehmen eine direkte Kausalität zwischen Ursünde und Erbtod an, deuten aber das $\eta\mu\alpha\rho\nu$ von V. 12 und das $\acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\omega\lambda\omicron\iota$ von V. 19 gewaltsam um, so daß auch sie beim Erbtode stehen bleiben. Nur Irenäus hat die Idee einer wirklichen Erbsünde dem Apostel entnommen (107 bis 110). Von Origenes stammt der Ausdruck, daß bei der ersten Sünde alle Nachkommen „in lumbis Adae“ waren (113). Die Lateiner (129—156), besonders Tertullian, Cyprian, Ambrosius, Ambrosiaster, erklären die Verse deutlich von einer wahren Erbsünde. Durch Augustin wird die falsche relativische Deutung des Ambrosiaster (in quo = in Adam) zum Gemeingut aller lateinischen Erklärer bis Erasmus. Die konjunkional-kausale Auffassung des $\acute{\epsilon}\rho' \psi$ drang seit Erasmus unter den katholischen Exegeten und Dogmatikern (156—177) zunächst nur sehr langsam vor, bis sie im 19. Jahrhundert die fast allgemeine wurde. Besonders dankenswert ist die übersichtliche Gruppierung der protestantischen Erklärer nach fünf Haupttypen (177—214), von denen nur noch einer, die „kollektivistische“ Erklärung, bei Paulus eine Erbsünde findet. Das letzte Kapitel (214—264) bringt positiv die Exegese des Verfassers. Ohne sich den Schwierigkeiten des Textes zu verschließen (die von manchen Dogmatikern übersehen zu werden scheinen), weiß F. doch den überzeugenden Nachweis zu erbringen, daß man dem Gedanken des Apostels nicht anders gerecht werden kann, als wenn man die Worte $\acute{\epsilon}\rho' \psi$ πάντες $\eta\mu\alpha\rho\nu$ in dem Sinne versteht: „weil dereinst in der Adamsünde alle insgesamt gesündigt hatten“. Auch in fast allen Einzelheiten der Erklärung wird man gern dem Verfasser recht geben. — Warum wird bei den Griechen Clemens Alexandrinus ganz ausgelassen, über dessen Erbsündenlehre doch Th. Rütger (Freiburg 1922) eingehend gehandelt hat? — Zu S. 175: S. Harent ist kein „Exeget englischer Zunge“, sondern ein französischer Dogmatiker S. J. — S. 176: L. Janssens (nicht Janssen); ebd. Anm. 13: Vor allem auch L. Billot, De personali et originali peccato (Prati 1910) 152 f. — Zu S. 250: Auch 1 Mos.

9, 6 enthält ein Gottesgebot mit Todessanktion (das aber selbstverständlich die Allgemeinheit des Todes nicht erklären kann). L.

319. Bover, J., *Exsistentia peccati originalis ex Rom. 5, 15—21 demonstrata: AnalSacraTarrac 4 (1928) 117—120.* — Mit Beiseitelassung der Verse Röm. 5, 12—14 werden die Beweismomente für die Erbsünde aus den folgenden Versen 15—21 erhoben und in dem Satze zusammengefaßt: „Ex uno, per unum, unius delicto, per unius delictum, per inobedientiam unius hominis, — omnes homines, quam multi sunt, constituti sunt peccatores, iudicati, condemnati, mortui sunt. Sic et peccatum regnat in morte, et mors ipsa regnat unius delicto per unum“ (118). Daraus werden dann zwei scholastische Argumente gemacht. L.

320. Dalmau, J. M., *La doctrina del pecat original en Sant Pacià: AnalSacraTarrac 4 (1928) 203—210.* — D. untersucht die bisher fast unbeachtet geliebene Erbsündenlehre Pacians. Im „Sermo de Baptismo“ (ML 13, 1089—1093) sind die Hauptthesen des katholischen Dogmas (eine wahre von Adam herrührende und durch Zeugung übertragene Sünde in allen Menschen) „mit lapidarischer Schärfe“ ausgedrückt, und das vor Augustin und dem pelagianischen Streit (206). Den Tod, von dem Paulus redet, erklärt Pacian als den ewigen Tod. In dem Traktat „De similitudine carnis peccati“, den Morin veröffentlichte und mit Sicherheit Pacian zuwies (RevBénédict 29 [1912] 1—28; *Anecdota Maredsolana, 2^{me} série I* [Paris 1913] 80—150), spricht Pacian von den Beschwerden des Lebens als Folgen der Erbsünde. D. stimmt dem Urteil Morins (a. a. O. 88) zu: „Personne peut-être, avant S. Augustin, ne s'est exprimé sur ce sujet avec plus de force et de clarté“. Pacian sei in der Dogmengeschichte der Erbsünde an die Seite des Ambrosius, des Ambrosiaster und anderer Zeitgenossen zu stellen. Augustin habe ihn nicht gekannt; sonst hätte er ihn *Contra Iulianum* 2, 10, 33 f. sicher mitaufgeführt (210). L.

321. Legewie, Bernhard, *S. Aurelius Augustinus über die Erbsünde (Sammlung: Sexualpsychologie. Dokumente zur Geschichte der Sexualität, Bd. III) 8^o (97 S.) Lörrach 1928, Umbach. M 2.* — Von Erbsündenlehre ist nur ganz wenig im 4. und 5. Kapitel die Rede. Alles übrige wäre eher „Sexualethik Augustins“ zu nennen. Eine Blütenlese aus den Schriften des Kirchenlehrers wird geboten. Aber dem Übersetzer hat Augustins Latein offensichtlich Schwierigkeiten gemacht. S. 41 Z. 12 müßte es „fehlerhaft“ heißen statt „lasterhaft“. S. 89: „Audi breviter“ heißt nicht: „Ich hörte vor kurzem“ (was hier auch ganz sinnlos ist), sondern: „Höre in Kürze“. S. 96: „Germana“ ist einfachhin „leibliche Schwester“, nicht „Zwillingschwester“. Auch der Gedanke Augustins wurde öfters nicht recht erfaßt, wie die den Abschnitten vorausgeschickten kurzen Inhaltsangaben zeigen. Natürlich kann keine Rede davon sein, daß Augustin gelehrt habe: „Die völlige Enthaltensamkeit . . . ist notwendig für die Seligkeit“ (35). — Niemand wird dem Verfasser, einem Nervenarzt, einen Vorwurf daraus machen, daß er auf theologischem Gebiet wenig zu Hause ist; aber er hätte sich in der Einleitung (5—13) nicht so kühn auf dasselbe vorwagen sollen. Das Wort von der „ursprünglich zu allem Bösen unfähigen menschlichen Natur“ (6) klingt seltsam, und es finden sich Redewendungen, die sich mit der katholischen Lehre von der Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift (7) oder mit den Definitionen des Tridentinums (9) nur schwer in Einklang bringen lassen. L.

322. Bukowski, A., S. J., *Die russisch-orthodoxe Lehre von der Erbsünde in ihrem Verhältnis zur römisch-katholischen Lehre (Ex Oriente. Hrg. von Dr. L. Berg. gr. 8^o [XVI u. 427 S.] Mainz 1927, M. Grünewald-Verlag. M 14.* — S. 315—322). — Russen und Katholiken stimmen in der Erbsündenlehre vollkommen überein. Das wurde auch bis vor kurzem von allen Orientalen anerkannt, während man sich gegen verschiedene Versuche, die protestantische Erbsündenlehre in die orthodoxe Kirche einzuführen, aufs entschiedenste zur Wehr setzte. Da erhob Silvester Male-

wanski 1898 gegen die katholische Kirche den Vorwurf, sie habe die altchristliche Erbsündenlehre semipelagianisch abgeschwächt. Kritiklos wurde seine Anklage bald von sämtlichen russischen Lehrbüchern der polemischen Theologie, ja auch von der positiven Dogmatik wiederholt und sogar in offizielle Verzeichnisse der „Abweichungen der römischen Kirche“ aufgenommen. Und doch beruht sie nur auf einem Mißverständnis. Malewanski hatte bei den katholischen Theologen den Unterschied zwischen dem tatsächlichen Zustand der ursprünglichen Gerechtigkeit und dem bloß möglichen reinen Naturzustand unbeachtet gelassen. Neuestens, besonders seit P. Swjetlow (1910) dringt denn auch in der russischen Kirche wieder die Überzeugung durch, daß ihre Auffassung vom Wesen und von den Folgen der Erbsünde von der römisch-katholischen Lehre nicht abweicht. L.

323. Taille, M. de la, *Actuation créée par Acte incréé*: RechScRel 17 (1928) 253—268. — Der Verfasser stellt zuerst metaphysische Grundsätze auf: Aktuierung besagt nicht notwendig Informierung, ist vielmehr die Mitteilung des Aktes an die Potenz bzw. die Rezeption des Aktes in der Potenz. Als Vervollkommnung der Potenz durch den Akt ist die Aktuierung also eine Veränderung, Verbesserung, nicht des Aktes, sondern der Potenz. Sie ist eine Informierung, wenn der Akt (Form) von der Potenz (Stoff) irgendwie abhängt. In der natürlichen Ordnung ist jede Aktuierung Information, aber nicht in der übernatürlichen. In dieser einigt sich der ungeschaffene Akt mit der geschaffenen Potenz, ohne irgendwie von etwas Geschöpflichem abhängig zu werden. Auch in diesem Falle hat man Vervollkommnung der Potenz durch den Akt, Veränderung der Potenz. Diese Veränderung ist etwas, aber ganz gewiß ist sie nicht das ungeschaffene Sein. Ebenso wenig ist sie die geschaffene Potenz, die als Subjekt von ihr informiert wird. Sie ist etwas Geschaffenes in der Potenz, eine eingegossene Anpassung (*adaptation infuse*) der Potenz an den Akt. Sie kann also bestimmt werden als: „*actuation créée par Acte incréé*“. — Diese Grundsätze werden jetzt zur Erklärung der „*visio beatifica*“ und der hypostatischen Union verwendet (die Erklärung der Einigung mit Gott durch die heiligmachende Gnade übergehen wir der Kürze halber). In der Gottesschau kommt zwischen der geschaffenen Erkenntniskraft und der ungeschaffenen Spezies eine unmittelbare Vereinigung zustande. Die subsistierende Wahrheit Gott aktuiert eine geschaffene Potenz, die Erkenntniskraft. Ferner ergibt sich eine geschaffene Anpassung des Verstandes an den ungeschaffenen Akt. Diese Anpassung oder Disposition ist das Glorienlicht: „*Cela [das lumen gloriae] constitue le fait de l'union dans toute sa nouveauté*“ (258). „*Elle constitue la mutation de la puissance en cause, et son union respective à l'acte subsistant*“ (259). Der Beweis wird aus C. gent. 3, 53 geführt: „*Il n'y a pas d'erreur possible sur la pensée de S. Thomas*“ (257). — Ebenso wird die hypostatische Union erklärt: Auch da besteht Mitteilung des persönlichen Seinsaktes des Logos an die Menschheit, somit geschaffene Aktuierung durch den ungeschaffenen Akt. Die geschaffene Aktuierung ist aber in diesem Falle keine akzidentelle Disposition, sondern „*une adaptation et habilitation substantielle au Verbe*“. Außer der Beziehung zum Dreieinigen Gott als Wirkursache hat sie eine ganz spezielle Beziehung zum Logos: die Beziehung der Aktuierung zum subsistierenden Akt. — Zu diesen interessanten und scharfsinnigen Ausführungen möchte ich doch ein Zweifaches bemerken. Es bleibt mir sehr zweifelhaft, ob nach der Meinung des hl. Thomas das Glorienlicht die Union mit der ungeschaffenen Spezies konstituiert. Nur eine disponierende Rolle kommt dem „*lumen gloriae*“ zu, insofern es den Verstand erhebt und zur Einigung mit der göttlichen Spezies „*proxime*“ befähigt, welche Union freilich naturnotwendig folgt. Vgl. De verit. q. 8, a. 3; S. theol. 1, q. 12, a. 5, coll. a. 2. Aus C. gent. 3, 53 kann meines Erachtens nichts anderes geschlossen werden, besonders wenn man auch c. 51 heranzieht. — Zweitens: Daß jede

Aktuierung wesentlich in einer Verbesserung, Veränderung der Potenz besteht, scheint mir nicht einwandfrei bewiesen. Gerade die Aktuierung des Intellekts durch die Spezies besagt formell keine Veränderung der Potenz, wodurch sie „in ordine entitativo“ verändert würde. Vgl. C. gent 3, 51, wo Thomas, wie gewöhnlich, ganz formell spricht: „Species autem intelligibilis unita intellectui, non constituit aliquam naturam [tertiam].“ Das Beweisverfahren des Verfassers erinnert stark an jenes, wodurch z. B. Suarez und die Salmanticenses den „modus unionis“ bei der hypostatischen Union zu beweisen suchen. Die Widerlegung, die dort gegeben zu werden pflegt, scheint mir auch hier noch immer genügend.

Tummers.

324. Rivière, J., Le Dogme de la Rédemption chez Saint Augustin. 8° (115 S.) Paris 1928, Gabalda. Fr 10.— Das Buch ist ein Neudruck der Artikel, die R. in RevScRel in den beiden letzten Jahren hat erscheinen lassen. Es nimmt ablehnend Stellung zu einer im Jahre 1922 in der „Revue d'histoire et de littérature religieuses“ unter dem Namen „Gallerand“ (pseudonym?) veröffentlichten Abhandlung über den gleichen Gegenstand. Dort war die Erlösungslehre Augustins also gekennzeichnet: „En somme, rachat du genre humain au diable au moyen d'une rançon qui est la nature humaine du Christ, mais rachat d'où résulte la destruction de l'empire du diable, telle est la rédemption pour Augustin“ (2). Nach längerer Erörterung der Texte stellt R. mit Portalié (Augustin, Dict. de Théol. cath. I 2371) fest: Der Teufel hatte keinerlei Recht auf uns. Was man so nennt, ist bloß die von Gott ihm gegebene Erlaubnis, die Sünder zu strafen; er war Henker, nicht Herr (22). Das Endergebnis ist: Die Eigenart Augustins in der Erlösungstheologie besteht darin, wenigstens stillschweigend die pseudojuridische Lösegeldtheorie endgültig verdrängt zu haben, um sie durch die Lehre vom Mißbrauch der Gewalt zu ersetzen, wovon vor ihm höchstens die Anfangsgründe existierten (89). Leise Anklänge an diese von Anselm entschieden abgelehnte Auffassung finden sich bei Thomas, S. th. 3, q. 46, a. 3 ad 3; q. 49, a. 2. Der Anhang bietet einen willkommenen Exkurs über die Lehre vom Kaufvertrag mit dem Teufel bei den früheren Vätern. — Dem Verfasser gebührt für seine gediegene Untersuchung aufrichtiger Dank.

T.

