

Aufsätze und Bücher

1. Allgemeines. Fundamentaltheologie

106. Kürschners Deutscher Gelehrten-Kalender 1928/29. Hrsg. von G. Lüdtke. 3. Ausg. 8° (VII S.; 238* u. 3072 Spalten) Berlin und Leipzig 1928, De Gruyter u. Co. Geb. M 48.— Während die erste Ausgabe des Gelehrten-Kalenders nur Büchertitel verzeichnete, die zweite auch Zeitschriftenaufsätze in sehr beschränkter Auswahl aufnahm, erstrebt die vorliegende dritte Ausgabe Vollständigkeit in der Aufzählung der größeren wissenschaftlichen Aufsätze und Beiträge zu Sammelwerken. Gerade hierin besteht die Eigenart und der Wert dieses Nachschlagewerkes im Vergleich zu ähnlichen Büchern, da nur so das wissenschaftliche Schaffen des einzelnen Gelehrten in seiner Ganzheit erfaßt werden kann; findet doch ein großer Teil der heutigen wissenschaftlichen Tätigkeit überhaupt in solchen Aufsätzen seinen Niederschlag. Durch diese Eigenart ist der Kalender zu einem fast unentbehrlichen Hilfsmittel der wissenschaftlichen Bibliographie geworden. — Zu bedauern ist, daß die der ersten Ausgabe beigegebene „Übersicht der Gelehrten nach Orten“, die ja nur wenige Seiten beanspruchte, später weggefallen ist. Hentrich.

107. Estudios Eclesiásticos. Revista trimestral, redactada por Padres de la Compañía de Jesús. Número extraordinario, presentado en el Congreso Internacional de Prensa en Colonia. gr. 8° (153 S.) Madrid 1928, Administración de los Est. Ecl., Calle de las Pozas 12. Jahresabonnement M 6.— Die der Kölner „Pressa“ gewidmete Sonderausgabe der spanischen philosophisch-theologischen Zeitschrift bringt zunächst eine reich mit Bildschmuck versehene Übersicht über die Entwicklung der Zeitschrift und der vier Jesuiten-Hochschulen von Barcelona, Comillas, Granada und Oña, deren Professoren die Zeitschrift herausgeben. Die Festnummer soll „vor allem ein Beweis der aufrichtigen und herzlichen Dankbarkeit sein, die die spanischen Jesuiten der berühmten Münchener Universität, deren Professoren und deshalb auch dem ganzen deutschen Volke schulden“ (32). Ihre besondere Aufgabe erblickt die Zeitschrift in der Erforschung und Nutzbarmachung des in den spanischen Bibliotheken und Archiven ruhenden unveröffentlichten Materials. Die Aufsätze und Textpublikationen des zweiten Teils der Festnummer bieten einen Beweis der Ausführung dieses Programmes, so Felipe II y el Pontificado von P. Leturia; Códice litúrgico-regio von R. Galdos und Díptico de la Catedral de Oviedo von Z. G. Villada. — Bei der im katholischen Deutschland neuerwachten Anteilnahme am Geistesleben Spaniens wird diese Pressa-Festnummer gewiß den Estud. Ecl. neue Freunde erwerben. H.

108. Recherches de Théologie ancienne et médiévale. Première Année 1929. Janvier. Direction et administration: Abbaye du Mont César, Louvain. Lex. 8° (jährlich 512 S.) Jahresabonnement Belgas 15, für Deutschland M 10.— Herzlich begrüßen wir die neue Vierteljahresschrift der belgischen Benediktiner vom Kaisersberg. Ihre Stärke dürfte sich gerade in der weisen Beschränkung ihres Arbeitsfeldes zeigen. Es soll die Geschichte der abendländischen Theologie von Tertullian bis gegen 1560 (ausgenommen die protestantische Theologie) behandelt werden. Unter „Theologie“ wird hier zusammengefaßt Dogmatik, Moral, Aszetik, Mystik, Liturgik, Kanonistik, auch Theodizee und Ethik; sonstige Philosophie, Geschichte u. dgl. nur, insofern Beziehungen zur Theologie vorhanden sind. Auch soll die Literargeschichte der Väterzeit ausfallen, da diese anderwärts,

insbesondere in der RevBénédict, genügend gepflegt wird. Die neue Zeitschrift hat einen streng wissenschaftlichen Charakter. Das Heft bringt „Articles, Notes, Textes inédits, Comptes-rendus“ und ein besonders paginiertes „Bulletin“, das prompt und möglichst vollständig über Neuerscheinungen (Bücher, Broschüren, Artikel, wichtige Besprechungen) berichten soll. Einmal im Jahre wird eine „Chronique“ gebracht. Die Schriftleitung hat Dom O. Lottin übernommen; das Bulletin wird von D. B. Capelle, D. M. Cappuyns und D. H. Bascour besorgt. Zahlreiche Fachgelehrte haben ihre Mitarbeit zugesagt, außer Belgiern und Franzosen auch Spanier, Amerikaner und Deutsche (Grabmann, Landgraf). Das vorliegende erste Heft weist schon einen sehr erfreulichen Beginn zur Verwirklichung des vorgesteckten Programms auf. Mögen den Benediktinern vom Kaisersberg auf dem Gebiet der positiven Theologie ähnliche Erfolge beschieden sein, wie sie in früheren Jahrhunderten ihre Mitbrüder von S.-Maur hatten.

Lange.

109. Beckh, H., Buddhismus (Buddha und seine Lehre). 2 Bde. (Sammlung Götschen 174 u. 770) (139 u. 135 S.) Berlin 1928, De Gruyter. Geb. je M 1.50. — Das zweibändige Werk, das in der Götschenschen Sammlung an die Stelle des einbändigen „Buddha“ des bekannten katholischen Indologen Edmund Hardy getreten ist, zeichnet im 1. Bd. ausführlich nach den nordbuddhistischen Quellen den Buddha der Legende und sucht dann ein Bild des geschichtlichen Buddha zu gewinnen. B. glaubt, daß sich aus den Legenden ein bedeutender geschichtlicher Kern herauschälen lasse. Bei der Darstellung der Lehre im 2. Bd. zieht er sehr stark den Yoga des Patanjali heran, um die Abhängigkeit des Buddhismus vom praktischen Yoga (aus dem der theoretische Yoga des Patanjali entstanden ist) nachzuweisen. — Gegen B.s Auffassung vom Buddhismus (Wertung der nordbuddhistischen Quellen, weitgehende Identifizierung mit dem Yoga) sind von führenden Indologen (Oldenberg, Franke-Königsberg u. a.) gewichtige Bedenken erhoben worden. — B. (1919 ao. Prof. f. Religionswiss. an der Berliner Universität, seit 1922 „Priester in der Christengemeinschaft“ und Lehrer an deren Priesterseminar in Stuttgart) gehört zu den Führern einer 1922 entstandenen anthroposophischen Sekte, die aus Johannesevangelium, Buddhismus, Gnostizismus, germanischen Mythen usw. eine neue synkretistische Religion mit „Priestertum“, „7 Sakramenten“, „Menschenweihe“ schaffen will. Dadurch erklären sich auch die eigenartige Stellungnahme des Verfassers zum dogmatischen Christentum, die Vergleiche zwischen Christentum und Buddhismus, die über das ganze Werk verstreut sind, so z. B. Bd. I, S. 15 f.: Der Buddhismus „hat vor allem kirchlich-dogmatischen Christentum als etwas sehr Entscheidendes das Erkenntnismäßige und den Weg voraus. Aber es können diese Erkenntnis und dieser Weg in der heutigen christlichen Ära hineinführen in jene umfassendere Lebensströmung... So entsteht, verschieden von dogmatisch-engem Kirchenchristentum, ein weltenweites Christentum...“

Hentrich.

110. Stephan, H., Die systematische Theologie (Teil 4 von: Die evangelische Theologie. Ihr jetziger Stand und ihre Aufgaben). 8^o (IV u. 93 S.) Halle 1928, Waisenhaus. M 3.60. — Ein kurzer Überblick, der über die neueren Strömungen in der protestantischen Religionsphilosophie, Glaubenslehre, Weltanschauungsfrage und Ethik gut unterrichtet. Von der Religionsphilosophie ist das Interesse mehr auf die Glaubenslehre übergegangen, in der freilich heute noch der Kampf um den Glaubensbegriff selber am meisten im Vordergrund steht, während die Darstellung des Glaubensinhaltes zurücktritt. Die Schrift führt hier klar in die Strömungen und tieferen Grundlagen der einzelnen modernen protestantischen Schulen ein. In der Ethik bahnt sich ebenfalls eine Verschiebung an: „Die rein ethische, daher auch philosophische Seite tritt zurück, das Sittliche wird von vornherein stärker christlich-religiös gesehen“ (72). Auch ist ein Streben vom Subjektiven

zum Objektiven zu bemerken: „Sachkenntnis und ethische Gesinnung müssen in eine gegenseitige Durchdringung gebracht werden, die in der Regel nicht der fordernden Stunde allein gelingt, sondern in ernster Arbeit vorbereitet werden muß“ (76). Weisweiler.

111. Wobbermin, G., Schleiermacher und Ritschl in ihrer Bedeutung für die heutige theologische Lage und Aufgabe. 8^o (44 S.) Tübingen 1927, Mohr. *M* 1.80. — Ein für die Kenntnis des augenblicklichen Ringens um den Glaubensbegriff in der protestantischen Theologie lehrreiches Buch. Mit Recht sieht W. den eigentlichen Kernpunkt des Unterschiedes der beiden bedeutendsten protestantischen Theologen des vergangenen Jahrhunderts in ihrer verschiedenen Einstellung zur theologischen Arbeitsmethode. Sie gehen aus von Luthers Grundsatz, daß „Trauen und Glauben des Herzens beide, Gott und Abgott, machen“; daß wir rein verstandesgemäß nicht Gott fassen können. Folglich darf theologische Wissenschaft nicht verstandesmäßige Erkenntnis sein. Ritschl hat daher die schwierige Frage nach der protestantisch-theologischen Methode durch die Einführung von Werturteilen zu lösen gesucht. Religiöse Erkenntnis sei Erkenntnis in solchen Werturteilen, während die wissenschaftliche Erkenntnis von diesen wohl angeregt, nie aber geleitet werden dürfe. Sehr gut bemerkt W. dagegen, daß das Wesen der theologischen Wissenschaft in dem Ineinandergreifen von historischer und systematischer Arbeit liege. Durch eine Trennung werde entweder der Zusammenhang mit der Systematik zerrissen oder Unsicherheit in die historische Forschung gebracht. In Wirklichkeit ist denn auch die Schule Ritschls hier gescheitert. Sie ist wesentlich in das eine Extrem gefallen, in die Geschichte. — Anders Schleiermacher. Glaubenssätze sind für ihn Auffassungen der christlich-frommen Gemütszustände. Von diesen hat also die theologische Arbeit auszugehen. Mit guten Gründen verteidigt W. Schleiermacher gegen den Vorwurf, als ob er damit einen reinen Subjektivismus vertrete. Die Bewußtseinszustände sind nach Schl. religiös, d. h. sie haben eine objektive Beziehung auf Gott. Es ist freilich wahr, daß gerade durch diese Auffassung die protestantische Theologie so stark dem Psychologismus verfiel. W. führt das auf ein Mißverständnis zurück. Ob nicht doch wenigstens die letzten Gründe in der Anschauung Schl.s selber liegen? Wenn W. am Schluß den Mittelweg zwischen beiden Extremen für die theologische Arbeitsmethode, d. h. wohl die von ihm vertretene „stete Wechselbeziehung zwischen der Heiligen Schrift und der eigenpersönlichen religiösen Erfahrung“ empfiehlt, so muß auch hier schließlich die Endfrage nach dem ausschlaggebenden Element gestellt werden. W.

112. Jelke, R., Die Aufgabe der Dogmatik; NKirchlZ 40 (1929) 19 bis 43. — Der Artikel führt uns in eine bestimmte Richtung der protestantischen Theologie. G. Wobbermin hat die Theologie als die Wissenschaft des religiösen Lebens gefaßt, während C. Stange sie als die Wissenschaft bezeichnet, die sich mit dem Wahrheitsanspruch beschäftigt. Will die Theologie das, dann muß sie vor allem, wie jede Wissenschaft, über das Individuelle hinaus in das Allgemeine gehoben werden. Nun ist aber der protestantische Glaube zunächst etwas Individuelles. Wobbermin hat diese Schwierigkeit durch seinen religiös-psychologischen Zirkel, der Heilige Schrift und eigenpersönliche Erfahrung verbinden will (vgl. vorige Nummer), heben wollen. Das hat R. Winkler erweitert durch einen zweiten Zirkel: Eigenerfahrung und Gott. Aus der Verbindung von beiden entsteht der eigentliche Glaube. Aber mit Recht weist J. darauf hin, daß hier die Schwierigkeit fortbesteht, da auch jetzt Gott nicht der eigentliche Faktor, sondern nur der Gegenpol des gläubigen Subjektes ist. Damit wird nicht genügend der Blick des Forschers vom Subjektiven ab auf die „entscheidende Glaubenswirklichkeit, auf Gott“ gerichtet. Deshalb schlägt J. einen andern Weg aus dem Individualismus vor. Für die Theologie als Wissenschaft muß die Glaubens-

erfahrung „transsubjektiver Besitz“ sein. Die Theologie als Wissenschaft setzt so „eine geschlossene Glaubensgemeinschaft, d. h. die Kirche“, wie auch „eine konkrete erkenntnismäßige Formulierung des Wahrheitsbesitzes dieser Kirche“ voraus. Daher genügt J. nicht die Definition Loofs: „Dogmen sind diejenigen Glaubenssätze, deren Anerkennung eine kirchliche Gemeinschaft von ihren Gliedern oder wenigstens von ihren Lehrern fordert.“ Es fehlt hier nach J. die Bestimmung über das, was das eigentlich Verbindliche ist: die objektive Wahrheit. Auch lehnt er die Ansicht Harnacks ab, nach dem der griechisch-philosophische Intellektualismus bewirkt haben soll, daß man den Glauben in erkenntnismäßige Sätze faßte. Das nennt J. mit Recht unhistorisch, und gut weist er darauf hin, daß schon die Evangelien und Paulusbriefe längst vor den Apologeten erkenntnismäßige Formulierungen haben. Da das Christentum weder reines Wissen noch reines Gefühl ist, sondern der „Tatbestand der realen Gemeinschaft mit Gott“, der eine Reihe von Einzelheiten in sich schließt, ist sein Bedürfnis nach reflexiver Geisteserkenntnis dieses Verhältnisses ganz natürlich und geboten. „Wirklichen Glauben kann der Christ nur soweit haben, als er überzeugt ist, das Objektive richtig erfaßt zu haben. Und das ist ganz im Sinne des Neuen Testamentes. Das Neue Testament redet nicht nur selbst in ganz bestimmten Glaubensvorstellungen, es nennt auch den Faktor, der den Christen in alle Wahrheit einführt, den Geist Gottes“ (34). Feste objektive Formen sind auch notwendig zur Abwehr derer, die falsche Anschauungen in die Gemeinschaft hineintragen wollen. Freilich ist dieses Dogma kein „toter, starrer“ Besitz. Es enthält ja nur den Glaubensbesitz der Gemeinde. Und wie dieser wechseln kann, so auch das Dogma. Darin besteht der Unterschied von der katholischen Auffassung. — Wie kann aber das Dogma als der objektive Niederschlag der Gotteswahrheit sich ändern?
W.

113. Cullmann, O., Les problèmes posés par la méthode exégétique de l'école de Karl Barth: *RevHistPhRel* 8 (1928) 70—83. — C. bekennt sich zu der von Karl Barth in seinem Kommentar zum Römerbrief eingeleiteten „theologischen“ Exegese. Er sucht sie jedoch durch wichtige Einschränkungen und Erklärungen gegen die Gefahr des Subjektivismus zu schützen und geht so in Wirklichkeit weit über B. hinaus. Zuerst darf die Methode nicht auf rein historische, sondern bloß auf didaktische Texte angewandt werden. C. unterscheidet ferner scharf das historische und das religiöse Erkennen: beide sind notwendig und üben aufeinander eine Wechselwirkung aus. Im Gegensatz zur modernen Theologie betont C. den objektiven Wahrheitsgehalt der biblischen Lehren: „Eine religiöse Lehre ist nicht einfachhin ein in intellektuellen Kategorien ausgedrückter Seelenzustand; sie ist eine objektive Wahrheit in demselben Grade wie die andern wissenschaftlichen Wahrheiten, aber nur erfaßbar in dem Erkenntnisakt der religiösen Betrachtung, die den Glauben voraussetzt. Das intellektuelle Element ist nicht bloß die äußere Form, sondern der eigentliche Kern. . . . Der Glaube, obwohl wesentlich Vertrauen, hat ein rationelles Element und enthält einen Erkenntnisakt.“
Grausem.

114. Gratry, Alphons, Weisheit des Glaubens, Katechismus für Gebildete. Erstmals übersetzt nach der 9. Auflage 1926. Mit Vorrede und Verzeichnissen herausgegeben von Dr. Emil J. Scheller. 8° (LXI u. 298 S.) München 1928, Kösel-Pustet. Geb. M 9.50 — Nach Kardinal Perraud zeichnet sich G. besonders dadurch aus, daß er die wunderbaren Übereinstimmungen aufzeigt, welche die ewige Weisheit zwischen den offenbarten Wahrheiten und den Bedürfnissen oder innern Anlagen der menschlichen Natur festgesetzt hat. — Doch zur Beurteilung steht nicht so sehr die Persönlichkeit und Methode G.s als vielmehr die deutsche Ausgabe seiner „Philosophie du Credo“. Scheller hat das Verdienst der ersten deutschen Übersetzung. Die Gewissenhaftigkeit, mit der er vorgegangen

ist, bezeugen u. a. die kurze, doch inhaltsreiche Einleitung, die allseitigen Literaturverweise, die ergiebigen Namen- und Sachverzeichnisse, bei welchen letzteren man die Abhebung der nicht von G., sondern vom Übersetzer gelegentlich aufgeführten Titel angenehm empfinden wird. In der Einleitung wird der Vorwurf des Ontologismus gegen G. zurückgewiesen, Hergenröthers Angabe des Todesjahres durch 1872, Hurters des Rufnamens durch Alphons (nicht August) berichtigt, die Zuzählung G.s zu den von Kant beeinflussten Traditionalisten gegen Gisler abgelehnt. Gefallen hat uns die Erläuterung des Buchnamens, daß *Credo* hier den Glaubensinhalt bezeichne zum Unterschied von Newmans „Grammar of assent“, dem verwandten Versuch einer „Philosophie des Glaubens“ (Th. Haecker), der sich mehr mit dem subjektiven Glauben und der religiösen Gewißheit befaßt; sodann „was hier unter Philosophie zu verstehen und wie ihr Verhältnis zum Glauben aufzufassen sei“.

Gummersbach.

115. Cornely, R., S. J., *Compendium introductionis in S. Scripturae libros*. Editio nova auctore A. Merk S. J. Operis primitivi editio nona (*Cursus Scripturae Sacrae* V 1). gr. 8° (XI u. 1096 S.) Parisiis 1927, Lethielleux. Fr 50.— Der Titel des Werkes betont eine doppelte Urhebererschaft. In der Tat vereint es die Vorzüge der Arbeitsweisen zweier Meister ihres Faches. Dem Geiste nach ist es der alte C. geblieben mit seiner klaren Begründung des kirchlichen Standpunktes in vielumstrittenen Wissenschaftsfragen, mit seiner sachkundigen Gewandtheit in der Abwehr gegnerischer Meinungen, mit seiner besonnenen Offenheit in der Annahme irgendwie brauchbarer neuer Erkenntnisse. Und doch hat der Bearbeiter im wahren Sinne des Wortes eine „editio nova“ geschaffen durch seine überaus fleißige Benutzung alles dessen, wodurch in den letzten zwei Jahrzehnten seit dem Tode des Verfassers (3. März 1908) die Lösung unserer Einleitungsfragen gefördert wurde. Die im Titel der ersten acht Auflagen gegebene Charakterisierung der vorgelegten „Introductio“ als „historica et critica“ ist wegen ihrer Selbstverständlichkeit gestrichen worden; sachlich wurden beide Eigenschaften in der neunten um so mehr gewahrt. Damit verjüngt sich das lange Leben des vielfach erprobten Werkes für eine neue Spanne segensreichen Wirkens in zahlreichen Seminarien der katholischen Welt. Durch eine inzwischen schon erschienene französische Übersetzung der neunten Auflage ist dieser Wirkungskreis noch erweitert. Diese französische Ausgabe wurde dem Heiligen Vater ehrerbietig überreicht und war der Anlaß eines huldvollen Schreibens S. Em. Kardinals Gasparri, worin es unter andern eingehend begründeten Lobsprüchen heißt: „Le Souverain Pontife a été heureux de constater que cet ouvrage joint à la solidité et à la profondeur de la doctrine du P. Cornely, une sérieuse compétence dans l'étude des questions qui, depuis, ont été proposées par le magistère de l'Eglise ou mises à l'ordre du jour par les travaux récents et les recherches scientifiques.“

Rembold.

116. Stummer, Friedrich, *Einführung in die lateinische Bibel*. Ein Handbuch für Vorlesungen und Selbstunterricht. 8° (VIII u. 290 S.) Paderborn 1928, Ferd. Schöningh. Geb. M 9.— St. legt in dem vorliegenden Buche ein Hilfsmittel zum Verständnis der lateinischen Bibeltex-te vor, das in die Entstehung und Geschichte der lateinischen Übersetzungen und damit in die Eigenart dieser Texte einführt. Die Darstellung ist klar, übersichtlich, deshalb auch zum Selbstunterricht gut geeignet. Sachgemäß gliedert sich der Stoff in drei Abschnitte: Die lateinische Bibel vor Hieronymus, die Bemühungen des hl. Hieronymus um den lateinischen Bibeltext, die Entstehung des jetzt üblichen Vulgatatextes. Im Anhang folgen die Vorreden des hl. Hieronymus zu seinen Übersetzungen der einzelnen biblischen Bücher und andere Äußerungen über deren Verfasser, namentlich aus der Schrift „De viris illustribus“. Ferner eine Reihe von Texten zur Entstehungsgeschichte der Klementinischen Vulgata. Die Ver-

trautheit des Verfassers mit dem behandelten Stoff ist auf jeder Seite zu erkennen, selbständige Durchdringung der Fragen vielfach erreicht. Das Wesentliche ist gut herausgehoben und kaum etwas Wichtigeres übergangen. Da und dort fehlt wohl ein Hinweis auf neuere Erscheinungen oder Erörterungen. So hätte z. B. zu dem bekannten „humanus sermo“ (1 Tim. 1, 15) der Altlateiner auch Hieronymus (Ep. ad Marcellam) eine Erwähnung verdient, zumal der Text in der Kontroverse über die Revision des Neuen Testaments durch Hieronymus verwertet wird. Diese Kontroverse kommt nicht zur Erörterung. Anderswo, etwa in den noch nicht ganz aufgehellten Fragen der Sixtinischen Bibel werden vielleicht nicht alle Leser die Sicherheit des Urteils teilen, zu dem der Verfasser sich für berechtigt hält. Der Wert und die Brauchbarkeit des Buches erleiden dadurch keinen Eintrag.