325. Castelain, D., C. SS. R., De cultu Eucharistici Cordis Jesu. 8° (XVII u. 358 S.) Paris 1928, Beauchesne. — Das Buch unterrichtet vortrefflich über die im Titel genannte Andacht. Der Untertitel: „Historia, doctrina, documenta“ weist auf den reichen Inhalt hin. Es handelt sich nicht um die Herz-Jesu-Andacht einfachhin, sondern um eine bestimmte Art, vielleicht besser gesagt einen vorzüglichen integrierenden Teil dieser Andacht. Als Gegenstand der Andacht zum eucharistischen Herzen Jesu wird bald das Herz Jesu, insofern es in der heiligen Eucharistie gegenwärtig ist (14), bald und vor allem der Liebesakt, wodurch das Herz des Heilandes die heilige Eucharistie wollte und will, bald beides (58) bezeichnet. Die Anfänge der Andacht finden sich im Jahre 1854: „Ineunte anno 1854 primum locuti sunt de Corde Eucharistico“ (5). In demselben Jahre verlieh der Bischof von St. Claude in Frankreich einen Ablass für ein Gebet zum eucharistischen Herzen Jesu. 1868 gewährte Pius IX. einen Ablass für ein entsprechendes Stoßgebet. Ein Dekret des heiligen Offiziums vom 27. Mai 1891, das ein bestimmtes Bild des eucharistischen Herzens nicht gutheißen wollte, gab einigen Personen Anlaß, die Andacht selbst anzugehen. Jedoch sprach sich die kirchliche Autorität für sie aus. Leo XIII. errichtete 1903 in der Kirche zum hl. Joachim in Rom die Erzbruderschaft vom eucharistischen Herzen Jesu und übertrug ihre Leitung den Redemptoristen. Benedikt XV. gewährte Offizium und Messe im Jahre 1921. In Deutschland scheint die Andacht wenig bekannt zu sein. Einen Einblick in die Verbreitung gibt (302) die Angabe über die von 1854 bis 1903 errichteten Bruderschaften: Frankreich 53, Italien 22, England 8, Belgien 2, Deutschland 1. — In der

6. Brevierlektion des allgemeinen Herz-Jesu-Festes ist auch der Liebesakt Christi bei der Einsetzung der Eucharistie als besonderer Gegenstand der Verehrung genannt. Deneffe.

326. Xiberta, B. M., O. Carm., Joan Baconthorp i el dogma de la Immaculada Concepció de Maria: Estud Franc (Barcelona) 40 (1928) 89—111. — Der Karmelit John Baconthorp, der Doctor resolutus, hat eine merkwürdige Wandlung in seiner Stellung zur Lehre von der Unbefleckten Empfängnis durchgemacht. Im 2. und 3. Buch seines Sentenzenkommentars (1320—1325) bekämpft er sie (2, propos. 30; 3, dist. 3, q. 2); die von Scotus und Aureolus vorgebrachten Gründe sucht er zu entkräften. Die Einführung des Festes der Unbefleckten Empfängnis Mariä durch das Provinzialkonzil von Canterbury 1328, sein Bekanntwerden mit der Schrift von Eadmer, De conceptione B. Mariae V., die er als Werk des hl. Anselm ansah, veranlaßten einen Umschwung. In seinem 3. „Quodlibetum“ (1330) sagt er in der q. 12, Maria habe als Tochter Adams die Erbünde gehabt, aber als vorausbestimmte Mutter Gottes sie nicht gehabt. Den hier liegenden Widerspruch scheint er damals nicht empfunden zu haben. Im 4. Buch seines Sentenzenkommentars (um 1340) verteidigt er die Unbefleckte Empfängnis (dist. 2, q. 3). Zur Begründung zieht er außer Gen. 3, 15 auch Röm. 1, 3 4 und Is. 11, 1 2 in Verbindung mit Luk. 1, 31 heran. Das Fest verteidigt er Quodlib. 3, q. 13 und In 4 Sent., dist. 2, q. 4. Es gelang dem Verfasser, in einer Handschrift, Cambridge, Trinity College, Ms. 348 einen kurzen Traktat Baconthorps über die Unbefleckte Empfängnis zu finden, der ungefähr den Standpunkt des Quodlib. 3 einhält. D.

327. Paulus, N., Suarez über die Definierbarkeit der leiblichen Himmelfahrt Mariä: ZKathTh 52 (1928) 241—244. — P. kommt noch einmal auf die Stellung des Suarez zur theologischen Bewertung der Lehre von der Himmelfahrt Mariä zurück und betont, daß Suarez dieses Geheimnis zu denjenigen zählt, die von der Kirche als Dogma definiert werden könnten. „Dies wird nun auch von Ernst anerkannt“ (243). Und so will P. seine freundschaftliche Kontroverse mit Ernst in Frieden beschließen (244). D.

328. Klausner, Th., Ein vollständiges Evangelienverzeichnis der römischen Kirche aus dem 7. Jahrhundert, erhalten im Cod. Vat. Pal. lat. 46: RömQschr 35 (1927) 113—134. — Das Verzeichnis enthält für den Monat August auch folgende Eintragung: „D. XV mens. ag. solemniascae. Mariae“, ein neues Zeugnis dafür, daß das Fest Mariä Himmelfahrt in Rom im 7. Jahrhundert gefeiert wurde. Bemerkenswert ist die Bezeichnung des Festes als „solemnias“, während das sehr ähnliche Evangelienverzeichnis einer Würzburger Hs., hrsg. von Morin, RevBénéd 28 (1911) 196 ff., an dieser Stelle „nt. scae. mariae“, d. h. natalis, hat. D.

329. Bover, J. M., Universalis B. Mariae V. mediatio in scriptis Iohannis Gerson: Greg 9 (1928) 242—268. — Der unermüdliche Durchforscher der Traditionszeugnisse für die allgemeine Gnadenvermittlung Mariä legt hier die aus Joh. Gerson († 1419) gewonnene reiche Ausbeute vor. Der Kanzler der Pariser Universität lehrt die allgemeine Vermittlung der Gnaden durch Maria. Maria ist „Mediatrix nostra, nostra Imperatrix, per cuius manus Deus ordinavit dare ea, quae dat humanae creaturae“ (247). Er bringt das schon bei Albert dem Gr. vorkommende Bild, daß Maria der Hals sei, der das Haupt Christus mit der Kirche verbindet (248). Von Maria gilt: „per cuius manus (teste Bernardo) datur nobis quiddam datur“ (248). Er nennt Maria „perditorum reparatricem“ (258). Sie hat Christum auf dem Altar ihres Herzens geopfert (257), sie hat priesterlichen Charakter, nicht „formaliter“, aber „eminentius“ (259), sie ist „Clavigera cellariorum Regis pacifici“ (267). D.

330. Bover, J. M., De Joseph S. Ephraem Syri Testimonia: EphThLov 5 (1928) 221—225. — B. ergänzt seine frühere Schrift: „De cultu S. Iosephi

amplificando, Barcinone 1926 (vgl. Schol 2 [1927] 295 n. 199) durch einige Texte aus dem hl. Ephräm, die die einzigartige Vaterschaft, die königliche, auf Christus überzuleitende Würde und die besondere Verehrungswürdigkeit des hl. Joseph dartun: „Iosephum nemo digne laudare poterit“ (224). D.

331. Garrigou-Lagrange, R., *De praestantia Sancti Ioseph inter omnes Sanctos*: Angel 5 (1928) 195—212. — Seit fünf Jahrhunderten wird die Lehre, daß der hl. Joseph unter allen Heiligen nächst Maria die größte Heiligkeit besitzt, mit wachsender Klarheit in der Kirche ausgesprochen. G.-L. will die Grundlagen darlegen, auf denen diese Lehre beruht, und er findet sie mit Recht einerseits in dem Satze, daß eine unmittelbar von Gott zu einer göttlichen Aufgabe übertragene Sendung einen entsprechenden Grad von Heiligkeit verlangt; andererseits in der Tatsache, daß eben der hl. Joseph wegen seiner Beziehung zur Ordnung der hypostatischen Union, die über die Gnadenordnung hinaus liegt, eine höhere göttliche Sendung unmittelbar von Gott hatte als irgend ein anderer Heiliger, sei er Patriarch, Prophet, Vorläufer, Apostel. Der hl. Joseph ist jener Kleinste im Himmelreich, der der Größte von allen ist. Seine Sendung gehört zur Ordnung der hypostatischen Union „extrinsece nempe, moraliter et mediate“ (202). Verschiedentlich wird auf G. Sinibaldi, *la Grandezza di San Giuseppe* (Roma 1927) verwiesen. D.

332. Muncunill, Ioannes, S. J., *Tractatus de Gratia Christi*, gr. 8^o (XVI u. 629 S.) Barcinone 1927, *Typis Librariae Religiosae* (in Via Aviñó 20). *Pes. 12.—*; *Lw. Pes. 16.—* Der jüngst verstorbene Verfasser hat eine Reihe dogmatischer und fundamentaltheologischer Traktate veröffentlicht. Das vorliegende Lehrbuch, wie alle Werke M.s in klarer, bestimmter Sprache abgefaßt, wird ohne Zweifel für den Zweck, dem es dienen soll, ziemlich brauchbar sein. Den Anspruch, eine Bereicherung und Förderung der theologischen Wissenschaft zu bedeuten, scheint es nicht zu erheben. Bei einer etwaigen Neuauflage wäre aber doch zu berücksichtigen, daß gerade auch auf dem Gebiete der Gnadenlehre in den letzten Jahrzehnten so überaus viel in emsiger Einzelforschung geleistet worden ist. Es sei nur erinnert an die Arbeiten über paulinische und johanneische Theologie, über manche griechische Väter, über Augustin und seine Schüler, über Pelagianismus und Sempipelagianismus, über Thomas und zahlreiche Scholastiker, über das Tridentinum auf Grund der neuen Aktenpublikationen, über Baianismus und Jansenismus. So sollte das Werk in der Auswertung der positiven Glaubensquellen mancherorts die bessernde Hand erfahren. Verschiedene Schriftbeweise müßten ausgelassen oder umgestaltet werden, da sie in der vorliegenden Form gegen sichere Ergebnisse der exegetischen Forschung verstoßen. Auch ist es schade um die Geisteskraft, die mitunter aufgeboten wird, um an Augustin so lange herumzudeuten, bis er glücklich dasselbe zu lehren scheint wie der Verfasser. Störend sind die vielen Druckfehler. Als gut gelungen können die Auseinandersetzungen mit Del Prado bezeichnet werden. Aufs Ganze gesehen, muß aber gesagt werden, daß das Werk den gleichnamigen Traktat eines andern spanischen Jesuiten, Blasius Beraza (Bilbao 1916), bei weitem nicht erreicht. Lange.

333. † Rousselot, P., *La grâce d'après saint Jean et saint Paul*: *RechScRel* 18 (1928) Numéro extraordinaire: *Mélanges Grandmaison* 87 bis 104. — Bei Johannes tritt mehr die „gratia habitualis“ und „elevans“ hervor. Die griechischen Väter haben diese Lehre, in deren Mittelpunkt die Vergöttlichung der menschlichen Natur steht, weiter entwickelt. Nicht alle Momente ihrer Theologie sind von der Scholastik schon hinreichend ausgebaut worden; so z. B. „le rôle divinisateur de l'humanité du Christ“ (93). Gerade hier sieht man, wie unberechtigt der protestantische Vorwurf ist, die Vergöttlichungslehre trenne von Christus und setze an seine Stelle eine philosophische Idee oder gar eine phantastische Spekulation. Paulus,

wenigstens sein Römerbrief, faßt die Gnade mehr als „actualis“ und „sanans“. Diese Gedanken wurden vor allem von Augustin aufgenommen. In der Besorgnis, die (sinnliche) Lust am Guten möge als wesentlich aufgefaßt werden, hat sich die Ausdrucksweise der heutigen asketischen Literatur allzuweit von Augustins „delectatio“-Lehre entfernt (102 f.). Falsch ist die Weiterführung der beiden Linien Johannes-Griechen und Paulus-Augustin zu „katholischem Semipelagianismus“ einerseits, Luthertum und Janse- nismus anderseits. Johannes und Paulus widersprechen sich nicht. Der erstere setzt die heilende Aufgabe der Gnade beständig voraus, und man darf nicht den ganzen Paulus aus Röm. 7 entnehmen wollen; er kennt auch „divinisation, communion, mystères“ (104). Das sind die Haupt- gedanken der anregenden Studie. Die Harmonisierung beider Apostel konnte der 1914 gefallene Verfasser nicht mehr durchführen. L.

334. Mulders, A., Augustijnsche Genade-teksten: Nederlandsche Katholieke Stemmen 28 (1928) 66—76. — Für die bekanntesten Augustinus- texte, in denen die Werke der Ungläubigen „Sünden“ genannt werden, erörtert M. mehrere Erklärungsmöglichkeiten, wobei auch besonders die von Joh. Ernst (Die Werke und Tugenden der Ungläubigen nach St. Augustin [Freiburg 1871]) versuchte Lösung (Beraubung der übernatürlichen Güte infolge der Erbschuld) nach Gebühr hervorgehoben wird. Zur Deutung von Canon 22 der zweiten Synode von Orange werden die Ausführungen von J. de Blic (s. Schol 2 [1927] 299 f.) herangezogen. — Im Anfang müßte Zeile 3 das „natuurlijk“ fehlen; erst Zeile 9 ist es am Platze. L.

335. De Bruyne, D., Sommaires antipélagiens inédits des lettres de s. Paul: RevBénédict 39 (1927) 45—55. — Bisher war nur das im Codex Fuldensis enthaltene Summarium des Römerbriefes veröffentlicht, von dem man auch mehrere andere Hss kannte. Der Verfasser fand nun die Sum- marien der andern Briefe in verschiedenen Hss zu Stuttgart, Rom, München und Paris. Er gibt hier den Text mit kritischem Apparat heraus und be- weist, daß die Summarien eine zusammengehörige Reihe bilden: Die elf letzten finden sich in der Stuttgarter Hs beisammen; alle weisen den gleichen Wortschatz und den gleichen Stil auf. Vorherrschend ist in ihnen die Stellungnahme gegen den Pelagianismus; doch wird auch Nestorius bekämpft, während von Eutyches nicht die Rede ist. So dürften diese Summarien, die keine vollständige Analyse der Briefe sein und keine neue Textenteilung bieten wollen, zwischen 430 und 449 von einem lateinischen Theologen verfaßt sein. Manche Worte und Wendungen weisen stark auf Leo den Großen hin. L.

336. Cappuyns, M., L'auteur du „De Vocatione omnium Gentium“: RevBénédict 39 (1927) 198—226. — Die ungemein sorgfältige Untersuchung zeigt zunächst, daß — abgesehen von der phantastischen Zuweisung an Ambrosius — nur Prosper von Aquitanien als Verfasser des Buches „De Vocatione“ handschriftlich überliefert ist, und das seit dem 9.—10. Jahrhundert (199—201). Dann wird der Lehrgehalt mit dem der Prosperischen Werke verglichen, namentlich bezüglich der Lehrstücke vom göttlichen Heilswillen, von der Gnadenausteilung, der Prädestination und der Willensfreiheit (202 bis 213). Die „édulcorations de l'augustinisme“, die „De Vocatione“ eigen sind, finden sich in den späteren Schriften Prosper's wieder, der allmählich von den schroffsten Lehren seines Meisters abrückte. Der eingehend durch- geführte Vergleich der literarischen Eigentümlichkeiten (213—220) stößt auf zahlreiche überraschende Parallelen. Dagegen sind die von Quesnel für Leos d. Gr. Autorschaft beigebrachten Gründe wenig durchlagend und finden ihre Erklärung darin, daß Prosper, seit 435 in Rom wohnend und ein Be- wunderer Leos, dessen Einfluß unterstand (220—225). So lautet das Er- gebnis: „L'on peut donc maintenir l'opinion commune qui voit dans le ‚De Vocatione‘ une œuvre romaine du milieu du V^e siècle. Ajoutons: sortie de la plume de Prosper d'Aquitaine“ (226). L.