117. Peters, Norbert, Das Buch Job (Exegetisches Handbuch zum Alten Testament, Bd. 21). gr. 8° (XXVIII 99* u. 517 S.) Münster 1928, Aschendorff. M 18.— Man hat Einwendungen gegen die literarische Einheit des Job-Buches mit der Annahme zu entkräften versucht, daß der Dichter vielleicht sein Leben lang mit dem Leidensproblem gerungen und dementsprechend wiederholt von neuem ergänzend Hand an sein Werk gelegt habe. Hätte dadurch auch die kunstvolle Geschlossenheit der Dichtung etwas an ästhetischem Wert eingebüßt, so würden wir dafür durch die größere Fülle und Tiefe des Gedankeninhalts reichlich entschädigt. Ein Gleiches wäre man von dem vorliegenden Kommentar anzunehmen geneigt, selbst wenn der Verfasser uns nicht ausdrücklich versicherte, daß er uns darin die Frucht langjähriger Arbeit schenkt. Darum soll auch der Mißstand nicht allzusehr beklagt sein, daß wir auf schier absatzlosen Seiten die bunteste Menge von textkritischen, literarischen und exegetischen Notizen vor uns aufgeschüttet und aufgehäuft finden. Es erinnert eben doch an das im AT so beliebte Bild vom Weizenhaufen auf der Tenne, den ein mühsames Worfeln von aller Spreu sorgfältig gereinigt hat. Immerhin ist P. unserem Wunsche nach Zusammenstellung des Zusammengehörigen so weit entgegengekommen, daß er die Einleitungsfragen auf nahezu 100 Seiten zusammenhängend behandelt. Einige dieser 15 Paragraphen bieten ganz reife und überzeugende Lösungen, z. B. § 5: Idee und Zweck; § 8: Die literarische Art. Die dargebotene Übersetzung ist stellenweise einfach unübertrefflich und mustergültig. Keine katholische Bibelübersetzung sollte es in Zukunft mehr wagen dürfen, dieses hohe Vorbild nicht nachzuahmen. Allerdings finden sich auch einzelne Stellen, bei denen dem ausgezeichneten Philologen offenbar mehr daran lag, die hebräische Vorlage noch erkennen zu lassen, als den glatteren deutschen Ausdruck zu wählen. Das Werk ist „dem Andenken an Franz von Hummelauer“ gewidmet. Wer die köstliche Selbstdarstellung des Verfassers gelesen hat, weiß, welch edle Dankbarkeit diese Widmung eingegeben hat.

Rembold.

118. Dürr, Lorenz, Religiöse Lebenswerte des Alten Testaments (Veröffentlichungen des katholischen Akademikerverbandes) 8° (VII u. 155 S.) Freiburg 1928, Herder. M 3.— Die religiöse Bedeutung des Alten Testaments, sein Wert als Quelle lebendiger Religion soll in dieser Schrift zum Ausdruck kommen. Mit Recht weist D. auf die beklagenswerte Tatsache hin, daß die kostbaren Schätze, die in den Büchern des A. T. verborgen liegen, durch die ganz einseitige Betrachtungsweise der vergangenen Jahrzehnte in Vergessenheit geraten sind und durch den Kampf, der von nicht-katholischer Seite gegen das A. T. geführt wird, uns ein großer Teil der Gottesoffenbarung entrissen zu werden drohte. Da ist es zu begrüßen, daß hier der Versuch gemacht wird, die Einzigartigkeit des alttestamentlichen Gottesglaubens und der Beziehungen des Gottesvolkes zu Jahve klar herauszuheben und die tiefe religiöse Auffassung, die das ganze A. T. durchdringt, lebendig und warm zum Leser sprechen zu lassen. An einigen

Stellen ist die Ausdrucksweise und Auffassung mißverständlich und weniger zutreffend, so etwa wenn von der Verursachung des Bösen oder dem Fehlen der Jenseitshoffnung die Rede ist (56 83). Etwas später ist richtiger gesagt, daß der Jenseitsglaube das religiöse Leben noch nicht (völlig) beherrschte. Einige Anführungen scheinen weniger glücklich. Merk.

119. Rösch, Konstantin, O. M. Cap., Das Neue Testament, übersetzt und kurz erklärt. 110.—130. Tausend. Paderborn 1928, Ferd. Schöningh. Einfache Ausgabe geb. *M* 2.— Die oben genannte Auflageziffer spricht am besten für die Trefflichkeit und Beliebtheit der Übersetzung R.s. Dem Übersetzer ist durch Kardinal Gasparri die Anerkennung und Billigung des Heiligen Vaters zuteil geworden. M.

120. Soiron, Thaddäus, O. F. M., Das heilige Buch. Anleitung zur Lesung der Heiligen Schrift des Neuen Testaments (Veröffentlichungen des katholischen Akademikerverbandes) 8° (III u. 151 S.) Freiburg 1928, Herder. *M* 3.— Das Büchlein stellt sich die lohnende Aufgabe, praktisch in Methode der Schriftlesung und Schriftbetrachtung einzuführen. Zu diesem Zwecke sind die verschiedenen Arten der Schriftlesung einzeln behandelt und an Beispielen erläutert. Am ausgiebigsten wird die kursorische Lesung besprochen, die ohne Zweifel am meisten gepflegt wird. Deshalb ist eine Anleitung zu nutzbringender, anregender Lesung besonders dankenswert. Für den Priester und Theologen ist die systematische Schriftlesung noch ungleich wichtiger. Der Versuch, den Begriff Leben im Evangelium des hl. Johannes zu erfassen und religiös auszuwerten, zeigt, wie sich von einem Begriffe aus eine ganze Theologie des Übernatürlichen aufbauen läßt, und wie es möglich ist, den theologischen Gehalt der heiligen Bücher tiefer zu durchdringen. Noch etwas weiter will die pragmatische Lesung führen, wenn sie auf die Entfaltung der Gottesoffenbarung in der Heiligen Schrift und deren innere Entwicklung das Auge richtet. Hier wird allerdings das subjektive Element sich stärker auswirken, und nicht in allen Schriften wird sich diese Betrachtungsweise mit demselben Erfolg durchführen lassen wie am Evangelium des hl. Markus. Allein gerade dieser Gesichtspunkt macht das Lesen und Betrachten der Heiligen Schrift sehr fruchtbar und anregend. Das mit Liebe zum Gotteswort geschriebene Büchlein wird sicherlich vielfach dankbare Leser finden. M.

121. Meyenberg, A., Leben-Jesu-Werk. Dritter Band, erste Lieferung. 8° (VII u. 305 S.) Luzern 1928, Räber & Cie. *Fr.* 6.25. — Den dritten Band des großen Werkes leitet die Auseinandersetzung mit Strauß ein, insofern nicht mit Unrecht, als Strauß in der Tat die neuzeitliche Kritik eröffnet hat und bis zur Stunde noch stark beherrscht. Diese erste Lieferung gilt ausschließlich dem Wunderproblem, wie es seit Strauß bis in die neueste Zeit erörtert wurde. Die Behandlung der Frage hält sich in der weitausholenden, tiefgründigen Betrachtungsweise, in der umfassenden Würdigung der gesamten Geistesarbeit der letzten Jahrzehnte mit ihren Vertretern durchaus auf der Höhenlage der früheren Bände. Schon diese erste Lieferung des neuen Bandes ist eine Fundgrube wertvollsten und brauchbarsten Stoffes für den Gelehrten wie den Seelsorger. Eine eingehendere Würdigung soll nach Abschluß des dritten Bandes erfolgen. M.

122. Nielsen, Ditlef, Der geschichtliche Jesus. Deutsche Bearbeitung von H. Hommel. 8° (XXVII u. 236 S., 28 Tafeln) München 1928, Meyer und Jessen. *M* 5.50; geb. *M* 7.50. — Das Werk wird als „Volksbuch“ gepriesen, das auf wissenschaftlicher Grundlage beruhe, nach der von L. F. gezeichneten „Einführung“ auf „unbeeinflubarer, voraussetzungsloser, kritischer Geschichtsforschung“ (VII). Dieser Anspruch hält erstner Prüfung nicht stand. Die Ausstattung ist gut, die 58 beigegebenen Abbildungen trefflich; aber deren Umschrift kennzeichnet die Art des Buches (vgl. Tafel XV: Babylonische „Madonna“, fürbittend für die Menschen). Das Buch steht

im Dienste einer klar ausgesprochenen Tendenz: des Kampfes gegen das kirchliche Christentum. Es strebt eine Weiterreformation (vgl. 10) an, ein vollends entkirchlichtes und dogmenfreies Christentum. Die Religion Jesu erschöpfe sich in dem einen Gedanken bzw. Erlebnis: Gott der Vater aller Menschen, alle Menschen also Brüder. Die Arbeitsmethode ist verfehlt; religionsgeschichtliche Ähnlichkeiten werden als Abhängigkeiten gedeutet; es fehlt die Ehrfurcht vor den geschichtlichen Quellen und ihren positiven Angaben. So kommt es, daß das Buch, in Ergebnis und Methode überholt, an neuen Erkenntnissen dürftig, als Kampfschrift gegen das Christentum, auf wissenschaftlichen Wert keinen Anspruch erheben, darum auch kein „Volksbuch im besten Sinne des Wortes“ sein kann. † Dieckmann.

123. Jacobus, M. W., Die Taufe Jesu. Eine Untersuchung zu Matth. 3, 14 15: NKirchlZ 40 (1929) 44—53. — Von den drei Taufberichten scheidet Lukas aus, da der Bericht „rhetorisch“ umgearbeitet ist (der Beweis dafür fehlt!). Jesu Antwort an den zögernden Johannes gibt die Absicht kund, mit der er zur Taufe kam: πληρώσαι πάσαν δικαιοσύνην. Der Sinn dieser Worte kann nur gefunden werden, wenn man bedenkt, daß sie dem Täufer im Gedankenkreis der alttestamentlichen Anschauungen verständlich sein mußten. In diesen war δικαιοσύνη der Ausdruck für das den vorgeschriebenen Formen gemäße Leben, die symbolisch das Verhältnis zwischen Gott und Mensch darstellen. Also, schließt J., beziehen diese Worte sich im Munde Jesu auf das Einhalten der vorgeschriebenen Form der Taufzeremonie des Johannes, die für den Juden im Gelöbnis der Besserung, für Jesus in der Weihe seines Lebens das Symbol der Beziehung zum Gottesreich darstellte. Den Geist, den Christus hier empfing, hatte er schon früher. Jetzt kam er nur noch besondern Besitz über ihn. Weisweiler.

124. Laible, H., Der Prozeß Jesu: AllgEvLuthKZtg 61 (1928) 656 bis 659. — L. wendet sich gegen F. Lipsius (Der Prozeß Jesu: Leipziger Neueste Nachr., 24. Juni 1928, Nr. 176), dem schon im gleichen Blatte P. Fiebig (Zum Prozeß Jesu, 28. Juni, Nr. 180) geantwortet hatte. Lipsius behauptet, der Prozeß Jesu, den die Evangelien beschreiben, sei ungeschichtlich, weil im Widerspruch mit den Angaben der Mischna. Dagegen zeigt Fiebig, mit Berufung auf F. Doerr und G. Dalman, daß Abweichungen von der Rechtsordnung vorkamen, je nachdem die Lage es erforderte. L. betont, daß die Richter Jesu Sadduzäer waren, die sich nicht nach den pharisäischen Grundsätzen (der Mischna) gerichtet hätten; der „sehr harte“ Kriminalkodex der Sadduzäer sei erst etwa zehn Jahre vor der Zerstörung des Tempels von den Pharisäern beseitigt worden. Die Mischna, teilweise direkt antisadduzäisch, habe die Bestimmung (gegen die Sadduzäer), daß in einem Prozeß auf Leben und Tod ein verurteilender Spruch erst am folgenden Tage gefällt werden dürfe. Ferner sei Jesus nicht als Messias (so Lipsius), sondern als Sohn Gottes verurteilt worden. Wie Fiebig hebt er ferner hervor, daß Gotteslästerung nicht gegen den ausdrücklich ausgesprochenen Namen Jahve gerichtet zu sein brauche. Andere Bedenken Lipsius' sind noch weniger beweiskräftig. † Dieckmann.

125. Söderblom, N., Kristi Pinas historia, en passionsbok, 2. Aufl. 8° (470 S.) Stockholm 1928, Svenska Kyrkans Diakonistyrelses bokvärlag. — In Form von geistlichen Lesungen über das Leiden Jesu bietet der Erzbischof von Upsala hier seine dogmatischen und assetischen Anschauungen. Da er an eine Inspiration der Heiligen Schrift nicht glaubt, wertet er die kanonischen Bücher als reine, dem Irrtum unterworfenen Geschichtsquellen (12 53 456 usw.). Das vierte Evangelium möchte er einem jüdischen Priester, dem „Presbyter Johannes“ zuweisen (229 ff.). Der Christus der Evangelien ist für ihn im gleichen Sinne eine Offenbarung des Wortes Gottes wie die ganze geschaffene Welt. Der Glaube an den Sohn und seine Geheimnisse ist kein anderer als der Glaube an die ganze Welt „denn jede Wissen-

schaft beruht auf einem Glaubensakt. Keine Untersuchung kann beweisen, daß irgend etwas wirklich existiert“ (113). Christi Vater ist Joseph. Seine Mutter versteht ihn so wenig wie seine Verwandten (382 f.). Er selbst wurde sich erst langsam seines Messiasberufes bewußt. Obwohl er voraussah, daß er der in der Welt angehäuften Gesamtsünde, der Selbstgerechtigkeit und dem Stolz, unterliegen werde, blieb er trotzdem seiner Erlöserdevise „Non veni ministrari sed ministrare“ treu und erlöste so uns alle von unserer „Sünde“. Zum Andenken an diese seine Lebensrichtung stiftete er — vielleicht unter dem Einfluß einer augenblicklichen Eingebung (84) — das Abendmahl. Eine Parallele mit den hellenistischen Mysterien lehnt S. ab (134 ff.). All die Kreuzesmystik des Mittelalters verwirft er (349 ff.). Eine bildliche Darstellung des Kreuzes und auch des Gekreuzigten will er gelten lassen; aber in harten Worten wendet er sich gegen Bilder Gott Vaters und der Mutter Christi (371 451). Mit all dieser, des Übernatürlichen vollkommen entblößten, liberalen Theologie verbindet S. stellenweise eine große innere Wärme und Ergriffenheit. Doch muß man sich wundern, daß ein Mann von solchen Anschauungen an der Spitze einer Nationalkirche stehen kann, die bis vor kurzem jedenfalls noch positiv gläubig war.

Ammann.

126. Dorsch, A. e. m., De Ecclesia Christi. Ed. altera retractata et aucta (Institutiones theologiae fundamentalis II). 8° (XV u. 774 S.) Oeniponte 1928, Rauch. — Der Aufbau vollzieht sich in vier Hauptteilen: I. De ecclesiae institutione et constitutione; II. De Ecclesia in se considerata (de potestate hierarchica, vor allem gubernativa et magisterii; de membris; de fine); III. De proprietatibus; von den dargestellten umfaßt die letzte: visibilitas, die Lehre von den Merkmalen der Kirche. IV. De Ecclesia fonte revelationis seu de traditione schließt an das „munus doctrinale“ an und behandelt Dasein der Überlieferung, ihre Beziehung zur Heiligen Schrift, ihre Kriterien (documenta Ecclesiae, Patres, theologi, sensus catholicus) und ihren Fortschritt. Gesunde Methode (10), gut begründete Aufstellungen, umfassende Allgemeinheit der Fragen, die weite Ausblicke gewähren in Kirchengeschichte, Patrologie und Kirchenrecht, empfehlen das Werk, dessen klarer, sorgsamer Druck hervorzuheben ist. Einwände und Schwierigkeiten kommen fast allzu reichlich zu Wort. Die Literatur ist insofern vollständig verwertet, als D. in Einzelfragen auf andere größere Werke verweist; Einzelarbeiten, zumal neuere, sind seltener vermerkt. Vielleicht könnte hier im Interesse des Gleichmaßes mehr geschehen, z. B. in der Frage der Echtheit von Matth. 16, 18 ff. oder bezüglich der Lehrautorität des hl. Thomas; die Enzyklika Pius' XI. ist wohl nur aus Versehen nicht erwähnt. Es sei auf einige, von D. ausführlicher behandelte Einzelfragen hingewiesen: *Episcopus monarchicus iure divino* (106 f.); Cyprians Stellung zum Primat (170 ff. 210 ff.); Zusammenhang zwischen Primat und römischem Bischofssitz (224 ff.); die Bischöfe erhalten die Jurisdiktion wahrscheinlich vom Papst (290); die „Seele“ der Kirche als „corpus Christi“ (438 ff.) ist der Heilige Geist (448 ff.); Exkommunizierte sind nicht Glieder der Kirche (488 ff.); die Merkmale „unitas“ und „catholicitas“ (die als „actualis, simultanea, perpetua“ gefaßt wird; 589) sind negativ; „sanctitas“ ist positiv und negativ, „apostolicitas“ ist positiv (642 ff.). Bezüglich der Überlieferung stellt D. folgende These auf: „Ipsium magisterium Ecclesiae assumit rationem fontis revelationis fundamentalis, essentialis, perpetui, necessarii“ (689). Diese Fassung wird dem Begriff der Tradition voll gerecht.

† Dieckmann.

127. Lattey, C., The Church. Papers from the Summer School of Catholic Studies. 8° (XIV u. 303 S.) Cambridge 1928, Heffer & Sons. 7 s. 6 d. — Der rührige Herausgeber der Vorlesungen, C. Lattey, der auch die „Westminster Version of the Sacred Scriptures“ leitet, schrieb die Einführung. Die Vorträge sind das Ergebnis einträchtiger Zusammen-

arbeit von zehn Gelehrten aus dem Welt- und Ordensklerus, deren Namen auch in Deutschland vollen Klang haben (J. Chapman O. S. B., C. Martindale S. J. u. a.). Der Rahmen ist weit gespannt. Vom Alten Testament, das keine Kirche im eigentlichen Sinne war, aber die Kirche vorausgesetzt hat (J. P. Arendzen, S. 1—18), zu den Kirchenspaltungen der Donatisten (Hugh Pope O. P.; 213—239), von Byzanz (J. Chapman; 240—271) und von England (J. Clayton; 272—289). P. Martindale behandelt die Lehre des Neuen Testaments, der Evangelien (19 ff.), der Apostelgeschichte und der Briefe (38—56); P. Pope O. P. stellt die Kirche als „Leib Christi“ dar (56—90) und als Vorstufen dieses Begriffes die „Neuschöpfung“, das „Reich Gottes“, den „Organismus“. Es folgen zwei Beiträge aus der Kirchengeschichte: die Kirchenlehre der Vornizäner (G. M. Rhodes; 91—110), die fast ausschließlich Cyprian berücksichtigt („I think, it must be conceded that St. Cyprian propounded theories that are not completely reconcilable with the later formal teaching of the Church“; 97; „we may . . . conclude that St. Cyprian's theory of the Church did not fully represent the belief of the Catholics of his day“; 109) und die Kirche in der Sturmzeit der Völkerwanderung (J. H. Byrne; 111—129). Nun wendet sich die Untersuchung wieder der Kirche selbst zu, ihren Merkmalen (B. Grimbley faßt zusammen Einheit und Allgemeinheit, Heiligkeit und Apostolizität; 130 bis 183), ihrer Unvergänglichkeit und Unfehlbarkeit (R. Downey 184—193; die Unvergänglichkeit umfaßt drei Elemente: Unveränderlichkeit, Dauer, Unversehrtheit), ihrer Jurisdiktionsgewalt (L. W. Geddes S. J.; 194—212; man beachte die Ausführungen über die Glieder der Kirche 205 f.). — Alles in allem: eine wertvolle Gabe, reich an Belehrung. D.

128. Peterson, E., Die Kirche. gr. 8^o (19 S.) München 1929, C. H. Beck. M 1.50. — Die kleine Schrift behandelt die reizvolle Frage, was geschehen wäre, wenn die Juden als auserwähltes Volk an Christus geglaubt hätten. P. meint, dann wäre keine Kirche gestiftet worden, Christus wäre bald wiedergekommen und die Zwölf wären nicht als Apostel vom Heiligen Geiste berufen worden. Er zieht die Folgerung, Christus habe weder unmittelbar die Kirche gestiftet noch selber ihre Ämter eingesetzt (9). — Es ist richtig, daß die Verkündigung und Ausbreitung des Evangeliums anders verlaufen wäre, wenn die Juden in ihrer Gesamtheit den Messias anerkannt hätten. Aber die Kirche wäre auf jeden Fall gekommen, bzw. sie war da. Sie war im Alten Bund als allgemeine Kirche geweissagt, z. B. „Fluent ad eum [montem domus Domini] omnes gentes“ (Is. 2, 2). Sie war von Christus beabsichtigt und gegründet. Schon vor seiner Himmelfahrt gab er den allgemeinen Missionsbefehl: „Lehret alle Völker“ (Matth. 28, 18). Vgl. Matth. 24, 14; 26, 13; Apg. 1, 8; Luk. 24, 47 usw. Wohl sollte die Predigt bei den Juden anfangen, aber sie sollte nicht dabei stehenbleiben: Luk. 24, 47; Apg. 13, 46; Röm. 11, 11. Die sichtbare Kirche auf Erden ist zwar nicht dasselbe wie das in seiner umfassendsten Bedeutung genommene Reich Christi, aber sie ist dasselbe wie das sichtbare Reich Christi auf Erden. — Der Verf. meint: „Niemand ist sodann weiter in der Kirche — auch in der katholischen Kirche nicht — behauptet worden, Jesus habe Bischöfe eingesetzt, Priester geweiht usw.“ (9 f.). Die katholische Kirche behauptet allerdings nicht, Christus habe durch Handauflegung Priester geweiht, aber sie hat feierlich definiert, daß Christus durch die Worte: „Tut dies zu meinem Andenken“, seine Apostel zu Priestern eingesetzt habe; s. Tridentinum sessio 22, can. 2 (Denzinger n. 949; vgl. 938). Christus kann vermöge seiner „potestas excellentiae“ auch ohne Handauflegung die innere Wirkung der Weihe verleihen. Sollte der Verfasser seinen Plan, die Gedanken der Schrift in einem größeren Buch zu begründen oder weiterzuführen, verwirklichen, so wäre es sehr wünschenswert, daß er dabei H. Dieckmann, *De Ecclesia* I (1925), Assertum 8 (160 ff.) ausgiebig berücksichtigte.

Deneffe.