337. Charles, P., *Hônes et le salut par la foi chez les Mahayanistes*: RechScRel 18 (1928) *Mélanges Grandmaison*, 236—252. — Hônes (gest. 1212), der Stifter der japanischen Sekte des „reinen Landes“, wurde öfters als der buddhistische Luther bezeichnet, weil er gelehrt habe, zum Heile genüge die bloße gläubige Anrufung des Amida. Aber diese Parallele scheint „non seulement illusoire, mais positivement erroné“ (252). Bei H. handelt es sich nicht um die Frage der Rechtfertigung, sondern um die Wiedergeburt im Lande des Amida. Sodann will er durchaus kein Neuerer, kein Revolutionär sein. Seine volle Erklärung findet er in der allgemeinen Entwicklungslinie des japanischen Buddhismus, in die er sich „sans fracas et sans rupture“ (239) einfügt.

L.

338. Nevent, E., *Des dispositions à la grâce sanctifiante*: DivThom(Pi) 30 (1927) 653—675. — Seine früheren Studien fortsetzend (vgl. Schol 2 [1927] 204 613), will N. bloß eine negative Vorbereitung auf die Rechtfertigungsgnade (659 664). Zwar fordern die neueren Theologen übereinstimmend eine positive Disposition (665) und als göttliche Hilfe dazu eine innere, übernatürliche aktuelle Gnade (667). Hurter beschreibe sie als ein wahres Wunder (667 f.); Van der Meersch wolle ihre Notwendigkeit aus dem Tridentinum, der Einrichtung des Katechumenats und der Lehre des hl. Thomas beweisen. Aber zur Erklärung des tridentinischen Lehrstückes und des Katechumenenglaubens genüge „une foi naturelle“, „une foi acquise“ (668). Thomas kenne nur jene positive Disposition, die gleichzeitig mit der Rechtfertigung ist und bereits aus der habituellen Gnade hervorgeht (669—672). Die zeitlich vorhergehende Vorbereitung sei nach Thomas rein negativ; sie erfordere zwar eine göttliche Hilfe (innere Motion und äußere Vorsehung), aber keine im eigentlichen Sinne übernatürliche innere Gnade (660). Mit ihm stimmten alle Lehrer seiner Zeit überein und von den späteren Capreolus, Ferrariensis, Cano, Soto, Cajetan, Medina, Vazquez (673). — Als Stuffer die Lehre des hl. Thomas von der Vorbereitung auf die Rechtfertigung ähnlich darstellte, wurde er von den Thomisten deswegen überaus heftig angegriffen. R. Schultes meinte: „Eine Widerlegung verdient diese Behauptung nicht“ (DivThom[Fr] 1924, 185), und R. Martin forderte die ganze theologische Welt zu einem kräftigen Protest auf (RevScPhTh 1923, 580). Jüngstens hat dann noch B. Dörholt in längeren Ausführungen, die nur im Ton Neues bieten, Stuffer dieserhalb scharf bekämpft (DivThom[Fr] 6 [1928] 45—73 und besonders 211—238). Jetzt wird in einer Zeitschrift, die sich nach dem hl. Thomas nennt und als gut thomistisch gilt, dasselbe behauptet — freilich längst nicht so gut begründet wie durch Stuffer. Mögen die Thomisten sich mit N. über die Lehre des Heiligen auseinandersetzen. Entschieden wehren muß man sich aber dagegen, daß eine solche Meinung als heute noch statthaft hingestellt wird. Stuffer hatte sich dagegen ausdrücklich verwahrt. N. lenkt zwar auch etwas ein, wenn er sagt, er habe nur zeigen wollen, welches die Lehre des hl. Thomas und der Theologen seiner Zeit gewesen sei (673). Aber die ganze Behandlung der Frage und seine Polemik gegen einige Theologen der Gegenwart läßt erkennen, daß er sich zum Anwalt jener heute allgemein zurückgewiesenen Auffassung machen will. Vor allem muß seine Deutung des Tridentinums abgelehnt werden. Im sechsten Kapitel des Rechtfertigungsdekrets handelt es sich doch offensichtlich um Heilsakte, die aus übernatürlicher Gnade hervorgehen. Der Glaubensakt, der dort an die Spitze jener Akte gestellt wird, ist ganz gewiß kein „natürlicher“ oder „erworbener“ Glaube. Das „excitati divina gratia et adiuti“ weist auf das vorhergehende Kapitel zurück. Dort wird das „exordium“ der Rechtfertigung „a Dei per Christum Iesum praeveniente gratia“ hergeleitet und gesagt: „tangente Deo cor hominis per Spiritus Sancti illuminationem“. Dazu wolle man noch das Vaticanum sess. 3, cap. 3 (Denzinger 1791) vergleichen.

L.

339. Neveut, E., *Du motif et de l'efficacité de la contrition parfaite*: DivThom(Pi) 30 (1927) 725—734. — In Ergänzung eines früheren Aufsatzes über vollkommene und unvollkommene Reue (s. Schol 2 [1927] 613 f.) wird ausgeführt: Vor der Rechtfertigung gibt es nur Akte der erworbenen Tugend der Buße, die sich als knechtliche Furcht von den Akten der eingegossenen Tugend der Buße, der kindlichen Furcht, spezifisch unterscheiden. Vom Augenblick der Rechtfertigung an kommen nur mehr Akte der kindlichen Furcht vor, die durch die Caritas vervollkommen werden. Die aktuelle Gnade, die bei den Akten der Buße vor der Rechtfertigung tätig ist, kann deren Natur nicht ändern. So sind sie alle spezifisch gleich, und die Unterscheidung einer vollkommenen und unvollkommenen Reue kann hier nur einen graduellen Unterschied bedeuten. — Immer dieselbe gänzlich veraltete und heute nicht mehr haltbare Ansicht, daß die übernatürliche Erhebung der Akte nur durch eingegossene Tugenden, nicht durch aktuelle Gnade geschehen kann! L.

340. Neveut, E., *De la facilité de faire des actes surnaturels*: DivThom(Pi) 31 (1928) 126—131. — Eine viel erörterte, aber wenig praktische Streitfrage der Scholastiker: Ein übernatürlicher Habitus kann nicht „erworben“ werden, und die Wiederholung übernatürlicher Akte scheint keinen natürlichen Habitus erzeugen zu können. Wie erklärt sich somit die Leichtigkeit, die der Gerechte durch Übung der eingegossenen Tugenden erfahrungsgemäß erwirbt? N. bietet eine Übersicht über verschiedene Lösungsversuche und legt dann die eigene Meinung dar: Der Akt der eingegossenen Tugend zerfällt in zwei, einen übernatürlichen und einen natürlichen. Letzterer erzeugt jene Leichtigkeit. An dem Beispiel des Gehorsams, den ein Kind und ein Knecht üben, wird die Sache erläutert. — Die Scheidung in zwei Akte dürfte N. doch wohl bloß „ratione“ vornehmen wollen. Dann meint er wesentlich dasselbe wie Chr. Pesch, *Praelectiones VIII n. 14*. L.

341. Bittremieux, J., *De pulchritudine, effectu gratiae sanctificantis*: EphThLov 5 (1928) 426—436. — Von drei Sätzen des hl. Thomas über die Schönheit ausgehend, beweist B. in drei Argumenten die Schönheit der heiligmachenden Gnade und der von ihr geschmückten Seele. Besonders eingehend wird der dritte Gedanke ausgeführt: Zur Schönheit gehört integritas, proportio und claritas. Ein viertes Argument (ex Traditione) bringt Texte aus Basilius, Chrysostomus, Cyrillus von Alexandrien, Bonaventura und Thomas. — Über die Schönheit als Formalwirkung der heiligmachenden Gnade vgl. auch P. Villada S. J., *Commentarius theologicus de effectibus formalibus gratiae habitualis* (Vallisoleti 1899) 35—38. L.

342. Brisbois, E., *Désir naturel et vision de Dieu*: NouvRevTh 54 (1927) 81—97. — Übereinstimmung herrscht nach B. in dieser wieder so lebhaft erörterten Frage nur in der Ablehnung der zwei Extreme: 1. Das Naturverlangen nach der seligen Gottesschau besagt einen Anspruch oder ist ein wirksames und vollkommenes. 2. Es betätigt sich nur in dem zur übernatürlichen Ordnung erhobenen Menschen, wenn diesem die übernatürliche Offenbarung entgegentritt (Cajetan). Thomas werde von seinen großen Kommentatoren sehr verschieden erklärt; er scheine auch seine Meinung im Laufe der Jahre geändert zu haben. Das wird zunächst an der Lehre des Aquinaten über das Schicksal der ohne Taufe gestorbenen Kinder gezeigt. Die Haupttexte aus dem Sentenzenkommentar und aus „De malo“ kommen zur Sprache. Gemäß letzterem Werk sei das Naturstreben nach dem höchsten Gut aufzufassen als ontologisch determiniert (auf die selige Anschauung), aber psychologisch indeterminiert (auf die Seligkeit im allgemeinen). — Die angekündigte Fortsetzung ist bis jetzt nicht erschienen. L.

343. Laporta, G., O. S. B., *Les notions d'appétit naturel et de puissance obédientielle chez saint Thomas d'Aquin*: EphThLov 5 (1928) 257

bis 277. — L., der das Verhältnis zwischen Natur und Übernatur schon in *Ons Geloof* (1926) 433—452 (vgl. *Schol* 2 [1927] 302 f.), behandelt hat, bietet hier eine mehr terminologische Arbeit, um die Stellung des hl. Thomas zur bekannten Kontroverse über den „*appetitus naturalis in visionem beatificam*“ zu beleuchten. Untersucht werden die Begriffe „*appetitus naturalis*“ und „*potentia oboedientialis*“ bei Thomas. Gegen viele neueren Erklärer des Heiligen, welche an den bekannten Stellen das Naturstreben nach der Gottesschau als ein bedingtes Streben, eine reine „*velleitas*“, ein „*desiderium elicited*“, ja „*liberum*“ verstehen, hält L. aufrecht, daß Thomas ein durch die Natur selbst bestimmtes, notwendiges, von jeder freien Aspiration verschiedenes Streben im Auge habe. Mehr noch: wenigstens im Falle des „*appetitus naturalis visionis beatificae*“ sei bei ihm keine Rede von einem Akt des natürlichen Wollens, sondern von einer reinen transzendentalen Zweckordnung. In diesem Sinne sei das Naturstreben (*appetit ontologique*) die transzendente Hinordnung einer Natur zu ihrem Ziel: „*l'ordination essentielle de la nature à son bien, sa fin . . . voilà ce qu'est avant tout et toujours, l'appétit de nature*“ (262). Während Thomas jedem intellektuellen Wesen eine solche wesentliche Hinordnung zur übernatürlichen Seligkeit zuerkennt (258), leugnet er, daß die Gottesschau das Formalobjekt des natürlichen Wollens (*appetitus naturalis elicited*) sei. Das sei vielmehr das „*bonum in communi*“; die „*visio beatifica*“ gehöre zum Materialobjekt (268). — Diese Unterscheidung gibt den Schlüssel zur Erklärung der Thomastexte, die das Naturstreben nach der Gottesschau zu leugnen scheinen. Der Heilige bejaht die Naturzweckordnung des vernunftbegabten Geschöpfes zur Gottesanschauung, verneint aber den „*appetitus naturalis elicited*“ (s. *De verit.* q. 22, a. 7; *De virt. i. c. a.* 5 10 usw.). — L.s Untersuchungen haben meines Erachtens aufs neue den Beweis erbracht, daß die neuzeitlichen Interpretationen von S. th. 1, q. 12, a. 1 usw. dem Texte des hl. Thomas nicht gerecht werden. Ob die Auffassung des Verfassers vom „*appetitus naturalis visionis beatificae*“ sich mit der Lehre des Aquinaten deckt, ist jedoch eine Frage für sich. Bei Betrachtung der Formeln: „*Ontologiquement l'homme, et par conséquent la volonté elle-même, est définie par la vision comme par sa fin ultime*“ (269); „*l'intelligence doit nécessairement et métaphysiquement être ordonnée à la vision de Dieu*“ (271) u. a. steigen doch große Bedenken auf. Wenn der Wille als Potenz durch die übernatürliche Seligkeit definiert wird, dann ist das „*bonum infinitum*“ das Spezifizierende, das Formalobjekt des Willensvermögens. Wenn der Verstand metaphysisch notwendig, also wesentlich, auf die „*visio*“ hingeeordnet ist, dann ist die Wesenheit Gottes das Spezifizierende, das Formalobjekt des kreatürlichen Verstandes. Dagegen sagt Thomas: „*Bonum infinitum est extra essentiam cuiuslibet causati*“ (*S. th. 1*, q. 59, a. 2; vgl. *De verit.* q. 8, a. 3). — Die den Schluß des Artikels bildende Erwiderung auf die Einwände Gardeils und Langes scheint mir schwerlich gelungen; aber der Nachweis würde zu weit führen. Eine Bemerkung nur: L. sagt: „*Ce qui dépasse les forces de la nature, ipso facto dépasse ses exigences.*“ Frage: In der Zeugung des Menschen übersteigt die Schöpfung und Eingießung der Seele die Kräfte der Natur. Hat darum die durch die Eltern disponierte Materie keine Exigenz zur Erschaffung und Eingießung der Seele? „*Virtus seminis . . . operatur ad unionem corporis et animae, disponendo materiam ultima dispositione, quae est necessitans ad formam*“ (*De pot.* q. 3, a. 9 ad 2; vgl. *In 2*, dist. 18, q. 2, a. 1 ad 4).

Tummers.

344. *Carro, V., De Pedro de Soto a Domingo Báñez: CiencTom* 37 (1928 I) 145—178. — C., der schon früher *Petrus de Soto* behandelt (s. *Schol* 3 [1928] 132 f.), will nunmehr die enge, geistige und doktrinale Verwandtschaft zwischen Soto und Báñez, besonders in der Gnadenfrage, darlegen: Wie Cajetan bei der Geburt des Protestantismus, so entfaltete

Soto um die Mitte des Jahrhunderts im Brennpunkt der Irrlehre das Banner des Thomismus; Báñez beseitigte die Sedimente, die die Berührung mit der Häresie im Geiste einiger Katholiken hinterlassen hatte (146). Für Sotos Behandlung der Gnadenfrage ist nach C. seine Umwelt, Männer wie Tapper, Pigge, Contarini, Gropper, der selige Märtyrerbischof John Fisher von Rochester, von Bedeutung. Diese Theologen benutzten als Quellen der katholischen Gnadenlehre semipelagianische Schriften, die sie irrtümlich für orthodox hielten (146—156). Der historische Ursprung des Molinismus liegt nach C. in der Lehre der genannten Kontroverstisten. So habe Soto, dessen Lehre über Gnade, Prädestination usw. dargestellt wird (156 bis 164), den Molinismus schon lange vor Molina bekämpft (164—169). Abschließend wird Soto mit Báñez und Molina verglichen und seine Stellung in der Geschichte des Thomismus gezeichnet (169—178). — Jede geschichtliche Forschung über Neuscholastik, namentlich auch über die Entstehung und das allmähliche Werden des Molinismus, ist zu begrüßen. Voraussetzung ist nur, daß wirklich objektive Forschung vorliegt. Aber da enttäuscht C.s Arbeit leider stark. Gerade auf diesem Gebiete sollten doch Bañesianer und Molinisten scheidlich friedlich nebeneinander arbeiten können. C. müßte lernen, die Dokumente allein sprechen zu lassen und sich eines gehässigen Kommentars zu enthalten. Seine Abhandlung kann nicht als geschichtliche Untersuchung, sondern nur als Tendenz- und Partei-schrift gewertet werden. Ihr fehlt auch die nötige Akribie im Zitieren; so ist S. 147 Anm. 4 das Zitat aus Schneemann bis zur Unverständlichkeit verstümmelt worden. Im übrigen kämpft C. gegen Windmühlen. Daß Soto ähnlich lehrte wie Báñez, hatte Schneemann längst erkannt und zugegeben. Auch hatte die molinistische Forschung längst gezeigt, daß es „Molinisten“ vor Molina und „Bañesianer“ vor Báñez gab. Trotzdem behalten für die beiden großen Richtungen der Schule des hl. Thomas die Namen „Bañesianismus“ und „Molinismus“ ihr geschichtliches Recht, weil sie sich nach den Männern nennen, die das betr. System zuerst ausdrücklich und in großen Zusammenhängen herausarbeiteten. Darum ist die Bemerkung: „Wäre Tapper ein Jesuit gewesen, so hieße der Molinismus heute Tapperismus“ (174) als töricht zu bezeichnen. Möge die Verketzerungssucht, die sich in der ganzen Arbeit zeigt, keine Schule machen! Erörterungen, ob eine bestimmte Lehrmeinung logisch zum Pelagianismus oder Calvinismus führt, sollten nicht mit einer historischen Untersuchung verwickelt werden.