129. Ruville, A. v., Vorwärts zur Einheit. Ein Ruf an alle Getreuen Christi. gr. 8^o (VIII u. 95 S.) Mainz 1928, Kirchheim & Co. M 3.50; geb. M 4.80. — Wenn der Verfasser ernst und eindringlich zur Einheit aufruft, so meint er die wahre Einheit und die Rückkehr der Getrennten zur einen katholischen Kirche. Er sucht die Ursachen der Spaltung klarzulegen und die Gründe anzugeben, warum gerade jetzt eine günstige Zeit zur Förderung der Einheitsbestrebungen angebrochen sei: das Streben der Wissenschaften nach objektiver Wahrheit, das Fehlschlagen der Versuche, die Unrechtmäßigkeit der katholischen Kirche zu beweisen, die erhöhte Leichtigkeit, die katholische Kirche kennen zu lernen (62). Gut ist der Satz, womit R. dem Vorwurf der Proselytenmacherei entgegentritt: „Vom Irrtum zur Wahrheit führen ist kein Berauben, kein Abspensigmachen, sondern ein Wiedereinsetzen beraubter Menschen in den ihnen zustehenden Besitzstand von ideellen Gütern“ (67). Mit dem Vorbehalt: „wenn es die wahre Lage zuläßt und den Sachverständigen wie den maßgebenden Autoritäten nicht andere Wege angemessener erscheinen“ (78), macht er einen großen Vorschlag: Berufung eines Konzils, vielleicht in einer östlichen Stadt, zur Wiedervereinigung mit den Orientalen; so werde die katholische Einheit von neuem offenbar, und die andern Getrennten würden eindringlich zur Rückkehr eingeladen. Er erhofft auch einen neuen weltlichen Schutzherrn der Kirche (84 ff.). — In einigen Punkten kann man anderer Meinung sein, so wenn R. bei Gregor VII. Leidenschaftlichkeit und Störung der Reichsordnung sieht (12 f.). Wohl mit Unrecht behauptet er, Bonifaz VIII. habe die Absicht gehabt, die direkte Gewalt des Papstes über die Staaten als Glaubenssatz zu definieren (16). Vgl. Denzinger, *Enchiridion symbolorum*, ed. 16 (1928), n. 468 nota. Der Satz: „Wenn die Herde sich spaltet, so ist die wahre Ursache nicht in den Schafen, sondern im Hirten zu suchen“ (21; ähnlich 28), bedürfte doch wohl einer Einschränkung. Die Herde Christi besteht aus Schafen, die eigenen freien Willen haben. D.

130. Adam, K., Neue Untersuchungen über die Ursprünge der kirchlichen Primatslehre: *ThQschr* 109 (1928) 161—256. — Die eingehende, fast 100 Seiten umfassende Prüfung der Aufstellungen E. Caspars (Primatus Petri; vgl. *Schol* 2 [1927] 599—601) und der Kritik derselben durch A. v. Harnack (*Ecclesia Petri propinqua*; vgl. *Schol* 3 [1928] 289) würdigt sorgsam die beigebrachten Gründe, beurteilt sie aus der vollen Beherrschung der einschlägigen Quellen und Fragen und gelangt zu dem großenteils ablehnenden Ergebnis durch eine Einzeldeutung, die die größeren Zusammenhänge nicht aus den Augen verliert. Der Wert der Arbeit ist wesentlich positiv: Erkenntnisse und Einblicke in die Werdezeit des alten Christentums und in die fortschreitende gedankliche und sprachliche Fassung des urchristlichen Dogmas von dem Jurisdiktionsprimat des hl. Petrus und seiner Nachfolger. — Bezüglich Tertullians Stellung und Zeugnis (167—203) hält A. am afrikanischen Ursprung des „*edictum*“ fest, dessen „*Ego*“-Form vielleicht der sarkastischen Schreibweise Tertullians zuzuschreiben sei (169). „*Ecclesia Petri propinqua*“ sei nicht Rom allein, sondern die Gesamtkirche (174 ff.); so erkläre sich das von Harnack mißverständene „*omnem*“. Diese Auffassung: Petrus als Urgrund der ganzen Kirchenordnung sei „katholisches Urgut“, längst vor Tertullian vorhanden (184); Tertullian bestreite nicht die Tatsache, sondern die Ausdehnung des apostolisch-bischöflichen Rechtes auf den Nachlaß der Kapitalsünden (186). Andererseits sei dieser der erste, der Petrus allein als Bischof von Rom bezeichne (192 ff.) gemäß der allgemeinen monarchisch-bischöflichen Nachfolge; damit bot er die Grundlage für den Ausdruck „*cathedra Petri*“. Die römischen Bischofslisten, als Ausdruck der Nachfolge, hatten nicht bloß geschichtlichen Wert, sondern waren „mittelbar zugleich eine ursprüngliche, primitive Form der römischen Primatsbegründung“ (197), religiös-dogmatischer, theologischer Art. Die tiefere, biblische, vor allem auf Matth. Kap. 16 sich stützende Begrün-

dung setzte sich durch, als zur Zeit Cyprians das Schisma drohte. — In Cyprians (203—252) Unitas-Theorie sei zu beachten, 1. daß Petrus nach Cyprian persönlich den Primat von Jesus erhalte; keine Kirche kann, unabhängig von Petrus, Quellpunkt der Einheit sein; 2. daß auf Petrus die Gesamtkirche gebaut sei (204). Der Vorrang Petri besage nach Cyprian zwar keine Oberhoheit, sei aber auch nicht rein zeitlich, sondern als dauernder Einheitsgrund aller Bischöfe irgendwie rechtlich gefaßt. Von hier ist die Brücke zum kirchlichen Dogma leicht zu schlagen: also muß Petrus die Einheit sichern. „Damit war der Jurisdiktionsprimat in nuce gegeben“ (209). Kraft des Nachfolgedankens „konnte die Übertragung des Vorrangs Petri auf seine ‚cathedra‘ in Rom nicht ausbleiben“ (209). So bedeutet „primatus“ bei Cyprian nicht „aktive Sondergewalt“, aber doch den die „Einheit begründenden und erhaltenden Vorrang“; es zeigt sich, daß Cyprian den in Rom festgeprägten Ausdruck seines Vollsinnes „einer überragenden aktiven Gewalt“ entkleidet hat; seine Theorie war vom Leben überholt, bevor sie geformt war (223 f.). Immerhin ist für Cyprian Rom „ecclesia principalis“, d. h. „Hauptkirche, insofern sie Urkirche ist“ (231); damit ist der Petrus-Primat auf die römische Kirche ausgedehnt, ihr Vorrang, irgendwie rechtlicher Art, anerkannt. An dieser Ansicht hielt Cyprian auch im Ketzertaufstreit fest (237 ff.). „So gehört Cyprian in die Reihe der kirchlichen Primatszeugen, wenn sein Zeugnis auch nur ein unvollkommenes ist“ (255).

† Dieckmann.

131. Lenz, J., *Autorität und Liebe in der Urkirche*: PastBon 39 (1928) 321—331. — Der Aufsatz will gegen Individualismus und weiterhin Subjektivismus „geschichtlich zeigen, wie uns tatsächlich vom Beginn der Kirche an eine Autorität entgegentritt, die eine rechtliche Über- und Unterordnung kennt“ (323). Die Worte Jesu wie die Lehre und das Vorgehen der Apostel nach der Apostelgeschichte, den Briefen Pauli und der Geheimen Offenbarung lassen keinen Zweifel daran. Ergänzt wird deren Zeugnis durch die Väter der nachapostolischen Zeit: Klemens von Rom, Ignatius von Antiochien, Irenäus. So bildet der Beitrag eine Ergänzung zu Mansers Aufsatz (vgl. Schol 3 [1928] 595 f.). „Recht und Liebe gehören zusammen.“ Die Kirche ist gewiß Liebes- und Gnadenkirche, aber auch Rechtskirche (323). „Durch den Zusammenhang mit den Bischöfen und dem Papste und so mit den Aposteln, mit Petrus, mit Christus, mit Gott!“ (331). D.

132. Harnack, A. v., *Die Entstehung der christlichen Theologie und des kirchlichen Dogmas* (Bücherei der Christl. Welt). 8^o (III u. 90 S.) Gotha 1928, Klotz. — Das Buch (Bonner Gastvorlesungen) enthält in knapper Form einen Großteil der grundlegenden Anschauungen H.s. Nachdem die älteste Gemeinde sich vom Judentum gelöst hatte und damit Kirche geworden war (6 ff.), begann der Prozeß, der zum „kirchlichen Dogma“ führte. Diesem nachgehend, zeigt H. seine Quellen (Der „Geist“, die Apostel, das A. T.; 20 ff.), die Grundzüge der Verkündigung (die Anfänge des Symbolums: das Gericht, der Glaube an den Vater, an Jesus Christus, an den Heiligen Geist, die Kirche, die Auferstehung; 37 ff.), die ersten Theologen (Paulus, Johannes, Valentin und Marcion, die Apoleten; 54 ff.), die umgebenden Faktoren (aus der Verkündigung wird Lehre und Gesetz; Dogma; im einzelnen das christologische Dogma; 74 ff.). — Das Büchlein bietet keine neuen Erkenntnisse H.s., sondern will im Gegenteil gegen neuere Ansichten aus dem eigenen Lager (vgl. Vorwort) ältere Anschauungen vertreten. Daher mag der Eindruck rühren, daß der Ton kräftiger und herber ist als sonst. H. unterstreicht stärker die eigene Ansicht, lehnt andere entschiedener ab; so die neuere Kultustheorie (Deißmann; 9), die Mythologisierung des Christentums (16 45; vgl. 9), Holls Kirchenbegriff (25), die Annahme eines Urkatechismus (Seeberg, Feine; 38; vgl. aber 52), besonders scharf das A. T. als größtenteils „unterwertig“ (9), „ein schweres Kreuz“ für die Kirche (36; vgl. 31—36). Auffallend sind die Ansichten über

die Kirche („das Paradoxeste vom Paradoxen“ 14; ihre Gleichsetzung mit dem Heiligen Geist und dem Herrn 29); über die angeblich modalistische Christologie Viktors und Zephyrins (85 f.); daß die Sündlosigkeit Jesu aus der jungfräulichen Geburt begründet sei (48). Im übrigen hat H. keine Retraktionen geschrieben; seine Ansicht z. B. über Jesus blieb die gleiche: er war reiner Mensch mit „jüdischem Horizont“ (7 f.); das Ostererlebnis als Schauung, deren Wirklichkeit den Jüngern gewiß war (46), ist, wenn und soweit erklärbar, zurückzuführen auf den „fortwirkenden Eindruck der Person Jesu selbst“ (46). D.

133. Kempf, Konstantin, S. J., Die Heiligkeit der Kirche im 19. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Apologie der Kirche. 8. Aufl. 8° (630 S.) Einsiedeln 1928, Benziger. M 12.—; geb. M 15.— K.s hagiographisches Werk, das bei seiner 8. Auflage durch die Berücksichtigung von etwa hundert neuen Seligsprechungsprozessen an Umfang und Inhalt wesentlich gewonnen hat, ist nicht lediglich von praktischem Erbauungswert; dem Apologeten bietet es auch wissenschaftlich gut einzuordnendes Material zum Besitznachweis der Heiligkeit als eines Wesensmerkmals der wahren Kirche Christi für die *Ecclesia Romana* bzw. zum Nachweis ihrer Göttlichkeit auf dem vom Vaticanum sess. 3, cap. 3 genannten empirischen Wege: „*Ecclesia per se ipsa ob suam . . . eximiam sanctitatem . . . perpetuum est motivum credibilitatis.*“ Gummersbach.

134. Bopp, Linus, Die erzieherischen Eigenwerte der katholischen Kirche (Katholische Lebenswerte 11. Bd.). 8° (712 S.) Paderborn 1928, Bonifaciusdruckerei. M 9.—; geb. M 11.— Aufgabe der genannten Sammlung ist es, die ganze Wertfülle des Katholizismus auszubreiten und nicht zuletzt katholischen Eigengut Neinern und Zweiflern gegenüber als solches auszuweisen. In diesem Bande stellt B. die erzieherischen Eigenwerte heraus in folgenden sechs Abschnitten: 1. Grundfragen, 2. Erziehungsweise der Kirche, 3. Erziehungskunst der Kirche, 4. Das kirchliche Sondergut und sein erzieherischer Wert (ein herrlicher Ausblick!), 5. Die Erziehungswerte der Kirche auf pädagogischen Einzelgebieten, 6. Die Gefahren der katholischen Pädagogik. Die Bedeutung des Werkes, in dem der Verfasser wiederum seine reiche Kenntnis der einschlägigen Literatur verrät, scheint mir gerade in der Systematik seiner Darlegung zu liegen. Damit wird B. zum wirksamen wissenschaftlichen Anwalt der spezifisch katholischen Pädagogik und schließlich auch zum Apologeten der „*una sancta et sanctificans Ecclesia*“. G.