Hentrich.

345. Frutsaert, E., *La définition du sacrement dans saint Thomas: NouvRevTh* 55 (1928) 401—409. — Entgegen der Meinung einer Anzahl Scholastiker will F. nachweisen, daß der Aquinate im Sentenzenkommentar und in der Summe die gleiche Sakramentdefinition aufgestellt hat. Im Sentenzenkommentar spricht Thomas klar von einer zweifachen Definition, einer unvollständigen (*signum rei sacrae in quantum est sacrans hominem*) und einer vollständigen (*signum et causa gratiae internae*). In der Summe finden wir als Begriffsbestimmung aufgestellt: „*Signum rei sacrae in quantum est sanctificans homines*“ (3, q. 60, a. 2). F. glaubt darin nur wiederum eine unvollständige Begriffsbestimmung zu finden, da Th. q. 62, a. 1 ad 1 ausdrücklich als vollständige Definition seine Meinung aus dem Sentenzenkommentar wiederhole: „*Ex quo patet quod habent perfecte rationem sacramenti in quantum ordinantur ad aliquid sacrum non solum per modum signi sed etiam per modum causae.*“ Weisweiler.

346. Argenlieu, B. d', *Note sur deux définitions médiévales du caractère sacramental: RevThom* 33 (1928) 271—276. — Der Artikel ist eine wörtliche Übersetzung des § 9 aus dem Werke von Dr. v. Brommer. Die Lehre vom sakramentalen Charakter in der Scholastik (Paderborn 1908) 69—77. Diese Quellenangabe wie überhaupt jeder Hinweis darauf, daß man eine Übersetzung vor sich hat, fehlt. (In einem folgenden Artikel:

La doctrine d'Albert le Grand sur le caractère sacramental [ebd. 295—311], bemerkt A. [297 Anm.], daß er das Wesentliche seiner kurzen Übersicht über die scholastische Lehre vom Charakter vor Albert dem Werke Brommers entnommen habe. Anm. d. Schriftl.) W.

347. Jugie, M., La doctrine du caractère sacramental dans l'église gréco-russe: Échos d'Orient 7 (1928) 17—23. — Die Lehre von dem sakramentalen Charakter hat die orientalische Theologie nie sonderlich beschäftigt. Während der ersten Jahrhunderte ziemlich oberflächlich behandelt, geriet sie nach dem byzantinischen Schisma in Vergessenheit. Unter abendländischem Einfluß tauchte sie im 16. Jahrhundert wieder auf, aber nicht ohne eine gewisse Abschwächung (besonders im Sakrament der Firmung). Seit dem 18. Jahrhundert wurde sie, hauptsächlich in der russischen Kirche, offen bekämpft, besonders infolge des wachsenden Einflusses protestantischer Ideen. Heute ist man so weit, daß eine große Anzahl griechischer und russischer Theologen die Lehre ganz verwerfen. De Blic.

348. Alès, A. d', De Baptismo et Confirmatione. Prima lineamenta tractatus dogmatici. 8^o (XV u. 245 S.) Paris 1927, G. Beauchesne. Fr 30.— In der gleichen Anordnung wie bei dem schon früher erschienenen Traktat über das Bußsakrament werden hier Taufe und Firmung behandelt. Es ist wiederum neben der Scholastik besonders die Patristik berücksichtigt worden. Den Charakter als Handbuch für Vorlesungen zeigt das Buch vor allem durch die Sammlung zahlreicher Belegstellen, die der genaueren Erklärung durch den Lehrer harren. Leider hat d'A., durch Zeitmangel gezwungen, mit der Lehre über die Taufe die allgemeine Sakramentenlehre verbinden müssen. Wenn das auch den Vorteil bietet, daß an einem besondern Beispiel sofort die allgemeinen Prinzipien erläutert werden, so leidet doch die große spekulative Betrachtung aller Sakramente darunter. Man ist zu sehr versucht, alles nur vom Standpunkt der Taufe aus zu sehen. Dadurch geht aber gerade der Vorteil der allgemeinen Sakramentenlehre verloren, die über allen Sakramenten stehend, die großen spekulativen Linien herausarbeitet, wie sie sich nicht aus einem Sakrament, sondern erst aus der Gesamtbetrachtung erschließen lassen. Das scheint auch der Verfasser selber erfahren zu haben, wenn er schreibt: „Necessitati consulendum fuit, non nostrae voluntati“ (V).

Weisweiler.

349. Browe, P., Die eucharistischen Speisewunder des Mittelalters: ThGl 20 (1928) 18—26. — Selten und nur von unverheirateten Frauen wurde im Mittelalter berichtet, daß sie allein von der Eucharistie lebten. Die einzige männliche Ausnahme ist der sel. Nikolaus von der Flüe. Der älteste mittelalterliche Bericht stammt von Einhard aus dem Jahre 823. Erst nach drei Jahrhunderten erfahren wir wieder von einem ähnlichen Fall in Südengland. Selten wird dies Wunder von Heiligen mitgeteilt, wie von Katharina von Siena und Kolumba von Rieti. Natürlich kam es auch zu Täuschungen, von denen B. mehrere Beispiele berichtet. Die Prüfung wurde meist durch unkonsekrierte Hostien vorgenommen. Stellte sich nach deren Genuß Hunger ein, dann war man sicher, daß kein Betrug vorlag. — Dogmengeschichtlich ist es interessant, daß man diese Wunder zum Beweis der wahren Gegenwart benutzte. So geschah es z. B. im Kampf gegen Wicleff von dem Karmeliter Thomas Netter. Die Wunder regten ferner zur Frage an, ob die Eucharistie nähren könne. „Allen Theologen stand es fest, daß der Leib des Herrn nicht körperlich nähre und nicht der Verdauung unterliege. Denn nach einem viel zitierten Wort des hl. Ambrosius ist das Sakrament keine Speise des Körpers, sondern der Seele“ (23). Daher geschieht die Ernährung nach den Theologen nicht infolge der Narkraft des Sakramentes, sondern durch ein besonderes Wunder Gottes. Nachdem die Unterscheidung zwischen dem Leib des Herrn und den zurückgebliebenen Akzidentien schärfer herausgearbeitet war, stellte man nicht mehr die Frage: „Nährt die Eucharistie?“; sondern: „Nähren die Spezies,

nachdem sie verändert und nicht mehr erkennbar sind?“ Christus ist ja nur solange in der Brotsgestalt zugegen, als die Spezies noch erkennbar sind. Vorher hat aber der Ernährungsprozeß nicht begonnen. „Hier entstand den Theologen aus ihrer Lehre von den substanzlosen Akzidentien ‚eine große Schwierigkeit‘, an der sie sich jahrhundertlang abgemüht haben“ (25). Daß das Sakrament unmittelbar auf unsern Körper einwirke, ist nach B. klar und eindeutig erst in der Neuzeit, z. B. von Oswald, behauptet worden. W.

350. Browe, P., Die Aufopferung der Kommunion im Mittelalter: ThQschr 48 (1927) 331—342. — Während man schon früh Messen für Verstorbene las, wird der Gebrauch, die heilige Kommunion für Verstorbene zu empfangen, nach B. zuerst vom hl. Thomas bezeugt. Sitte scheint das in den Zisterzienserinnenklöstern des 13. Jahrhunderts gewesen zu sein. In den Klöstern der süddeutschen Dominikanerinnen wurde im 14. Jahrhundert vor und nach dem Kommunionempfang für Verstorbene gebetet. Auch Tauler berichtet uns ein Beispiel der Rettung einer Seele durch die Aufopferung der Eucharistie. „Aber eine eigentliche Aufopferung der Kommunion ist doch erst vom Ende des 16. Jahrhunderts an allgemeiner aufgekommen“ (336). Freilich betont noch Bellarmin gegen Melanchthon, daß es eine Lüge sei, zu behaupten, durch das Aufopfern der Kommunion würden nach der Lehre der Katholiken die Seelen aus dem Fegfeuer befreit (337). Vom 16. Jahrhundert ab wird die Frage auch theoretisch öfter von den Theologen erörtert. Thomas hatte schon früher klar gesagt, daß eine Wirkung „ex opere operato“ nur dem Empfänger selber zukommen könne. Die späteren Theologen haben diese Lehre weiter ausgebaut: Wenn auch die eigentliche sakramentale Wirkung nicht übertragen werden könne, so sei es doch möglich, die Gebete und die Akte der Liebe den Seelen zuzuwenden. Da nach dem Empfang der Eucharistie infolge der innigen Verbindung mit Christus gewöhnlich die Andacht größer ist, kann die Fürbitte wirkungsvoller sein. „Nach dieser allgemeinen Lehre der nachtridentinischen Theologen, ist also, streng genommen, der Ausdruck ‚die heilige Kommunion aufopfern‘ nicht richtig; man opfert nicht den Leib des Herrn für andere auf, sondern die eigene Anstrengung und Arbeit, die man beim Empfang leistet“ (340). W.

351. Springer, E., De SS. Eucharistiae virtute atque necessitate: Reg 9 (1928) 118—138. — Der Verfasser möchte die gesamte Lehre über die Kraft und die Notwendigkeit der Eucharistie zusammenfassen. Im ersten Teil der Arbeit werden neun Thesen aufgestellt, die zunächst mehr theoretisch seine Meinung darstellen sollen: Die Eucharistie, sowohl als Opfer wie als Sakrament, ist die Quelle aller Gnaden, so daß keine Gnade in unserer Heilsordnung gegeben wird ohne die Vermittlung des eucharistischen Heilandes. Die bräutliche Verbindung Christi und der Kirche verlangt, daß Christus uns alle Gnaden durch die Kirche gibt. Erst unter den Gestalten von Brot und Wein ist aber Christus mit der Kirche innerlich vereinigt: „In quantum Christus in coelo est, videtur nimis ab Ecclesia seiunctus“ (122). Der Kommunionempfang ist „necessitate mediæ“ notwendig, um für längere Zeit die Verbindung mit dem mystischen Leib Christi aufrechtzuerhalten. Darüber hinaus verlangt Sp. aber auch schon bei der Erteilung der ersten Gnade einen geistlichen Empfang der Eucharistie. Auch jede weitere Gnade erhalten wir nach ihm nur durch den wenigstens geistlichen Genuß des Altarsakramentes, so daß jede Verbindung mit dem mystischen Leib kraft der Eucharistie („ex Eucharistia, virtute Eucharistiae“ 128) geschieht. Im zweiten Teil folgen einige liturgische Zeugnisse. — Ein endgültiges Urteil über die Arbeit kann erst erfolgen, wenn der Verfasser auch die andern Quellenstücke veröffentlicht hat. Der Schriftbeweis aus Joh. 6 wie auch die liturgischen Zeugnisse dürften eine so weitgehende Lehre kaum genügend belegen. Diese Texte lassen sich alle leicht anders erklären. W.

352. Taille, M. de la, *De sacrificio vero et proprio. Quaestiones disputatae V: Greg 9* (1928) 3—64. — T. bespricht einige Bedingungen des wahren Opfers. Dieses muß eine Schenkung sichtbarer Gaben an Gott sein. Es genügt nicht irgend eine Ehrung Gottes. Denn nur durch eine Gabe an Gott wird der Zweck des Opfers, unsere innere Hingabe an Gott, symbolisiert. Die Gabe besteht vor allem in Dingen, die unserem Lebensunterhalt oder unserer Lebensfreude dienen. Nichts versinnbildet ja besser als diese unseren Willen, Gott, den Urheber unseres Lebens, zu ehren. Das Schenken der sichtbaren Gabe muß in sichtbarer Weise geschehen. Sonst ist die Schenkung nicht äußerlich erkennbar. Das gilt um so mehr vom Schenken an Gott, den Unsichtbaren, dem wir die Gabe nur symbolisch überreichen können. Mit Recht weist daher T. die Ansicht Lepins zurück, daß Christus sich am Kreuz nur innerlich Gott aufgeopfert habe. Die gleichen Gründe, die eine sichtbare Darbringung der stellvertretenden Opfergabe fordern, verlangen diese auch, wenn der Mensch sich, wie Christus am Kreuz, persönlich opfert. — Die Annahme dieses Geschenkes durch Gott ist für das Opfer kein inneres Wesensmerkmal und an und für sich auch nicht mit der Oblatio identisch. Sie ist nur ein äußeres Element des Opferaktes, ähnlich der Annahme eines Testaments. — Bei den blutigen Opfern ist die Schlachtung Wesensteil, weil nur das getötete Opfertier zum Lebensunterhalt dienen kann. Daher kann das Darbringen (oblatio) des Tieres nur geschehen im Hinblick auf die Schlachtung und mit Einschluß derselben. Diese Tötung muß aber nicht notwendig vor der Aufopferung geschehen. — In der fünften Abhandlung wird von T. gut gezeigt, daß gemäß der Tradition und der Mehrzahl der Theologen die für das Opfer notwendige Oblatio nicht schon bei der Menschwerdung geschehen ist. W.

353. Vooght, P. de, *Le rôle des espèces eucharistiques: Les Questions liturgiques et paroissiales 13* (1928) 3—14. — Die sichtbaren Gestalten des Brotes und Weines gehören wesentlich zum Meßopfer, das nur so der sichtbare Ausdruck der inneren Hingabe ist. Freilich sind sie nicht Opfergabe, sondern nur das äußere Zeichen der Opferung des unbefleckten Gotteslammes. Sehr gut betont V., daß die „Opferung“ der Gestalten in der Meßliturgie nichts anderes ist als jede andere Heiligung irdischer Dinge: der Häuser, Felder usw. Wenn die Kirche diese schon Gott „opfert“, wieviel mehr muß sie es dann bei den eucharistischen Gaben tun, die in Christi Leib selber umgewandelt werden. Weil Christus allein Opfergabe ist, kann auch in keiner Handlung, die sich unmittelbar nur auf die Spezies bezieht, das Wesen des Meßopfers bestehen, wie z. B. im Brechen der Hostie oder im Hineinlegen der Brotsgestalt in die eucharistische Weinsgestalt. W.

354. Vooght, P. de, *La justification dans le sacrement de Pénitence d'après saint Thomas d'Aquin: EphThLov 5* (1928) 225—257. — V. untersucht zunächst den Begriff der Reue und des Bußsakramentes beim Aquinaten, um dann der Verbindung der beiden Begriffe nachzugehen. Jede Reue (contritio) ist nach Thomas von der heiligmachenden Gnade informiert. Die Schwierigkeit, wie der Sünder einen solchen Reueakt setzen könne, glaubt V. durch gegenseitige Verursachung in verschiedenen Arten der Ursächlichkeit lösen zu können. — Der Beweggrund der unvollkommenen Reue ist nach Thomas die knechtliche Furcht, die niemals mit der Liebe zusammenwohnen kann. Wenn daher die Gnade in die Seele einzieht, muß jene weichen. So tritt die unvollkommene Reue nie in die eigentliche Rechtfertigung selbst ein. — Im Bußsakrament gehören die Akte des Sünders als Materie wesentlich zum Sakrament. Daher kann man nicht mehr von einem Gegensatz zwischen „opus operatum“ und „opus operantis“ sprechen. Der Akt der Reue gehört mit zum „opus

operatum“. So soll Thomas das fröhscholastische Problem der Verbindung der subjektiv heiligenden Reue und des objektiv heiligenden Sakramentes gelöst haben. Die Reue heiligt nicht unabhängig vom Sakrament, sondern nur als Teil des Sakramentes. Freilich wird dadurch die Frage der gegenseitigen Verursachung auch in das Sakrament hineingetragen: Wie kann die Reue Ursache der sakramentalen Gnade sein, wenn sie selber von der Gnade verursacht ist? Diese Schwierigkeit soll der Aquinate durch die wesentliche Hinordnung der Reue auf die Lossprechung gelöst haben: Die Reue ist nur Ursache der Gnade, insofern sie auf die Lossprechung hingeeordnet ist. Die Hauptwirksamkeit des Sakramentes liegt in der Ausübung der Schlüsselgewalt. Während im außersakramentalen Heiligungsweg die Reue unmittelbar durch die Gnade hervorgerufen wird, geschieht das im sakramentalen durch die Lossprechung. Da die Schlüsselgewalt auch im „votum sacramenti“ schon wirksam ist, folgert V., daß es eigentlich überhaupt für den Getauften keinen Unterschied in der Rechtfertigung mehr gebe. Ob die Sünde vor oder in der Beichte nachgelassen wird, immer bewirkt die Schlüsselgewalt die innere Reue. — Im zweiten Teil setzt sich der Verfasser mit anderen Erklärungen auseinander. Insbesondere weist er es zurück, daß Thomas gelehrt habe, im Sakrament könne ein attritus geheilt werden. Auch die Meinung Périnelles (L'attrition: Bibl. thomiste 1927), daß er eine unvollkommene Reue mit einer wohlwollenden Liebe gekannt und gefordert habe, wird abgelehnt. Thomas spricht nach V. nur von einer vollkommenen Reue, die immer mit der Liebe verbunden ist, und einer unvollkommenen, die allein die Furcht enthält. — Es kann wohl keinem Zweifel unterliegen, daß der Aquinate den wesentlichen Unterschied zwischen „contritio“ und „attritio“ in der Information durch die heilmachende Gnade sieht. Das hat er ausdrücklich in De ver. q. 28, a. 8 ad 3 gesagt. Daneben kennt er einen Unterschied der Intensität des Reueschmerzes. Eine Unterscheidung nach Motiven dagegen dürfte auch V. nicht bewiesen haben. Der Grund, weshalb die Attrition nicht in die eigentliche Rechtfertigung eintritt, liegt nach In 4, d. 17, q. 2, a. 1, sol. 3 darin, daß sie ein „actus informis“ ist. Wie der nicht von der Gnade informierte Glaubensakt ein wesentlich anderer wird, wenn die Gnade in die Seele einzieht, ohne daß er dadurch dem Motiv nach geändert zu werden braucht, so ist es auch bei der unvollkommenen Reue.

355. Bihel, St., De septem diaconis (Act. 6, 1—7): Anton 3 (1928) 129—150. — In vier Kapiteln werden die Streitfragen über den berühmten Text der Apostelgeschichte behandelt. 1. Waren die Sieben wirklich Diakone? Wenn es sich um einfache Diener gehandelt hätte, so würde sich das große Gewicht, das Lukas auf die ganze Darstellung legt, nicht erklären lassen. Auch zeigen die geforderten Charaktereigenschaften und die Handauflegung, daß es sich um mehr als gewöhnliche Gemeindediener gehandelt hat. Das geht auch aus der Tradition hervor, welche die späteren Diakone als Nachfolger der Sieben bezeichnet. — 2. Waren die Sieben die ersten Diakone? Der Verfasser glaubt nicht, daß es vorher schon Diakone für den hebräischen Teil der Gemeinde gegeben habe, wenn es auch möglich sei, daß für diesen schon Gemeindediener angestellt worden waren. Gut betont B., daß aus den griechischen Namen der Sieben kein Schluß auf deren Herkunft gezogen werden kann. Den Hauptbeweis für seine Ansicht nimmt er aus der Art der Darstellung bei Lukas. Auch habe Irenäus zweimal Stephanus den ersten Diakon genannt. — 3. Sind diese Diakone verschieden von den späteren der Paulusbriefe und der apostolischen Zeit? Hier wird gezeigt, daß die Sieben neben der materiellen Versorgung der Gemeinde auch geistliche Funktionen hatten. Ebenso beweisen die Charakterforderungen, daß es sich wesentlich um dieselben Dienste gehandelt haben muß wie im ersten und zweiten Jahrhundert. —

4. Im letzten Kapitel werden noch einige Sonderansichten zurückgewiesen; so die Ansicht Ritschls und Döllingers, daß wir hier die erste Form des Priestertums vor uns hätten. Auch erfährt die Zweirhebertheorie von Réville, Loisy, Wellhausen und Goguel eine gute Erwiderung. W.

356. Mitzka, Franz, Die Glaubenskrise im Seelenleben. 8° (60 S.) Innsbruck-Wien-München (1928), Tyrolia. M 1.10 — Das Büchlein will dem Seelsorger und dem gebildeten Laien eine kurzgefaßte „Theologie des Glaubenszweifels“ bieten; doch ist es in seiner klaren und bestimmten Art auch für den Theologen sehr nützlich. Es umreißt scharf die Begriffe Glaubensdunkelheit, -schwierigkeit, -krise und -zweifel, beschreibt im einzelnen acht verschiedene Formen der religiösen Krise und weist darauf die Berechtigung des Glaubens vor dem logischen Denken und somit die Nichtberechtigung des Zweifels kurz nach. Schließlich wird die Schuldfrage für den Zweifel und die vorhergehenden Stadien in diesem Sinne beantwortet: Glaubensdunkelheit völlig frei von Verantwortlichkeit; Glaubensschwierigkeit jedenfalls keine schwere Schuld; Glaubenskrise als „*occasio proxima*“ zu werten; Glaubenszweifel in sich schwer schuldbar. Die Ansicht, der freiwillige Glaubenszweifel könne sich beim Katholiken auch ohne Schuld finden, „hätte des Bedenklichen bedeutend mehr als die strenge, die sagt: ein Katholik verliert nie seinen Glauben ohne seine Schuld“ (54). Das Vatikanum wird im Sinne der strengeren Meinung erklärt. — Bedenken habe ich, ob man die Glaubenskrise, so wie M. sie definiert und in ihren verschiedenen Formen beschreibt, ganz allgemein als „*occasio proxima*“ bezeichnen darf (53). Es scheint da doch nicht in allen Fällen eine unmittelbare Gefahr des Glaubensverlustes vorzuliegen. Lange.

357. Schultes, R. M., De caritate ut forma virtutum. Summa theol. 2, 2, q. 23, a. 6—8: DivThom(Pi) 31 (1928) 5—28. — Ein Kommentar zu den drei genannten Artikeln der Summa. Nur der dritte behandelt das im Haupttitel angegebene Thema. Es wird ausgeführt: Zur Formierung der Tugendakte durch die Caritas genügt dem hl. Thomas nicht die bloße „*relatio ad obiectum et finem caritatis ex parte operis*“ ohne jedes „*imperium ex parte caritatis*“ (Chr. Pesch; 15 f.), erst recht nicht das bloße Vorhandensein der habituellen Caritas (Göttler; 16); es genügt aber eine „*ordinatio actualis semel elicita et per modum habitus remanens*“ (24). — Dabei wird nicht ersichtlich, wie der allzu früh verstorbene Verfasser sich mit der Schwierigkeit auseinandersetzt, die Pesch und andere hier zu lösen suchen: Ein Erwachsener kann durch das Sakrament gerechtfertigt werden, ohne daß er sofort einen Akt der Caritas setzt. Das hat auch Sch. früher zugegeben und sogar als mit der Meinung des hl. Thomas vereinbar betrachtet; siehe seine Abhandlung „Reue und Bußsakrament“, Separatausgabe (Paderborn 1906) Nr. 64, S. 53 f. Wenn der so Gerechtfertigte nun vor dem ersten Liebesakt etwa Akte des Glaubens oder der Hoffnung erweckt, sind diese Akte von der Liebe formiert oder nicht? Thomas sagt (De verit. q. 14, a. 5 ad 13; auch von Sch. zitiert): „*In habente caritatem non potest esse aliquis actus virtutis nisi a caritate formatus.*“ Also doch ein von der Liebe formierter (und somit verdienstlicher) Akt, ohne daß ein Liebesakt vorausgegangen wäre! L.

358. Straub, A., S. J., Unbeachtete Kundgebungen ex cathedra: ZKath Th 52 (1928) 79—84. — St. nimmt Bezug auf einen Artikel von Segarra (s. Schol 2 [1927] 311, n. 233) der sich mit zwei von St. in seinem Werk „De Ecclesia“ behandelten vergessenen Kathedralentscheidungen befaßt. Er dankt dem P. Segarra für die Feststellung, daß die Johannes XXII. zugeschriebenen Worte: „*nimirum puerorum animas poena damni, non sensus, in limbo afficiendas*“ ein Einschiebsel sind, macht aber darauf aufmerksam, daß in dem vorhergehenden echten Satz: „*poenis tamen ac locis disparibus puniendas*“ doch gelehrt werde, daß die nur mit der

Erbsünde Sterbenden nicht an denselben Ort kommen, an dem die wegen persönlicher Schuld Verdammten sind. Bezüglich des zweiten Satzes, der ein eigentliches Feuer für das Fegfeuer zu lehren scheint, meint Segarra, das Wort Feuer sei eben dort nicht im strengen Sinne zu nehmen. Demgegenüber macht St. Gründe geltend, die für die Beibehaltung des strengen Sinnes zu sprechen scheinen. Die Stelle von den „locis disparibus“ ist in die 16. Auflage von Denzingers Enchiridion (1928) n. 3049 aufgenommen.
Deneffe.

359. Kugler, F. X., S. J., Sibyllinischer Sternkampf und Phaeton in naturgeschichtlicher Betrachtung (Aschendorffs zeitgemäße Schriften Heft 17). 8° (56 S.) Münster i. W. 1927, Aschendorff. M 1.50. — Zu der gewiß verdienstlichen Ausgabe der „Oracula Sibyllina“ von J. Geffcken hat A. Ludwig in der Berliner phil. Wochenschrift 23 (1903) 324 die Ausstellung gemacht, daß zu viele subjektive Konjekturen als absolut sichere Emendationen in den Text Aufnahme gefunden hätten. K. erbringt hier an einem Einzelbeispiel den Beweis, daß der Herausgeber — und Interpret — antiker Texte, die von einem bestimmten Fachgebiet aus verstanden sein wollen, sich der größten Zurückhaltung befleißigen muß, ehe er von Erzeugnissen der Phantasie oder gar von barem Unsinn spricht und eine solche Bewertung des Textes auch auf dessen kritische Behandlung Einfluß gewinnen läßt. K. weiß zwei Stellen der rätselreichen „Oracula“ als poetische Fassung astraler Vorgänge verständlich zu machen. Bei der Phaetonsage hingegen, die K. in ihren Fassungen bei Nonnos und Ovid in die Untersuchung einbezieht, wird als Ausgangspunkt eine geschichtliche Tatsache wahrscheinlich, und zwar eine durch meteorologische Vorgänge bedingte örtliche Katastrophe. Dieses Ereignis und sein Nachleben in Dichtung und Sage wird zum Schluß gegen verwandte kosmologische Spekulationen der Stoa abgegrenzt.
Prümm.

360. Valéry, J., Le dernier péché du croyant. Essai théologique sur l'impénitence finale: RevScRel 8 (1928) 50—68. — Da einerseits die Tugend des Glaubens in der Seele des Sünders bleibt, solange er den Glauben nicht formell verleugnet, sie aber andererseits mit dem Zustand der Verdammung unvereinbar ist, so erhebt sich die Frage, wie sie verschwindet bei dem, der in der Verstocktheit stirbt, ohne formell dem Glauben abgesagt zu haben. Um dieses Problem zu lösen, haben die Theologen viel Dialektik aufgeboten. V. negiert einfach das Suppositum. Jeder, der mit dem Glauben aus der Welt scheidet, ist im Zustand der Gnade. In der Sterbestunde gibt Gott dem Sünder die Gnade einer letzten Wahl, wobei es sich auch um den Glauben selbst handelt. Die Wahl kann nur mit der vollkommenen Liebe oder der Apostasie enden. Um seine These zu stützen, läßt Verfasser psychologische und theologische Erwägungen einfließen, die die Frage in ganz neuem Lichte erscheinen lassen. De Blic.

3. Moral. Kirchenrecht. Pastoral. Mystik

361. Ubach, Jos. S. J. Compendium theologiae moralis, vol. II. 8° (XVI u. 764 S.) Friburgi Brisgoviae 1927, Herder. Geb. M 14.50. — Was das eigene Gepräge des Werkes angeht, so gilt, was bereits bei Besprechung des ersten Bandes gesagt worden ist (Schol 2 [1927] 312). Der vorliegende zweite Band behandelt in der Hauptsache die Sakramentenlehre, soweit sie Gegenstand der Moraltheologie ist, einschließlich des Ehrechts (1—621). Ein weit kürzerer zweiter Teil beschäftigt sich mit dem kirchlichen Strafrecht (622—687). Beigefügt ist ein vierfacher Anhang über die Vollmachten, die verschiedenen kirchlichen Behörden erteilt bzw. von ihnen zu erhalten sind. — Da das Buch auch der praktischen Seelsorge dienen will, sind die zahlreichen praktischen Winke nicht unberechtigt. Die Nr. 504 Anmerk. 6

zitierte Antwort der S. Poenitentiaria vom 7. Dezember 1892 (nicht 1882) läßt bezüglich der „Intentio applicandi missam“ meines Erachtens eine weiterreichende Erklärung zu, als U. annimmt. Daß hier die „intentio implicita celebrandi iuxta ordinem temporis“ vorausgesetzt wird, ist durch den Wortlaut der Antwort nicht begründet; vielmehr scheint die Antwort zuzugestehen, daß es genügt, wenn bei einem „cumulus intentionum“ die „multitudo missarum“ der „multiudo intentionum“ entspricht, auch wenn innerhalb der beiden „multitudines“ keine Einzelmesse einer Einzelintention zugewiesen, noch auch die einzelnen Messen „cumulative“ für alle Intentionen gelesen werden. Die Lehre von der „applicatio determinata“, wie sie sich bei den Autoren findet, müßte deshalb meines Erachtens erweitert werden. — Sehr beachtenswert sind die Ausführungen über den „consensus matrimonialis“ und die verschiedenen Mängel, die ihm anhaften können (543 ff.). — Die Behandlung der „recidivi“ ist sehr milde (310 ff.); daß die Milde zu weit geht, wird man indes nicht notwendig sagen müssen. — Das Werk, das jetzt abgeschlossen vorliegt, wird seinen Platz unter den neuen Lehrbüchern der Moral ohne Zweifel behaupten. Hürth.