135. Götzmann, Wilhelm, Die Unsterblichkeitsbeweise in der Väterzeit und Scholastik bis zum Ende des dreizehnten Jahrhunderts. Eine philosophie- und dogmengeschichtliche Studie. 8° (247 S.) Karlsruhe, Friedrich Gutsch 1927. M 7.50. — Altbekannte Beweise erscheinen in ganz neuem Licht, wenn man sieht, wie Jahrhunderte an ihrem Aufbau und Ausbau gearbeitet haben. G. verfolgt in seiner Arbeit, die Gründlichkeit der Forschung mit klarer Darstellung verbindet, die verschiedenen Unsterblichkeitsbeweise metaphysischer, teleologischer und moralischer Natur seit der griechischen Philosophie mit Plato, Aristoteles und Plotin durch die Väterzeit hindurch, in der Tertullian und Augustin von besonderer Bedeutung sind, bis zum Beginn des 14. Jahrhunderts, da mit Scotus und Ockham eine neue Zeit anbricht. Besonders macht er in der scholastischen Periode auf die Bedeutung des spanischen Übersetzers Dominikus Gundisalvi aufmerksam. Durch ihn gewann arabisch-neuplatonische Weisheit tiefen Einfluß auf die Gestaltung der Beweise, wie sich in andern Fragen der Apologetik das Einwirken des Juden Maimonides stark geltend macht. In erster Linie ist das Tatsachenmaterial gut gesammelt und geordnet. Für die Hervorkehrung der Kernpunkte und der treibenden Kräfte in der Entwicklung hätte wohl etwas mehr geschehen können. Zu wünschen ist, daß das Buch nicht nur in die Hände von Fachphilosophen und Apologeten gelange, sondern auch

in weiteren apologetisch interessierten Kreisen die Anerkennung finde, die es verdient. Pelster.

136. Grundmann, Herbert, Studien über Joachim von Floris: Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance. gr. 8^o (212 S.) Leipzig 1927, Teubner. M 8.— Den Ausgangspunkt Joachims sieht G. mit Recht in seiner eigenartigen typologischen Geschichtsauffassung. Altes und Neues Testament sind der späteren Geschichte so zugeordnet, daß man aus ihrem zeitlichen Ablauf die Art und Dauer des Verlaufs der Weltgeschichte im allgemeinen bestimmen kann. Orientierungspunkte sind die Generationen. Aus dieser Theorie folgert Joachim, daß vor dem Weltende ein neues Zeitalter hereinbreche, das eben damals (1200) beginnen sollte, die Zeit des Heiligen Geistes, der Vollkommenen, der Mönche und der Beschauung, die Zeit des geistigen Verständnisses der Schrift, eines „Evangeliium aeternum“. Kirche und Sakramente werden im neuen Zeitalter der Vollkommenheit und Freiheit vergeistigt, um nicht zu sagen aufgehoben. Dadurch stellte sich J. in Gegensatz zur Kirche, nach deren Lehre mit den Aposteln die Zeit der öffentlichen und allgemein verpflichtenden Offenbarung abgeschlossen ist, wengleich das Verständnis dieser Offenbarung stets wachsen kann, nach der ferner auf das Zeitalter der von Christus gestifteten Kirche unmittelbar der Abschluß der Zeiten folgt. In der Hervorhebung dieser wesentlichen Punkte hat G. sicher das Rechte getroffen. Sie finden sich freilich bereits fast restlos zusammengestellt in dem Artikel über Joachim, den Ehrle 1889 im Kirchenlexikon schrieb, der aber G. entgangen ist. — Trotz des genannten Vorzuges wird der Historiker das Buch wohl unbefriedigt aus der Hand legen. Wenn man über Geschichte philosophieren will, muß dies auf Grund von Tatsachen, nicht auf Grund völlig unbewiesener Hypothesen erfolgen. G. hat sich kritiklos der extremsten rationalistischen Bibelkritik und Religionsgeschichte verschrieben. Die heiligen Schriften sind ihm ein Konglomerat von jüdischer Sage, Geschichte, Prophetie und Dichtung, von naiven Berichten eines heiligen Lebens und von hellenistischer Spekulation (30). Ebenso ist die Kulturfeindlichkeit und „einseitige“ Jenseitsbetonung der Kirche für G. anscheinend feststehende Wahrheit. Er sieht die Bedeutung Joachims gerade darin, daß in dessen Geschichtsauffassung eine Vollendung im Diesseits erreicht wird. Freilich sieht sie etwas anders aus als heutige Diesseitskultur. Vergessen hat G., daß auch nach Joachim auf das Endzeitalter das „Ende“ erst folgt. — Über den Anspruch der Kirche, unwandelbar zu sein, über die eschatologische Deutung des Reichgottesgedankens, über christliches Ideal und Wert der Diesseitskultur und vieles andere hätte sich G., der die „historische“ Literatur der Katholiken und ebenso die Literatur protestantischer Rationalisten gut kennt, bei katholischen Apologeten und Dogmatikern, wie Dieckmann (De Ecclesia), Mausbach (Die Ethik des hl. Augustinus), Grabmann (Die Kulturphilosophie des hl. Thomas), leicht unterrichten können. Katholische Dogmen sind ihm stark mythologisch gefärbt. Ist das „Dogma“ der allseitigen und ausnahmslosen Entwicklung des Menschengeschlechts, welches den geschichtsphilosophischen Ausführungen und Urteilen G.s zu Grunde liegt, und die Annahme eines „rein“ diesseitigen Lebenszweckes, die durchklingt, etwa eine bessere Grundlage für geschichtsphilosophische Thesen als die Voraussetzung von gewissen unwandelbaren Grundwahrheiten, die sich als solche kundgeben, und einer Offenbarung, die als solche zuerst bewiesen wird? In dem Kapitel über die Nachwirkungen scheint vieles recht hypothetisch. Verschiedene dort angeführte Erscheinungen hängen wohl mehr mit pantheistischen Strömungen zusammen als mit dem überspannten, aber nicht pantheistischen Vollkommenheitsideal des Joachim. — Die beiden Exkurse über die Venediger Drucke und die Typologie in der Kunst lassen hoffen, daß der Verfasser Bedeutendes leisten wird, sobald er das Schergewicht mehr auf Tatsachenforschung und Tatsachenphilosophie verlegt. P.

2. Dogmatik und Dogmengeschichte

137. Gspann, J. Chr., Einführung in die katholische Dogmatik. Zum Selbstunterricht und für akademische Vorlesungen. gr. 8° (VIII u. 176 S.) Regensburg 1828, Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz. Brosch. M 5.—, geb. M 6.50 — Diese mit innerer Wärme und stellenweise in blühendem Stil geschriebene Einführung in die katholische Dogmatik ist eine willkommene Gabe. Die besten Teile scheinen mir der Abschnitt über die Methode der Dogmatik (VIII) und die Zeichnung der großen Linie der Geschichte der Dogmatik (XII) zu sein. Da die Einführung in die Dogmatik als eigene Wissenschaft kaum gepflegt ist, kann man über den Einbau des einen oder andern Teiles verschiedener Meinung sein. Die Erörterungen über den Glauben, besonders über die Analyse des Glaubens, gehören eher in den dogmatischen Traktat „De fide“. Ob das Buch auch für den noch nicht geschulten Theologen zum Selbstunterricht geeignet sei, ist wohl im Hinblick auf die Schwierigkeit und Strittigkeit mancher Fragen zu bezweifeln. Einzelheiten können beanstandet werden. Bezüglich der Existenz der menschlichen Natur Christi schreibt G. einfach: „Die menschliche Natur in Christus hat . . . nicht einmal eine eigene Existenz, sie hat nicht ‚proprium esse existentiae‘, wie die Schule sagt“ (117). Es sollte doch wenigstens heißen: „wie eine Schule sagt“. G. meint auch, seit Kardinal Van Rossum sein Buch „De essentia sacramenti ordinis“ geschrieben habe, herrsche bezüglich der Materie und Form des Weibesakramentes „Übereinstimmung und Ruhe“ (157). E. Hugon O. P. vertritt jedenfalls auch nach Van Rossum die diesem entgegengesetzte These. Daß die Inspiration von der Dogmatik als bewiesen vorausgesetzt wird (52), ist richtig für den größten Teil der Dogmatik; aber der Nachweis der Inspiration gehört in die Dogmatik und geschieht durch ein dogmatisches Traditionsargument. Zu der Frage: „Wann und wo hat denn die Kirche eine theologische Konklusion im eigentlichen Sinne des Wortes zum formellen Glaubenssatz erhoben?“ (58), könnte man darauf hinweisen, daß Marin-Sola O. P. in seinem Werk „L'Évolution homogène du Dogme catholique“ I² (1924) 299—341 wenigstens den Versuch macht, zehn Beispiele dafür anzuführen.

Deneffe.

138. Wiegand, Friedrich, Dogmengeschichte. I: Entstehung und Entwicklung des Dogmas in der alten Kirche (118 S.); II: Erhaltung, Umbildung und Weiterbildung des Dogmas im Katholizismus des Mittelalters und der Neuzeit (122 S.). (Sammlung Göschen Bd 993 u. 994). Berlin 1928, Walter de Gruyter. Je M 1.50. — Das Ziel dieser Anzeige kann nicht darin gesehen werden, daß wir jedem abweichenden Satz W.s unsere katholische Auffassung gegenüberstellen. Man weiß, wie untragbar für uns die Konzeption einer wirklichen Umbildung des Dogmas ist; sie käme uns gleich dem Wesensverfall der einen von Christus gestifteten Kirche. Der wissenschaftlichen Vollständigkeit wegen wünschte ich noch (entweder in der Einleitung des ersten Bandes oder wenigstens an der entsprechenden Stelle des zweiten) die Beifügung der im Katholizismus heimischen Begriffe von Dogma, Dogmenentwicklung, Dogmengeschichte; es könnte dies etwa in der knappen Form Dieckmanns in Brauns „Handlexikon der katholischen Dogmatik“ geschehen. Mehrfache Verwendung von Kleindruck hätte wohl Raum geschaffen für ergiebigere Literaturverweise im Text (vgl. z. B. Rauschens „Patrologie“ in Herders „Theologischen Grundrissen“).
Gummersbach.

139. Sajdak, I., Anonymi Oxoniensis lexicon in orationes Gregorii Nazianzeni. Seorsum impressum e „Symbolis grammaticis in honorem Ioannis Rozwadowski“. 8° (25 S.) Cracoviae apud Bibliopolam Gebethner & Wolff, 1927. — Die kleine Schrift ist ein Sonderabdruck aus einer Fest-

schrift für den Präsidenten der polnischen Akademie der Wissenschaften, den Sprachwissenschaftler Joh. Rozwadowski. Sie enthält ein dem Ox-forder Codex Bodleianus Baroccianus Gr. 50 entnommenes altes Wörterverzeichnis zu den Reden des hl. Gregor von Nazianz, das schon 1835 von I. A. Cramer, aber mit manchen Fehlern, herausgegeben worden war. Der neue Herausgeber hat in mühevoller Arbeit zu jedem Wort die Fundstelle in den Reden des hl. Gregor und gegebenenfalls in den Scholien sowie in den alten Lexika, wie Hesychius, Suidas u. a., angegeben. Er hofft wohl nicht mit Unrecht, das kleine Wörterverzeichnis werde bei der von der Krakauer Akademie geplanten Herausgabe der Reden des hl. Gregor von Nazianz Dienste leisten. Eine längere Besprechung bringt die *Philologische Wochenschrift* 48 (1928) 1153—1155.
Deneffe.

140. Grabmann, M., Einführung in die Summa theologiae des hl. Thomas von Aquin. 2., neubearbeitete und vermehrte Aufl. 8^o (183 S.) Freiburg, Herder. M 4.50 — Es dürfte wenige Bücher geben, die so geeignet sind, Freude und Liebe zum Gegenstand des Studiums zu wecken. Der Leser wird in die Werkstätte des Schöpfers der „Summa“ eingeführt und auch in jene der Thomasforschung neuer und alter Zeit. Ein Mann, der den Stoff beherrscht und das Handwerkszeug zu gebrauchen versteht, zeigt dem Anfänger, was geplant, wie es geworden und was noch zu tun. Nach einer weit ausgreifenden literarhistorischen Einleitung beschäftigt sich ein zweites Kapitel mit dem Ziel, das Thomas bei dieser „Summa pro incipientibus“ vorschwebte, und mit den Mitteln zur Verwirklichung des Zieles. Das dritte Kapitel zeigt, wie die „Summa“ systematisch und vor allem historisch zu interpretieren und zu werten ist. Das letzte Kapitel gibt ihren Aufbau. Es ist keine Übertreibung, wenn ich sage, das Werkchen kann allen Studierenden der Theologie und auch der Philosophie nicht genug empfohlen werden. — Einige kritische Bemerkungen, die der verständlichen und positiven Art des Verfassers weniger liegen, wären vielleicht doch am Platze gewesen. Die „Summa“ hat trotz ihres überragenden Wertes, wie dies bei allem Menschlichen der Fall ist, auch ihre Mängel. Der größte scheint mir zu sein, daß die positiven Quellen der Offenbarung zu stark zurücktreten. Auf der höchsten Höhe der Scholastik melden sich die ersten Vorboten des Verfalls. Damals war ein gewisser Ersatz in den Schriftkommentaren. Wer heute die Theologie „einzig“ aus der „Summa“ studieren wollte, würde sein Ziel nicht erreichen. Es hätte zweitens gerade für Anfänger unbedingt bemerkt werden müssen, daß die „Summa“ das vollendetste Werk der Theologie des 13. Jahrhunderts ist, daß aber die Theologie seitdem in manchen Fragestellungen, in den Antworten auf alte Fragen, in der Umbildung und Ausbildung vieler Ansichten nicht nur scheinbaren, sondern wirklichen Fortschritt gemacht hat. G. behandelt die „rein“ systematische Thomas-Interpretation sehr glimpflich. Tatsache ist, daß sie das innere und feinere Verständnis der thomistischen Gedanken nicht allzuviel gefördert, ja vielfach durch ihre Übermalungen gehindert hat. Sie mußte hier versagen, weil ihre Methode ungenügend war. Hatte man doch bis in die neueste Zeit, um nur eines herauszugreifen, von der wesentlichen Chronologie die konfusesten Vorstellungen; genauere Untersuchungen über Bedeutungswandel der Fachausdrücke und Entwicklung des Gedankens gab es kaum. Die fundamentale Bedeutung der Kommentare liegt auf anderem Gebiete. In ihnen und durch sie vollzog sich ein großer Teil des theologischen Fortschrittes. Deshalb müßte mit aller Entschiedenheit die absolute Notwendigkeit ihres Studiums, sowie des Studiums anderer Schulen betont werden. Die Theologie baut in erster Linie auf der Tradition, und zwar der ganzen Tradition auf, nicht nur auf den Vätern, Thomas und den andern Scholastikern des 13. Jahrhunderts. — Einige Versehen und Rückständigkeit im literarhistorischen Teil wird der Verfasser selbst leicht bemerken. Ich würde die „Summa de bono“ und „De sacramentis“ Alberts

nicht als Teile der „Summa de creaturis“ bezeichnen. Die regelmäßige zeitliche Trennung von „Disputatio“ und „Determinatio“ wird viel behauptet, ist aber als „Regel“ keineswegs bewiesen. Pelster.

141. Meersch, Ios. van der, *Tractatus de Deo Uno et Trino* (Theologia Brugensis). Ed. altera, aucta et emendata. gr. 8° (XVIII u. 534 S.) Brugis 1928, Beyaert. Pro Belgio *Fr* 50.—; pro exteris *Belgas* 13.— Die neue Auflage enthält mehrfach eine kurze und klare Stellungnahme zu Fragen, die in den letzten Jahren eingehend erörtert wurden. So wird n. 6^{bis} gegen Garrigou-Lagrange ein wesentlicher und adäquater Unterschied zwischen der eigentlichen Theologie und der Apologetik gelehrt; letztere Wissenschaft werde vielleicht besser „scientia propaedeutica ad theologiam“ genannt (Vorwort zur 2. Aufl. Anm. 1), weniger gut „theologia fundamentalis“ (S. 4 Anm. 5). — Gegen Rousselot, der die Notwendigkeit der Erleuchtungsgnade für Erkenntnisse der natürlichen Ordnung übertreibt, wird die Erkenntniskraft des Verstandes im Zustande der gefallenen Natur verteidigt (n. 83^{bis}). — Bei Gelegenheit des deontologischen Gottesbeweises (der als ungeeignet abgelehnt wird) verteidigt der Verfasser gegen Ranwez den Unterschied der läßlichen Sünde und der Unvollkommenheit (n. 87^{bis}; vgl. Schol 1 [1926] 627; 3 [1928] 257 f. 624 f.; unten Nr. 189—192). — Die mystische Beschauung sei kein Mittelglied zwischen Glaubenserkenntnis und Gottesschau, sondern eine „cognitio fidei extraordinaria“ (n. 282 f.). — Gegen De Broglie (vgl. Schol 1 [1926] 308 ff.) und Maréchal (vgl. Schol 3 [1928] 351 f.) richten sich drei Asserta n. 301^{bis}): 1. Kein Geschöpf hat einen „appetitus innatus“ nach der Anschauung Gottes; 2. deren Möglichkeit kann die bloße Vernunft nicht positiv beweisen; 3. daher ist sie auch kein notwendiger Gegenstand der eigentlichen Philosophie. Thomas scheine in dieser Frage von Mulard (vgl. Schol 1 [1926] 308 f.) richtig erklärt zu werden (n. 302). — In der Lehre von der Erkenntnis der bedingt zukünftigen freien Handlungen ist v. d. M. Molinist. Er ist überzeugt, damit auch dem hl. Thomas zu folgen (s. besonders n. 420). Bezüglich der Prädestination wird die Meinung Bilotts vertreten: Jede vorausgehende Verwerfung ist abzulehnen (n. 570 f. 591 604), aber gleichwohl die gratuite Erwählung zur Seligkeit als erstes Dekret Gottes anzunehmen (n. 582 ff.). Es scheint, daß dieser Vermittlungsversuch nicht glücklich ist, da das genannte Erwählungsdekret mit logischer Notwendigkeit zur Annahme der vorausgehenden Verwerfung führt. Eher läßt sich darüber reden, ob der Ausdruck „praedestinatio ad gloriam post praevisa merita“ genügend unmißverständlich sei. Den Anhängern dieser Lehre kommt es jedenfalls nur darauf an, zu betonen, daß zwar die Gesamtvorausbestimmung rein gnadenhaft und von aller Voraussicht der Verdienste unabhängig sei, dagegen eine der Prädefinition der Verdienste vorausgehende Erwählung zur Seligkeit, als mit einem ersten allgemeinen Heilswillen Gottes unvereinbar, abgelehnt werden müsse. — Im ganzen verdient das Lehrbuch auch in der neuen Auflage warme Empfehlung. Lange.

142. Bielmeier, A., O. S. B., *Die angeborene Gottesidee im Lichte des Vatikanums und des thomistischen Systems*: ThGl 20 (1928) 320—332. — Zunächst wird die Lehre von der angeborenen Gottesidee bei Klee, Staudenmaier, Kuhn kurz und klar dargelegt; dann begründet der Verfasser seine Ansicht, diese Auffassung sei mit der Intention des Vatikanischen Konzils schwer vereinbar und leide auch an inneren Schwierigkeiten; zum Schluß zeigt er, der hl. Thomas sei ein entschiedener Gegner dieser Lehre. — B. scheint entgangen zu sein, daß die Frage nach der Vereinbarkeit jener Lehre mit der des Vatikanums schon von Grandérath (*Constitutiones dogmaticae Conc. Vaticani* S. 39 ff.) untersucht und beantwortet war. Wenn er meint, „daß die Annahme einer solchen Idee der ganzen Richtung und Tendenz des Vatikanums entgegen ist“, das sei „a priori jedem klar, der die Stellung des hl. Thomas in unserer Frage kennt und sich vor Augen

hält, daß der Geist des Aquinaten in erster (!) Linie die Konzilsentscheidungen inspiriert hat, eine Anlehnung, die vielfach (!) bis zu wörtlichen Herübernahmen von Texten des hl. Thomas geht“ (328), so dürfte das mehr sein, als sich beweisen läßt; der Hinweis: „Man vergleiche z. B. den Konzilstext mit 1, q. 2, a. 2, oder S. c. Gent. I 3“ genügt nicht. Lennerz.

143. Galtier, Paul, S. J., *L'habitation en nous des trois Personnes. Le fait — Le mode.* 8^o (262 S.). Paris 1928, Beauchesne. *Fr.* 14. — Gegenüber den bekannten Meinungen von Petau, Scheeben und De Régnon, deren gemeinsame Grundidee in neuester Zeit an Boden zu gewinnen scheint, verfißt der erste Teil unter Aufgebot eines reichen patristischen Materials die traditionelle Lehre, daß die Vereinigung der Seele mit dem Heiligen Geist und seine Schenkung an sie der dritten göttlichen Person nur per appropriationem zuzuschreiben ist. Der zweite Teil sucht den Modus der Einwohnung zu erklären (151—256). Besonders gut versteht es G., schwache Seiten der bisher gebrachten Erklärungen hervorzukehren. Vazquez, Suarez und zumal Johannes a S. Thoma, zu dessen Anwalt sich neuestens Gardeil gemacht hat, werden der Reihe nach als unbefriedigend abgelehnt. Man möchte jedoch meinen, daß die „cognitio experimentalis“ bei Johannes a S. Thoma und erst recht bei Gardeil wohl nicht so kraß gemeint ist, als es bei dieser Bekämpfung den Anschein gewinnt. In der Sache dürfte G. nicht gar so weit von Gardeil abweichen. Seine eigene Lösung (209 ff.) geht von Vazquez aus: Einwohnung durch die „efficientia gratiae“; sie führt diese Erklärung aber weiter, indem sie nachzuweisen sucht, daß die Bewirkung der Gnade durch Gott infolge ihres eigentümlichen assimilierenden Charakters eine besondere Gegenwart Gottes einschließe und auch insofern einen Besitz Gottes mit sich bringe, als sie ganz darauf zielt, unserem Verstand und Willen Teilnahme am göttlichen Leben zu verschaffen. — Sehr beherzigenswert sind gelegentliche methodologische Bemerkungen: Die Frage sei bisher zu stark von der begrifflichen Seite und nicht genug von der Wirklichkeit aus behandelt worden. Man müsse doch in erster Linie die Züge studieren, unter denen die göttliche Einwohnung in den sie bezeugenden Glaubensquellen erscheint (154). Manche Theologen seien unbewußt Opfer der Gewohnheit geworden, bloß aus dem formellen Sinn der Worte zu argumentieren, ohne sich um deren geschichtliche und wirkliche Bedeutung zu kümmern. „C'est le constant danger d'erreur que fait courir à la théologie une méthode trop exclusivement dialectique. Les 'autorités' ne s'y interprètent plus que d'après la grammaire et la logique“ (184 ff.). Lange.