362. Wilmers, W., S. J., Lehrbuch der Religion. Ein Handbuch zu Deharbes kath. Katechismus und ein Lesebuch zum Selbstunterrichte. 8. Aufl., hrsg. von Jos. Hontheim S. J., 3. Bd. Von den Geboten. gr. 8° (XV u. 640) Münster i. W. 1928, Aschendorff. M 10.—; geb. M 13.—. Zuverlässigkeit der Lehre, Gründlichkeit der Beweisführung und Klarheit der Darstellung, die dem ganzen Werke eigen sind, zeichnen auch die Neuausgabe des vorliegenden dritten Bandes aus. Auf S. 147 f. ist ein eigener Abschnitt eingeschoben über die Gottesmutter als Vermittlerin aller Gnaden. Sonst ist hauptsächlich den Bestimmungen des neuen kirchlichen Gesetzbuches, dessen Erscheinen zwischen der achten und der früheren Ausgabe liegt, Rechnung getragen, so insbesondere rücksichtlich der Vollmacht, von Gelübden zu dispensieren (201 f.), rücksichtlich der Sonntagsmesse (456), des Fasten- und Abstinenzgebotes (464 ff.), der Jahresbeichte (484 ff.), der Osterkommunion (488 ff.), anläßlich deren auch die kirchlichen Bestimmungen über die öftere und die Kinderkommunion zur Sprache kommen. Es wäre zu wünschen, daß das kirchliche Gesetzbuch auch in andern Materien und ausführlicher herangezogen würde, da es in seiner knappen und klaren Form dem Schul- wie dem Selbstunterricht wertvolle Dienste leisten kann, so z. B. die Bestimmungen der Can. 1372 ff. über die „Schulen“ bei Erklärung des 4. Gebotes (258 ff.); die Normen der Can. 1276 ff. über die Verehrung der Bilder und Reliquien (145 ff. 162 ff.). — Die Angaben über das Schrifttum haben rücksichtlich der wichtigsten Fragen Ergänzung gefunden; Vollständigkeit ist dabei, dem Charakter des Werkes entsprechend, nicht beabsichtigt. H.

363. Raus, J. B., St Alphonse et les variations de son système moral: *NouvRevTh* 55 (1928) 241—265 334—352. — Die vorliegende historisch-kritische Studie befaßt sich mit der Frage, ob Alphons von Liguori im Laufe seines Lebens sein „Moralsystem“ geändert habe, und welche Wandlungen behauptet werden können. Die Darstellung wird an die folgenden Fragen und Sätze geknüpft: 1. St Alphonse, écrivain, a-t-il jamais été probabilioriste? (Antw.: Alphonse . . . comme écrivain . . . ne fut jamais probabilioriste). 2. Caractère général du probabilisme de St Alphonse (Antw.: im wesentlichen nichts anderes als die Lehre des hl. Thomas von Aquin [249]). 3. Le probabilisme de St Alphonse était d'abord le probabilisme pur. 4. St Alphonse n'a jamais été partisan complet du probabilisme absolu. 5. St Alphonse n'a jamais passé du camp des probabilistes dans celui des antiprobabilistes. Das Ergebnis der ganzen Untersuchung kann man in den Worten des Verfassers ausgedrückt sehen: „Concluons donc que les variations dans le système de morale adopté par St Alphonse, sont de loin moins

considérables qu'on pourrait à première vue se l'imaginer" (351). — Die gründliche, vornehm sachliche Untersuchung, die auch im Tone das Gehässige der Polemik vermeidet, verdient sorgfältige Beachtung. H.

364. Ranwez, E., Péché véniel et imperfection: EphThLov 5 (1928) 32—49. — Im wesentlichen kommen dieselben Anschauungen zum Ausdruck, die der Verfasser in einem früheren gleichnamigen Aufsatz (EphThLov 3 [1926] 177 ff.) niedergeschrieben hat; er ist der Ansicht, daß jede „Unvollkommenheit“ (im prägnanten Sinn der ganzen Kontroverse verstanden) eine (läßliche) Sünde sei, weil sie gegen die elementarsten Gesetze der wohlgeordneten Liebe und der pflichtmäßigen Vernünftigkeit des bewußten menschlichen Handelns verstoße. R. erörtert noch einmal die Begriffe Unvollkommenheit und Sünde, beantwortet eine Reihe der gegen ihn erhobenen Einwände und versucht zuletzt ein „argumentum ex auctoritate“. — Zu den beiden vom Verfasser erwähnten allgemeinen sittlichen Geboten ist zu sagen, daß sie nur mit Anwendung einer „petitio principii“ seine These zu beweisen vermögen (vgl. dazu Schol 1 [1926] 627 n. 437; 3 [1928] 257 f. 311 n. 162). Und wenn R. sagt: „Nous ne pourrons rendre les armes qu'après qu'on nous aura, non plus affirmé gratuitement, mais démontré que Dieu n'exige pas de l'homme qu'il fasse tout son possible pour réaliser sa perfection“ (48), so übersieht er erstens, daß derjenige, der eine „Verpflichtung unter Sünde“ behauptet, selbst einen positiven durchschlagenden Beweis für seine Behauptung zu erbringen hat und nicht vom Gegner den zwingenden Beweis des Gegenteils zu fordern berechtigt ist; und zweitens übersieht er, daß ihm bereits genügend Gegengründe vorgelegt worden sind, um die „Sicherheit“ seiner Behauptung in Zweifel zu ziehen, und daß seine Lösungen der Einwände immer wieder als bewiesen voraussetzen, was gerade in Zweifel gezogen wird und erst zu beweisen ist. — Es muß den Ausführungen des Verfassers gegenüber mit aller Bestimmtheit betont werden, daß seine Argumente nicht durchschlagen und seine Behauptung nicht bewiesen ist. H.

365. Cathrein, V., Unvollkommenheit und läßliche Sünde: ZAM 3 (1928) 115—136 221—239. — Nach kurzer Darlegung einiger Vorbegriffe und allgemeinen Grundsätze der sittlichen Ordnung werden die beiden Fragen behandelt: 1. Ist jeder Christ [unter Sünde] verpflichtet, das zu wählen, was er unter den konkreten vorliegenden Umständen als das Vollkommenere für seine Seele klar erkennt? 2. Ist der Christ [unter Sünde] verpflichtet, immer den besondern Eingebungen des Heiligen Geistes zu folgen? Die verschiedene Stellungnahme zu diesen Fragen wurde in dieser Zeitschrift schon wiederholt erwähnt. Für die Bejahung der beiden Fragen ist nach C. zuerst in ausführlicher Darlegung Passerini de Sextula O. P. (1594—1677) eingetreten. Der Verfasser beantwortet die beiden Fragen, in der Allgemeinheit verstanden, wie sie gestellt sind, mit Nein. Hierin ist ihm meines Erachtens unbedingt beizustimmen; die entgegenstehende Ansicht ist, insofern sie eine Verpflichtung unter Sünde behauptet, klar und bestimmt abzulehnen, weil sie dafür keinen einzigen durchschlagenden Grund beibringt, so nachdrücklich sie auch die durchschlagende Kraft ihrer Argumente immer und immer wieder behauptet. H.

366. Brucculeri, Angelo, S. J., Sul problema di Malthus. Rilievi. 8^o (138 S.) Roma 1928, CivCatt. Nach einem kurzen Überblick über die Bevölkerungslehre im allgemeinen befaßt sich die Schrift eingehend mit der Lehre von Malthus, ihren Voraussetzungen, ihren Hauptsätzen und Schlußfolgerungen. Die Lösung des Übervölkerungsproblems, die Malthus gibt, wird vom biologischen, sozialen und ethischen Standpunkt als gefährlich nachgewiesen und abgelehnt. Anschließend werden die Stellung der Kirche zur Lehre des Malthus; Sinn, Geschichte und sittlicher Wert der „Geburtenkontrolle“; die durch den Geburtenrückgang verursachte Krise in je einem eigenen Kapitel kurz und übersichtlich behandelt. Der Bevölkerungspolitik

sind die beiden Schlußkapitel gewidmet. — Wesentlich Neues bietet die Schrift nicht, aber sie ist eine gute Wiedergabe der einschlägigen Anschauungen und der entscheidenden sittlichen Grundsätze. H.

367. Keller, Franz, Der christliche Eigentumsbegriff und seine Auswirkung auf das soziale und wirtschaftliche Leben: ThGl 20 (1928) 153 bis 172. — Ein Doppeltes will der Artikel bieten: 1. Den vollen christlichen Eigentumsbegriff nach Sinn und Zweck aufweisen; 2. die praktische Auswirkung dieses Begriffes im wirtschaftlichen und sozialen Leben als Eigentumsrecht zeigen. Bei Erörterung des Sinnes und Zweckes des Eigentums befaßt sich K. ausführlich mit der sozialen Bindung des Sondereigentums, mit der äußern und innern Schrankensetzung und dem Sinne der sog. „Ausschließlichkeit“ des Eigentums. Diesbezüglich ist meines Erachtens zu sagen: Die innere Hinordnung des Menschen auf die Gemeinschaft und die darum aus der Natur der Sache heraus geforderte Rücksichtnahme auf das „*bonum commune*“ beweisen die innere Berechtigung und die innere Notwendigkeit irgend einer, und zwar einer wirksamen, sozialen Bindung des Eigentumsrechts. Aber die innere Notwendigkeit irgend einer sozialen Schranke ist weder begrifflich noch sachlich identisch mit der Notwendigkeit einer innern Schranke, d. h. einer Schranke, die das innere Wesen des Rechts selbst trifft und nicht bloß den rechten (sozialen) Gebrauch dieses Rechts. Gewiß hat die staatliche Autorität die Gewalt, auch in das Eigentumsrecht selbst, wenn es für das Gemeinwohl wirklich erfordert ist, einzugreifen; auch ist richtig, daß es pflichtmäßige Rücksichtnahme auf das Gemeinwohl gibt, die vor jeder positiven Gesetzgebung liegt und mit Recht zur „*iustitia legalis*“, nicht bloß zur „*caritas*“, gezogen wird (die Einführung einer eigenen „*iustitia socialis*“ mag geschehen; obwohl sie nicht notwendig ist, da das, was sie leisten soll, sachlich unter die „*iustitia legalis*“ fällt, die ihrer Natur nach durchaus nicht notwendig ein positives Gesetz voraussetzt). Aber das alles beweist nicht, daß der Eigentumsbegriff in seinem innern Wesen die soziale Schranke enthält, und daß infolgedessen eine Verfügung, die diese oder andere sittliche Schranken verletzt, eine Verfügung über ein „Nichteigentum“, d. h. eine nicht-eigene Sache darstellt. Es ist zu bedauern, daß sich eine sachlich klare und inhaltlich richtige Analyse des bisher gebräuchlichen Eigentumsbegriffs in dem Artikel nicht findet, vielmehr der jetzt seit Jahrhunderten bei den Moraltheologen üblichen Auffassung der versteckte Vorwurf gemacht wird, daß sie mehr römisch-rechtlich als christlich orientiert sei. Soweit der vom Verfasser entwickelte und ausgedeutete Begriff von dem genannten und bei den Moraltheologen gebräuchlichen abweicht, nimmt er für sich mit Unrecht den Namen des „christlichen“ Eigentumsbegriffs in Anspruch. — Leider finden sich in dem Artikel wiederholt Sätze, die, um nicht Anlaß zu falschen Schlüssen oder Urteilen zu geben, einer genaueren Fassung, Unterscheidung und Einschränkung bedürften. Darum kann dem Artikel in der vorliegenden Form nicht unbedingt zugestimmt werden. Sätze wie folgender: „Die Eigenschaft seiner [d. h. des Sondereigentums] Ausschließlichkeit kann nur gegen die einzelne menschliche, physische oder moralische Person privatrechtlich geltend gemacht werden, aber nicht gegen die öffentliche Gesellschaft, nicht öffentlich rechtlich“ sind, was ihre sittliche Geltung angeht, in der Allgemeinheit ihrer Prägung nach beiden Seiten hin unrichtig, rücksichtlich der Einzelpersonen wie rücksichtlich der Gemeinschaft. Die später folgenden Abgrenzungen heben das Fehlerhafte der allgemeinen Prägung des in Sperrdruck gegebenen Leitsatzes nicht auf. H.

368. Nell-Breuning, Oswald v., S. J., Grundzüge der Börsenmoral (Studien zur kath. Sozial- und Wirtschaftsethik. Hrsg. von D. Dr. Franz Keller, 4. Bd.) 8° (XX u. 225 S.) Freiburg i. Br. 1928, Herder. M 7.—; Lw. M 8.50. — Zweck des Buches ist, den Versuch einer auf der Grundlage der

Preisgerechtigkeit aufgebauten moral-theologischen Prinzipienlehre der Börse zu bieten. Es wird deshalb gefragt, welche Anforderungen an die verschiedenen Börsengeschäfte zu stellen sind, damit sie einerseits (negativ) die Gerechtigkeit nicht verletzen, andererseits (positiv) der wirtschaftlichen Dienstgesinnung entsprechen. Ein mehr einleitender Teil erörtert Begriffliches und Grundsätzliches der Preistheorie überhaupt und einige preistheoretische Anschauungen und Prinzipien der Scholastik im besondern (24—72). Der Preisbildung an der Börse sind drei weitere Abschnitte gewidmet, die sich eingehender mit der Preisbildung in Effekten, in Devisen, in Diskonten und für Leihgeld befassen (73—126). Besonders ausführlich werden alsdann behandelt die „Spekulation“ und der „Terminhandel“ (127—207); in einem letzten Abschnitt ist einiges über Börsenverfassung und Börseneinrichtung nachgetragen (210—218). — Monographien über wichtige moraltheologische Einzelfragen, namentlich wenn sie schwierige und bedeutsame Sondergebiete der sittlichen Betätigung betreffen, sind durchaus zu begrüßen, und darum ist dem Verfasser zu danken, daß er sich dieser Aufgabe rücksichtlich der Börsengeschäfte unterzogen hat. Die sprachliche Darstellung ist mitunter etwas schwer (auch wenn die landläufigen kaufmännischen und börsentechnischen Ausdrücke als bekannt vorausgesetzt werden), so daß sich das Buch zur ersten Einführung in die moraltheologischen Fragen des Börsenbetriebes weniger eignen dürfte. — Ein genaues Eingehen auf die interessanten sachlichen Ausführungen, wie es an sich wohl erfordert wäre, ist leider nicht möglich; es muß darum bei einer grundsätzlichen oder methodischen Bemerkung zu den moraltheologischen Erwägungen des Verfassers sein Bewenden haben. Diese Erwägungen sind teils historisch-referierender, teils sachkritischer, teils konstruktiver Natur, und diese verschiedenen Darstellungsformen sind oft auf das engste miteinander verwoben. Es ist das gute Recht des Verfassers so voranzugehen; aber an den Leser wird dadurch die Anforderung gestellt, Schritt für Schritt, fast Satz für Satz sich zu fragen: Was ist im Zusammenhang der Quellen selbst Sinn der wörtlich oder auszüglich angeführten Belegtexte? Was ist geistvolle und gewandte Sinngebung oder persönliche Ausdeutung der Texte durch den Verfasser? Was ist selbständige direkte Weiterbildung eines eigenen Gedankens, den der Verfasser „in nucleo et germine“ in den Quellen angedeutet sieht? Welches ist der eigentliche Sinn einer Bestimmung des positiven Rechts, die der Verfasser anführt, bzw. eines Moralprinzips oder eines in der Moraltheologie üblichen Gedankengangs, den er benutzt? Zu welchem Behuf, zur Erhärtung welchen Satzes wird all dieses hier und jetzt vom Verfasser gebraucht? Die Denk- und Arbeitsweise des Verfassers zwingt zu dieser ständigen Selbstkontrolle des Lesers, wenn er sich anders ein klares wissenschaftliches Urteil über die Tragweite und Tragfähigkeit der in dem Buch entwickelten Anschauungen bilden will. Wird das Buch so an der Hand der Quellen und mit sorgfältigem Nachlesen der Texte im Zusammenhang der Quellen nicht nur gelesen, sondern studiert, so wird es unstreitig viel beitragen zum tieferen Erfassen der einschlägigen moraltheologischen Grundsätze und zur richtigen sittlichen Beurteilung der konkreten Gegebenheiten, d. i. der Institution der Börse und der verschiedenen Börsengeschäfte sowohl nach der individual-, wie nach der sozialtheologischen Seite.

369. Il Bolscevismo. Studio estratto da „La Civiltà Cattolica“ con aggiunte e ritocchi. 8° (50 S.) Roma 1928, CivCatt. — Eine ebenso knappe wie klare und gründliche Orientierung, die die nachdrücklichste Empfehlung verdient, da sie in hohem Grade geeignet ist, in die Ideenwelt, die Ziele und Absichten des Bolschewismus einzuführen, und auch über seine konkrete Verwirklichungsform ein zutreffendes Urteil ermöglicht. In drei Abschnitten werden behandelt: I. Il Bolscevismo nella vita; sua breve storia (5—17); II. Il Bolscevismo et la sua „Ideologia“ (18—33); III. Il Bolscevismo nella vita politica ed economica (34—50).

H.

370. Tischleder, Peter, Staatsgewalt und katholisches Gewissen. gr^o (XVI u. 239 S.) Frankfurt a. M. 1927, Carolus-Druckerei. M 5.— Volkssouveränität und modernes Legitimitätsprinzip sind die beiden Grundgedanken der etwas stark polemischen Darlegung. — Was die Volkssouveränität angeht, so ist es gut, daß S. 33 ff. die einschlägigen Ausführungen Pius' X. in seinem Brief über die Sillon-Bewegung nunmehr klar vorgelegt werden und ihr Verhältnis zur scholastischen Lehre aufgewiesen wird. Es erübrigt aber noch genauer zu zeigen, inwieweit und in welchem Sinn nach katholischer Auffassung das Volksganze Inhaber der Gewalt bleibt, auch nach Übertragung an bestimmte Personen, und in welchem Sinne nicht. — Beachtenswert für die sittliche Beurteilung des Legitimitätsprinzips ist die wiederholt (z. B. S. 100 ff. 156 ff.) betonte Unterscheidung zwischen Rechten, die lediglich der Sphäre des Privatrechts, und solchen, die wesentlich dem Gebiete des öffentlichen Rechts angehören; d. h. zwischen Rechten, die in ihrem Ursprung und Bestand wesentlich dem privaten Wohl des Berechtigten dienen sollen, und solchen, die vor allem auf das Gemeinwohl abzielen und Einzelpersonen nur um des Gemeinwohles willen gegeben sind. Bezüglich beider Gruppen von Rechten gilt, daß jedes Unrecht unterlassen und, wenn es geschehen ist, wieder gutgemacht werden muß; aber was Verletzung des Rechts ist und worin die Wiedergutmachung besteht, ist nicht bei beiden Gruppen in allen Fällen gleich. Sicher ist, daß es nicht im Belieben des Volksganzen stehen kann, jederzeit nach Lust und Laune die Staatsform zu ändern; das wäre gegen das „*bonum commune*“. Sicher ist, daß eine willkürlich vorgenommene Änderung, eine Revolution, ein Unrecht wie gegen das Gemeinwohl so auch gegen die bisherigen Träger der Staatsgewalt ist. Sicher ist, daß die neue Staatsform und die neuen Träger der Gewalt, soweit das Gemeinwohl ihr Vorhandensein fordert und weil irgend eine Gewalt da sein muß, von den Bürgern anerkannt werden können und müssen, und insofern durchaus legitim sind. Schwieriger ist die Frage, ob, sobald die neue Staatsverfassung die tatsächliche Anerkennung des Volksganzen gefunden und sie „*in pacifica possessione*“ ist, das Recht der früheren Träger der Staatsgewalt als endgültig erloschen betrachtet werden muß, so daß alle Erb- und Kronansprüche nur in einer fiktiven, hypothetischen Ordnung bestehen oder als bestehend vorgestellt werden. Daß Raub und Diebstahl keine rechtskräftigen Erwerbstitel abgeben und daß dadurch die privatrechtlichen Rechte des bisherigen Eigentümers nicht ausgelöscht werden, wird von allen zugegeben. Wie aber steht es mit den Rechten, die dem Inhaber nicht um seinetwillen und zu seinem Vorteil, sondern lediglich zum Gemeinwohl und um des Gemeinwohls willen gegeben sind? Dauern sie auch, „*saltem in radice et germine*“, fort, wenn (infolge tatsächlich vollzogener Staatsumwälzung) diese Belange nunmehr voll und ganz durch andere wahrgenommen werden? Oder sind diese Rechte einfach als erloschen zu bezeichnen, da der Grund fortgefallen ist, um dessentwillen sie gegeben waren? Oder müssen vielmehr die neuen Träger der Gewalt, wenn und sobald es die Verhältnisse gestatten, die überkommene Gewalt auf die ursprünglichen Träger zurückübertragen? Soweit ich sehe, neigt das Buch dazu, auf diese letzte Frage mit Nein zu antworten. — Meines Erachtens ist die Lösung zu suchen in einer genauen Analyse des Herrschaftsrechts, das in seinem letzten Kern noch andere Elemente enthält, als in dem einfachen privatrechtlichen „Recht“ (sei es Forderungsrecht, sei es Eigentumsrecht) enthalten sind. Darin wird man Kiefl recht geben müssen, und dieses Wort seines inzwischen verstorbenen wissenschaftlichen Gegners wird auch der Verfasser anerkennen: „Die Kirche ist neutral gegen die Staatsform. Aber sie ist nicht neutral gegen die ewigen Gebote der Sittlichkeit, des Rechts und der Treue.“ H.

371. Salsmans, J., L'obligation en conscience des lois civiles: *Nouv RevTh* 55 (1928) 130—143. — Verfasser sieht von der Frage ab, ob und

wann speziell durch den verpflichtenden Willen des Gesetzgebers eine Gewissensbindung durch das Staatsgesetz eintritt, verweist vielmehr auf eine Reihe Fälle, wo bezüglich des Inhaltes eines Staatsgesetzes aus dem Naturrecht eine Bindung im Gewissen eintritt, sei es (unmittelbar oder mittelbar) „ex iustitia legali“, sei es „ex iustitia commutativa“ (vgl. Schol 1 [1926] 108 ff.). H.

372. Schröteler, Joseph, S. J., Um die Grundfrage des Schulkampfes. „Geist des Bekenntnisses.“ gr. 8° (VI u. 32 S.) Freiburg i. Br. 1928, Herder. *M* 1.— Grund- und Kernfrage des Schulkampfes bildet die Frage nach dem Charakter der einzelnen Schularten, insbesondere der Bekenntnisschule. Die Schrift will der Herausarbeitung der einschlägigen Grundsätze dienen, um so ein sicheres und tragfähiges Fundament für die Lösung der vielen Einzelprobleme zu schaffen. Da der Kampf um ein Reichsschulgesetz über kurz oder lang von neuem entbrennen wird, kann die Schrift nur dringend empfohlen werden, um eine klare Einsicht in die entscheidenden Prinzipien zu gewinnen. Im wesentlichen ist sie bereits im Märzheft 1927 der „Stimmen der Zeit“ veröffentlicht worden unter dem Titel „Geist des Bekenntnisses“. H.

373. Salsmans, J., Le pouvoir paternel d'annuler les vœux: *Nouv RevTh* 55 (1928) 429—436. — Nach CIC can. 1312 können die Eltern die Gelübde ihrer Kinder, „in quorum voluntatem potestatem dominativam exercent“, direkt irritieren; nach einigen Autoren erstreckt sich diese Gewalt nicht nur auf die „impubes“, sondern auch auf alle „minorenes“; als Beweis wird von diesen Autoren die Bestimmung des can. 89 angeführt. S. fragt, ob diese Gewalt sich auch auf das Gelübde „ingrediendi religionem“ erstreckt, und verneint diese Frage. „Dans l'état présent de la science canonique nous n'oserions regarder comme probable, comme ‚tuta in conscientia‘, l'opinion qui attribuerait aux parents le pouvoir d'éteindre, dans leur enfant mineur mais pubère le vœu d'entrer en religion“ (436). Er neigt dazu, dasselbe zu sagen von einem „votum non nubendi“ oder einem andern gültigen Gelübde der Ergreifung eines Lebensstandes, ja, wenn ich seine Andeutungen richtig verstehe, von allen Gelübden, die die innere persönliche Heiligung betreffen und nicht störend in die (berechtigte) äußere Ordnung eingreifen. H.

374. Schott, Karl-Dietrich, Sind die bayrischen Kirchenverträge des Jahres 1924 rechtsgültig? gr. 8° (VII u. 166 S.) Berlin-Grünwald 1928, Rothschild. *M* 6. Das Buch befaßt sich mit dem am 29. März 1924 zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Freistaat Bayern abgeschlossenen Konkordat, ferner mit den Verträgen vom 15. November 1924 zwischen dem bayrischen Staat und der evangelisch-lutherischen Kirche in Bayern rechts des Rheins, bzw. mit der Vereinigten protestantisch-evangelisch-christlichen Kirche der Pfalz. An sich kann die Frage, die den Titel des Buches bildet, nach dem Verfasser einen dreifachen Sinn haben: 1. Haben die genannten Kirchenverträge die Kraft, den Staat wie die Religionsgesellschaften rechtlich gegenseitig zu binden? 2. Stellen sie sich als verpflichtendes kirchliches Recht dar? 3. Sind sie verbindende staatliche Rechtsnormen? Der Verfasser beschränkt die Untersuchung im wesentlichen auf den letztgenannten Sinn, d. h. auf die Frage, ob gültiges staatliches Recht entstanden ist. Zunächst wird dies bezüglich der als Ganzes gefaßten Kirchenverträge untersucht (die formellen wie materiellen Voraussetzungen für die innerstaatliche Rechtsgültigkeit der Kirchenverträge sowohl vom Standpunkt der bayrischen wie von dem der Reichsverfassung); alsdann wird die gleiche Untersuchung rücksichtlich der einzelnen Bestimmungen dieser Verträge angestellt. Der Verfasser kommt zu dem Ergebnis, daß die Verträge, als Ganzes gefaßt, in einem großen Teil ihrer Bestimmungen die Vorschriften der einschlägigen Staatsverfassungen wiederholen, zum Teil in zweckmäßiger und sinnvoller Weise ausbauen; daß einige wenige nur unter Verletzung des Verfassungsrechtes durchgeführt werden können oder daß sie einer

Sperrvorschrift der Reichsverfassung zuwiderlaufen und infolgedessen insoweit nach Art. 13 RV. oder § 72 Bayr. Verfassung für staatsrechtlich nichtig zu erachten sind; daß ferner eine große Zahl von Bestimmungen weder schlechthin als rechtsgültig noch als rechtsungültig anzusehen sind (nämlich die Vorschriften, die einem zu erwartenden Reichsgesetz vorzugreifen); daß endlich einige Vorschriften wegen ihrer unklaren Fassung und der damit gegebenen verschiedenen Auslegungsmöglichkeiten nur beschränkte Rechtsgültigkeit besitzen. — Ohne auf die Richtigkeit und Berechtigung dieses Endurteiles einzugehen, kann gesagt werden, daß die Arbeit durchaus geeignet ist, einen Einblick in die Sachlage zu geben, und daß die ruhige Sachlichkeit der Darlegung und die klare sprachliche Fassung das Verständnis des Buches wesentlich erleichtern. H.

375. v. Pruner-Seitz, Jos., Lehrbuch der Pastoraltheologie, 1. Bd. Das Priesteramt. gr. 8° (535 S.) Paderborn 1923; 2. Bd. Das Vorsteheramt; hrsg. von Msgr. Dr. Franz X. Thurnhofer (652 S.) Paderborn 1928, Schönigh. 1. Bd. M 10.—; 2. Bd. M 11.50. — Nachdem seit Erscheinen des ersten Bandes fünf Jahre verflossen sind, liegt jetzt das umfangreiche und wertvolle Lehrbuch ganz in vierter Auflage vor. Der erste Band berücksichtigt das Priesteramt und hier vor allem den Gottesdienst (die heilige Messe, andere gottesdienstliche Funktionen, die Sorge für die begleitenden gottesdienstlichen Erfordernisse) und die Sakramentenspendung. Eine scharfe Scheidung zwischen dogmatischer, moraltheologischer, pastoreller Behandlung des jeweiligen Stoffes ließ sich natürlich nur schwer durchführen; trotzdem wäre es bei der großen Fülle des Stoffes wünschenswert, eine Scheidung vorzunehmen und die nicht notwendig zur Pastoraltheologie zu ziehenden Stoffe auszuscheiden. Die Übersichtlichkeit des Buches würde gewinnen, und es wäre möglich, für einige typisch pastorelle Stoffe Raum zu gewinnen. Erinnert sei z. B. nur an die Mängel des Ehekonsenses und ihre Einwirkung auf die Gültigkeit der Ehe. — In der von Thurnhofer besorgten Neuausgabe des zweiten Bandes ist der soeben geäußerte Wunsch nach Stoffbeschränkung bereits erfüllt; die Beschränkung könnte aber ohne Schaden für den Zweck des ganzen Werkes noch weiter ausgedehnt werden. Bei einzelnen Stoffen ließe sich das am einfachsten dadurch erreichen, daß das Grundsätzliche mehr in den Vordergrund gestellt und dem gegenüber rein positive Einzelheiten etwas zurückgedrängt würden. Der zweite Band erörtert das Vorsteheramt, und zwar unter fast ausschließlicher Berücksichtigung des Pfarramtes. In Kürze wird zunächst das Wesentliche über die in der Seelsorge wirksam werdenden Kräfte gesagt; daran schließt sich die umfangreiche Behandlung des Objektes der Seelsorge, unter der Rücksicht der Individual- und Gemeinschaftsseelsorge. Für die mühsame Arbeit der Zusammenstellung des neuesten einschlägigen Schrifttums gebührt dem Herausgeber ganz besonderer Dank; er bietet dem Leser dadurch die Möglichkeit, Einzelabschnitte in dem jeweiligen Sonderschrifttum eingehender nachzulesen. — In dem Kapitel „der Schutz des Glaubensgutes“ würde wohl mit Nutzen ein eigener Abschnitt über die heute noch wirksamen Ausläufer des Modernismus und ein zweiter über den von Pius XI. als „pestis aetatis nostrae“ bezeichneten Latzismus (AAS 17 [1923] 604 f.) eingeschoben; denn diese Strömungen beeinflussen die religiös-sittliche Einstellung mancher Kreise tiefer als die andern vom Verfasser angeführten modernen Geistesrichtungen. — Ebenso wäre wohl eine grundsätzliche Erörterung gewisser Erscheinungen in der kurzen Geschichte der katholischen „Jugendbewegung“ in dem betreffenden Abschnitt (430 ff.) am Platze, damit sich der Seelsorger wenigstens reflex bewußt wird, welche Prinzipien, unabhängig vom Belieben und Beschluß des noch unfertigen jungen Menschen für diesen und seine Heranbildung zum reifen Manne gelten. Es ist dies ratsam, wenn auch, wie es S. 431 heißt, „vom ‚Krankenlager‘ der kath. Jugendbewegung keine schlimmen Berichte kommen“. H.

376. Report of the ninth annual meeting, Athol Springs, New York, July 1., 2., 3., 1927: The Franciscan Educational Conference, Vol. IX, Nr. 9. (596 S.) Brookland, Washington D. C., Office of the Secretary Capuchin College. — (Daraus Sondersausgabe:) Zawart, Anscar, O. M. Cap., The History of Franciscan Preaching and of Franciscan Preachers (1209—1927): Franciscan Studies Nr. 7, Februar 1928 (355 S.) New York, Joseph F. Wagner. — Der vorliegende Report bietet zunächst eine kurze Übersicht über die Einrichtung, den Verlauf und die Ergebnisse der bedeutsamen neunten Jahresversammlung der Franziskaner zu Athol Springs. Sodann werden die den Verhandlungen zu Grunde liegenden Referate aufgeführt: Antony Linneweber O. F. M., How St. Francis of Assisi won the Heart of the World; Victor Mills O. F. M., Preaching — the Opus Franciscanum; Victorine Hoffman O. F. M., Franciscan Preaching in the Past; Fulgence Meyer O. F. M., The Course of Homiletics in our Curriculum; Bede Hess O. M. C., The Franciscan Mission. Sie gewähren in ihrer Gesamtheit eine tiefe Erkenntnis des vom hl. Franz angelegten apostolischen Grundzuges des Franziskanerordens, einen gründlichen Einblick in dessen homiletische Eigenart und einen überwältigenden Überblick über die aus dieser sich ergebenden Leistungen auf der Kanzel und im Schrifttum. — Dem Umfange und wohl auch der Bedeutung nach steht an erster Stelle die bio-bibliographische Studie des P. Anscar Zawart O. M. Cap., The History of Franciscan Preaching and of Franciscan Preachers, die auch gesondert herausgegeben wurde. Sie berichtet in ihrem ersten Teile, wie die Franziskanerpredigt in dem Zeitraum von 1209 bis zur Reformation in allen Formen der geistlichen Beredsamkeit Ausgezeichnetes geleistet hat. Dabei ist es besonders reizvoll, den Übergang von der kindlich schlichten Art des hl. Franz und seiner ersten Jünger zur scharf gegliederten scholastischen Predigt und weiterhin zu den künstlerisch zum Teil sehr hochstehenden Leistungen der Renaissance zu verfolgen. Auch findet der Theoretiker und Praktiker vom Fach hier die Theorie und die Hilfsmittel der Franziskanischen Beredsamkeit. Der zweite Teil behandelt die Franziskanerpredigt nach der Reformation in den einzelnen Jahrhunderten, nach ihren verschiedenen Aufgaben, in ihren einzelnen Vertretern, und weist auch hin auf das Steigen und Fallen ihrer Wertkurve. Diese Studie wie auch der ganze Report erfüllt einen mit aufrichtiger Schätzung der homiletischen Eigenart des Ordens des hl. Franz und führt durch die knappen, plastisch hervortretenden Lebensabrisse jeden Augenblick wieder vor das Denkmal eines seiner großen und größten Prediger, wie eines Bernardino von Siena, Johannes von Capistrano, Leonardo von Porto Maurizio und Agostino da Montefeltro. Endlich begrüßen wir es, daß auch die deutsche Predigt und die Gegenwart nicht zu kurz kommen.

Nötiges.

377. Brémond, H., Ascèse ou prière? Notes sur la crise des „Exercices“ de saint Ignace: RevScRel 7 (1927) 226—261 402—428 579—599. — Die Arbeit erweckt auf den ersten Blick den Eindruck eines Beitrages zur kritischen Geschichte der Aszese; im dritten Teil jedoch mündet sie letztlich in eine theologische Auseinandersetzung aus. Infolge ihres Kultes der „Exerzitien“ des hl. Ignatius, eines Handbuches der Willensgymnastik und nicht des Gebetes, seien die Jesuiten dazu gekommen, im geistlichen Leben die menschliche Tätigkeit höher zu schätzen als das Wirken Gottes: „Aszetizismus“ statt Mystizismus. Der Hauptgrund dieser „Häresie“ („im milden Sinn des Wortes“) liegt nach B. im völligen Verkennen der wesentlichen Passivität des Gebetes. Er wirft den Jesuiten zwar nicht vor, daß sie das Gebet bei Seite lassen, wohl aber, daß sie daraus eine Übung machen, die ganz auf Aktivismus zielt. Die Aszese kann nach B. wohl in das Gebetsleben einführen, es aber nicht zur Entwicklung bringen. Wahres Gebetsleben ist nicht möglich, wenn der Geist Gottes nicht wehen kann, wo er will, wenn die Aszese nicht der Mystik das Feld räumt. —

In der *RevAscMyst* 9 (1928) 54—90, bes. 69—79, hat P. Cavallera bereits gründlich zu dieser Frage Stellung genommen und nachgewiesen, wie sehr eine solche Auffassung mit der Lehre des Evangelium im Widerspruch steht.

De Blic.

378. Görres, Joseph v., *Mystik, Magie und Dämonie*. „Die christliche Mystik“ in Auswahl. Hrsg. von Jos. Bernhart. gr. 8° (VI u. 599 S.) München 1927, R. Oldenbourg. Geb. M 18.— Görres' fünfbandiges Werk muß, wie B. in der Einleitung ausführt, aus seiner Zeit verstanden werden, als Rückwirkung auf Rationalismus und Kritizismus. Gegen diese Geistesrichtungen wollte G. das Hineinleuchten einer andern Welt in die den körperlichen Augen sichtbare dartun, um zugleich der Kirche und dem allgemeinen Frieden zu dienen. Auch Brentano, der Freund der K. Emmerick, hat in dieser Richtung auf ihn eingewirkt. — Wenn B. heute das ungeheure Werk neu herausgibt, so rechtfertigt ihn vor allem das Genie des Schreibers, mit dessen übrigen Arbeiten auch diese der Nachwelt erhalten bleiben soll. Doch hat B. gut daran getan, das Urwald Dickicht der Erzählungen und Erörterungen stark zu lichten und sich auf die wichtigsten Teile über die „aufsteigende und absteigende Mystik“, d. h. wie B. es klarer als G. in seinem Titel ausdrückt, über *Mystik, Magie und Dämonie*, beschränkt. — Bei der aufsteigenden Mystik werden fast nur die gewöhnlich als Nebenerscheinungen bezeichneten Phänomene behandelt: Wunderbare Berufung, Schauen in die Ferne und in die Zukunft, Fähigkeit zu außerordentlicher Buße, zu gesteigerten Leistungen und Erfolgen, Exstasen, Schweben, Stigmatisation u. a. Am meisten wird uns heute wohl der ausführliche Bericht über Maria von Mörl (aus Kaltern in Tirol) interessieren, bei der G. selbst öfters gewesen ist (S. 233—244). Denn ihr Zustand und ihre Entwicklung stimmen fast vollständig mit denen der Therese Neumann von Konnersreuth überein. Zur absteigenden Mystik gehören: Spuk, böser Blick, Zweites Gesicht, Wahrsagerei, Besessenheit, Hexenfahrten und Hexenprozesse, u. a. auch der berühmte Prozeß der Ursulinen von Loudun. — Über G.'s Werk wird man das Urteil fällen müssen, daß es in sich wissenschaftlich fast wertlos ist, weil ihm die kritische Durcharbeitung der berichteten Tatsachen fehlt; B. hat ihm einen gewissen Wert dadurch verliehen, daß er genauere Quellenangaben beigefügt hat. Sowohl über *Mystik* wie über *Magie* existieren heute gründlichere, zumal kritischere Forschungen, denen gegenüber G.'s Werk nur eine anregende Materialsammlung ist. v. Frentz.

379. Maumigny, René de, S. J., *Katholische Mystik. Das außergewöhnliche Gebet*. Mit einem Lebensbild des Verfassers und einer Einführung in die *Mystik* von Karl Richstätter S. J. 8° (X u. 334 S.) Freiburg i. Br. 1928, Herder. Geb. M 7.40. — Den Hauptinhalt des Buches bildet der zweite Teil von M.'s Werk über das Gebet. Der erste, über das gewöhnliche Gebet, war schon lange in Herders Anzetsischer Bibliothek erschienen, der zweite ist erst jetzt nach der zehnten französischen Auflage übersetzt. M.'s Abhandlung zeichnet sich durch Kürze und Klarheit aus. Er bespricht alle Hauptpunkte des höheren Gebetslebens, bringt die notwendigen Unterscheidungen an, gibt wenige, aber vorzügliche Belege für seine Auffassung, vor allem aus den Schriften von Bernard, Bonaventura und Thomas, Franz von Sales, Theresia und Johannes vom Kreuz. Der Unterschied der Beschauung vom gewöhnlichen Gebet ist nach M. kein gradueller, sondern ein artmäßiger. Die Berufung zu ihr fällt nicht mit der zur christlichen Vollkommenheit zusammen. Sie hat ihren Ursprung in einer außergewöhnlichen Wirkweise der Geistesgaben, die eine höhere, der englischen ähnlichere Erkenntnis und eine dementsprechend entflammtere Liebe verleihen. — M.'s ganz auf die Praxis eingestellten Ausführungen ergänzt R. durch eine gründlichere spekulative und eine ausgedehntere geschichtliche Einleitung in die theoretischen Fragen der Beschauung. Seine Ansichten stimmen ganz mit denen M.'s überein. Noch ausdrück-

licher macht er darauf aufmerksam, daß Mystik nicht schlechthin zur spekulativen Theologie gehört, die aus den Glaubensquellen allein ihre Sätze deduzieren kann, daß sie vielmehr wesentlich auf den Tatsachen des mystischen Lebens und den Aussagen der Mystiker basiert. Am wertvollsten ist unstreitig die Fülle der geschichtlichen Zeugnisse, die R. nicht nur aus der Neuzeit, sondern gerade aus dem Mittelalter für seine gelegentlich als neu bezeichnete Ansicht beibringt. Mit Vorliebe stützt er sich dabei auf die Forschungen des großen Dominikanergelehrten Denifle, der in diesem Punkt offensichtlich mit Poulain und M. übereinstimmt. Doch läßt R. auch die abweichenden Meinungen, die „aszetisch-mystischen“ von Saudreau u. a., und die „theoretisch-mystischen“ von Garrigou-Lagrange u. a., in eigenen Abschnitten zu Wort kommen. — Schließlich stellt R. noch ganz an den Anfang des Buches einen Auszug der Biographie M.s, des heiligmäßigen Seelenführers, die A. Hamon S. J. zum Verfasser hat. — Für eine Neuauflage möchte man dem Werk vor allem eine sachgemäße Teilung wünschen. M.s Anteil könnte recht wohl mit seinem „Betrachtenden Gebet“ vereinigt werden. R.s Arbeit verdient eine gesonderte Ausgabe, in der die Fragen wohl noch etwas systematischer geordnet und das historische Beweismaterial noch etwas gleichmäßiger auf die verschiedenen Zeitabschnitte verteilt werden könnte. v. F.

380. Siemer, Laurentius M., O. P., Die mystische Seelenentfaltung unter dem Einfluß der Gaben des Heiligen Geistes, nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin dargestellt. kl. 8^o (159 S.) Vechta in Oldenburg 1927, Albertus-Magnus-Verlag. Geb. M 3.60. — Die deutschen Dominikaner haben, ähnlich wie es von den französischen schon länger im Anschluß an ihre Zeitschrift „La Vie Spirituelle“ geschehen ist, unter dem Titel „Dominikanisches Geistesleben“, eine aszetisch-mystische Schriftenreihe eröffnet. Da jeder Orden in der eigenen Literatur am meisten bewandert ist, wird diese Art von Arbeitsteilung, wie Benediktiner, Franziskaner, Karmeliten, Jesuiten sie gleichfalls durchgeführt haben, weiten Anklang finden und dazu beitragen, die mannigfache Schönheit am Gewand der Kirche bekannt zu machen. Die meisten der schon erschienenen oder bald erscheinenden Werkchen sind Neuauflagen wertvoller älterer, so der Briefe des sel. Jordan von Sachsen, der Offenbarungen der Marg. Ebner, des Geistlichen Lebens des hl. Vinzenz Ferrer, des Seelenparadieses von Albertus Magnus. Auch der große Lehrer, der hl. Thomas, ist mehrfach vertreten mit seiner Schrift „De divinis moribus“ und seinen aszetischen Vorträgen „De duobus praeceptis caritatis et de decem legis praeceptis“. Dazu kommt die hier zu besprechende Schrift über die Entfaltung des geistlichen Lebens. Sie schließt sich an seine theologische Summa an und berücksichtigt vor allem seine vorzüglichen und klaren Ausführungen über die Geistesgaben. S. stellt erst in einem allgemeinen Teil die Hilfen dar, die Gott der Seele auf dem geistlichen Wege gibt, und die Auswirkungen der menschlichen Gegengabe, der Gottesliebe im tätigen und beschaulichen Leben; dann schildert er, wie in der gewöhnlichen göttlichen Führung die Geistesgaben der Reihe nach sich auswirken: Furcht, Frömmigkeit und Wissenschaft auf dem Läuterungsweg, Stärke und Rat auf dem Erleuchtungsweg, Verstand und Weisheit auf dem Einigungsweg. Das kunstvoll gefügte, geschlossene System, das S. in rein positiver Darlegung bietet, befriedigt den Leser; Beweisführung und Diskussion liefert ja das eben ins Deutsche übersetzte Werk von Garrigou-Lagrange. Immerhin möchte man wünschen, daß Mystik im engeren und weiteren Sinn, mystisches und geistliches Leben, schon in der Einleitung klarer geschieden würden. — Der gleiche Verlag gibt auch außerhalb der Sammlung dominikanische Schriften heraus, so die des berühmten P. Piny über die Hingabe an Gott, eine andere über die acht Seligkeiten von L. M. Knackfuß u. a. m. v. F.

1928 4 1266