144. Garrigou-Lagrange, R., *L'habitation de la Sainte Trinité et l'expérience mystique: RevThom* 33 (1928) 449—478. — Im Anschluß an Gardeils Artikelserie (*RevThom* 1923) werden zunächst kurz die Ansichten von Vazquez und Suarez über die göttliche Einwohnung, dann eingehender die Lehre des hl. Thomas in der Deutung von Johannes a S. Thoma und Gardeil dargelegt. Letztere werde wohl von keinem Thomisten verworfen, wenn auch einige, wie die Salmanticenses, mehr in der Weise des Suarez redeten (462). Galtiers Beweisführung gegen Joh. a S. Thoma und Gardeil gehe von der falschen Voraussetzung aus, daß diese eine aktuelle „cognitio experimentalis Dei“ in allen Gerechten annähmen. Gott werde bloß als „obiectum quasi experimentaliter cognoscibile“, d. h. als „obiectum non distans“ hingestellt (463 A.). Die Gabe der Weisheit mache der Seele des Gerechten Gott in dieser Weise erkennbar. Das sei keine diskursive Erkenntnis (464 ff.), aber auch keine unmittelbare Erfahrung im eigentlichen Sinne; sie sei bloß „quasi experimentalis“, weil Gott in der von ihm hervorgebrachten Wirkung der göttlichen Liebe und diese als solche nicht mit absoluter Gewißheit erkannt werde (469 ff.). In dieser Lehre des Aquinaten möchte G.-L. eine große Bekräftigung seiner These sehen, daß die eingegossene Beschauung der Glaubensgeheimnisse auf dem normalen Weg der Heiligkeit liege (472). — Eine beigelegte Note über „appetitus natu-

ralis“ und „potentia oboedientialis“ (474—478) nimmt Stellung gegen die Deutung der diesbezüglichen Lehren des hl. Thomas durch Dom Laporta (vgl. Schol 3 [1928] 614 f.). L.

145. Köppel, R., Das Alter der Menschheit: StimmZeit 116 (1928) 22—32. — Viele Fragen bezüglich der Eiszeit sind noch ungelöst; an dem Penckschen Schema wird mehr und mehr Kritik geübt. Aber trotz aller Unstimmigkeiten im einzelnen sind alle Forscher von dem hohen Alter der Funde überzeugt. Überreste von mindestens 140 Eiszeitmenschen, darunter sicher 62 Neandertalern, sind nachgewiesen; dazu hunderttausende von Artefacta aus der Eiszeit. Die Altersschätzung für den Neandertaler, wie sie von fünf bedeutenden neueren Forschern vorgenommen wurde, schwankt zwischen 30 000 und 130 000 v. Chr. Da diese Menschenrasse weltweit verbreitet war, ist von da noch ein langer Weg zum gemeinsamen Stammvater der Menschheit. — Aus der Übersicht geht jedenfalls das hervor, daß in dieser Frage Gewißheit noch nicht erreicht ist und weitere Forschungsergebnisse abzuwarten bleiben. L.

146. Fr. L., O. P., La pensée de Sylvestre de Ferrare et de Cajetan sur la justice originelle: RevThom 33 (1928) 428—441. — Infolge der Arbeiten von Bittremieux, Kors u. a. hat in den letzten Jahren eine lebhaftete Kontroverse über den Begriff der „iustitia originalis“ beim hl. Thomas eingesetzt. Michel machte im Dict. de Théol. Cath. („Justice originelle“ 202 ff.) den Versuch, außer Bañez (In S. th. 1, q. 95, a. 1, dub. 2) auch Ferrariensis und Cajetan als Anhänger der adäquaten Unterscheidung zwischen „iustitia originalis“ und heiligmachender Gnade zu erweisen. Dagegen wendet sich der Verfasser. Aus Sylvesters Kommentar bringt er nur eine einzige Stelle (In S. c. g. l. 4, c. 52 „Considerandum est ulterius“) ohne jegliche Erklärung. Wenn L. auch recht haben dürfte, so wäre eine nähere Erhärtung seiner Behauptung gegenüber den gegnerischen Aufstellungen doch erwünscht gewesen. — Dagegen wird Cajetan eine gründliche Behandlung zuteil. Trotzdem große Theologen wie Bañez, Silvius, Suarez, Gonet in dieser Frage Cajetan ebenso wie Michel verstanden haben, glaubt der Verfasser nach einer sorgfältigen, peinlich genauen Untersuchung, der wir hier nicht nachgehen können, als Lehre Cajetans diese zwei Thesen aufstellen zu dürfen: 1. Adäquat betrachtet ist die ursprüngliche Gerechtigkeit „tout un ensemble de qualités et de dispositions“. 2. Inadäquat betrachtet, d. h. „dans l'élément primordial qu'elle communique à l'âme et qui est la source et la racine, l'origine de toutes les autres“, besteht die Urgerechtigkeit in der heiligmachenden Gnade (441). Man wird nicht umhin können, die Thesen des Verfassers als bewiesen anzuerkennen. Tummers.

147. Bittremieux, J., De materiali peccati originalis iuxta S. Thomam: DivThom(Pi) 31 (1928) 573—606. — B., der sich schon wiederholt mit der Erbsündenlehre des Aquinaten befaßte, führt hier aus, daß die habituelle Begierlichkeit im Sinne des heiligen Lehrers nicht etwa bloße Wirkung oder Folge, sondern wirklich der materielle Wesensbestandteil der Erbsünde sei. Der Ausdruck „concupiscentia“ schließe hier die ganze, durch Adams Schuld verursachte Unordnung der Natur ein, insofern sie eine „conversio ad creaturas“ besage. Der zweite Teil weist die Gründe gegen eine solche Thomasdeutung und auch die Gründe gegen diese Erbsündenlehre zurück. — In der Tat beruhen fast alle dagegen vorgebrachten theologischen Gründe auf Mißverständnissen. Immerhin wird, auch wenn man zugibt, daß Thomas hier richtig erklärt werde, doch noch die Frage sich erheben: Ist die vollständige Ausscheidung der Begierlichkeit aus dem Wesen der Erbsünde, wie sie zuerst von den großen Theologen des 16. Jahrhunderts, Dom. Soto, Bellarmin, Suarez usw., vorgenommen wurde, als ein Abirren von der längst vorher bereits erkannten Wahrheit zu werten? Oder stellt sie nicht vielleicht einen wirklichen Fortschritt über die früheren

Jahrhunderte hinaus dar und liegt sie nicht in der folgerichtigen Weiterführung jener Entwicklungslinie, als deren Hauptetappen man etwa Augustinus, Anselm, Petrus Lombardus, Alexander Halensis und Thomas bezeichnen könnte? Für die richtige Beantwortung dieser Frage dürfte der springende Punkt wohl in dem zu suchen sein, was Verf. S. 579 f. berührt: Sind die sinnlichen Seelenkräfte wirklich in einer wesentlich andern Weise „susceptivae culpaee“, mögliche Träger einer Sündenschuld, als etwa der Körper und die vegetativen Seelenkräfte? Wenn das einleuchtend gemacht werden könnte, wäre man wohl, schon mit Rücksicht auf die Tradition, gern bereit, diese Erbsündenlehre anzunehmen. Lange.

148—150. St. Thomas d'Aquin, Somme Théologique (Éditions de la Revue des Jeunes). La Création (I, q. 44—49). Traduction française par A. D. Sertillanges O. P. kl. 8° (269 S.) Paris 1927, Desclée. Fr. 15.— Le Verbe Incarné II (3, q. 7—15). Trad. fr. par Ch. V. Héris O. P. (390 S.) Paris 1928. Fr. 16.— Vie de Jésus I (3, q. 27—34), II (3, q. 35—45). Trad. fr. par P. Synave O. P. (327 u. 442 S.) Paris 1928. Fr. 31.— Raschen Schritten folgen aufeinander die handlichen, vorzüglich ausgestatteten Bändchen der bekannten Reihe. Sertillanges, der bereits früher die ersten 26 Quästionen der Prima herausgegeben hatte, bietet hier qq. 44—49, die von der Schöpfung im allgemeinen handeln. Wie alle diese Bändchen bringt auch das vorliegende zur Erleichterung des Verständnisses verschiedene Anhänge mit kürzeren Anmerkungen und längeren „notes doctrinales thomistes“. Speziell möchte ich auf die technischen Erläuterungen aufmerksam machen, durch die der anerkannte Meister der Thomistenschule sich im Anschluß an q. 45 mit dem schwierigen Schöpfungsbegriff auseinandersetzt (253; vgl. Schol. 1929, 147, Nr. 65). In einem weiteren Abschnitt wird die Möglichkeit einer ewigen Schöpfung und die Unzulänglichkeit der Gegen Gründe dargetan. Diesen Ausführungen kann man, so will mir scheinen, nur zustimmen. — Héris behandelt in längeren Exkursen: die Heiligkeit Christi, Christus als wahrer Prophet, die Unendlichkeit der Gnade Christi, die „gratia capitis“, das geistige Königtum Christi. Seine Erläuterungen verdienen nicht nur bei der Laienwelt Beachtung. Doch sei die Frage gestattet: Ist die substantielle Heiligkeit der „gratia unionis“ nur Heiligkeit in der Ordnung des Seins, im ontologischen Sinne, nur „une consécration“? Wenn nicht — und mir scheint das mit der großen Mehrheit der Theologen unzweifelhaft — wie kann die substantielle Heiligkeit dann nur relativ, nur „secundum quid“ sein gegenüber der „sainteté absolue, simpliciter“, welche die heiligmachende Gnade verleiht? (346). Eine ausführlichere Behandlung hätte die Frage der Vereinbarkeit der Leiden Christi mit seiner beseligenden Anschauung Gottes verdient (333). — Synave erörtert im ersten seiner zwei Bändchen verschiedene Fragen der Mariologie, z. B. die Unbefleckte Empfängnis, die Gnadenfülle, die allgemeine Gnadenvermittlung (der Name „Corédemptrice“ wird abgelehnt und durch „Coadjutrice“ ersetzt; 299), die Gottesmutterchaft Marias. Im Gegensatz zu seinem Ordensbruder Del Prado bemerkt S. über die Stellung des hl. Thomas gegenüber der Unbefleckten Empfängnis: Die Scholastiker des 13. Jahrhunderts lehrten, daß Maria wirklich (actualiter) die Erbsünde gehabt und im Mutterschoße davon gereinigt worden sei. Es scheint schwierig zu halten, daß Thomas gegenteiliger Meinung gewesen sei. Auch die Deutung, es handle sich bei der Befleckung durch die Erbsünde und der darauf folgenden Heiligung im Sinne des hl. Thomas um ein Nacheinander der Natur, nicht der Zeit nach, wäre „contraire à une exacte interprétation“. Es wird besonders auf S. th. 3, q. 27, a. 2 ad 3 und auf Quodl. 6 verwiesen (285 f.). Gut begründet S., daß durch diese ehrliche Anerkennung des Tatbestandes der Ruhm des heiligen Lehrers nicht beeinträchtigt werde (288). Um die Gottesmutterchaft einwandfrei klarzustellen, hätte wohl ausdrücklich hervorgehoben werden müssen, daß die hypostatische Ver-

einigung im Augenblick der Empfängnis Christi stattgefunden hat (vgl. S. th. 3, q. 34 a. 4). Tummers.

151. Hérís, Ch. V., O. P., *Le Mystère du Christ* (*La Pensée thomiste* II. Éditions de la Revue des Jeunes). 8° (381 S.) Paris 1928, Desclée. Fr. 16.— Dieses gehaltvolle Werk ist eine stark synthetische Darlegung des Hohenpriestertums Christi und seiner Auswirkungen in uns. H. untersucht zunächst die Grundlagen dieses Priestertums, die Machtfülle, die es verleiht, die Weise, in der Christus es ausübte und den Kult einrichtete, den er im Namen der Menschheit Gott darbringen sollte. In diesem Rahmen werden die großen Thesen der Christologie und Soteriologie, der Ekklesiologie und der allgemeinen Sakramentenlehre behandelt. Durch das Ganze zieht sich eine straffe Linie; ungezwungen und wie von selbst findet jedes Lehrstück den ihm zukommenden Platz. Als Synthese scheint das Werk vollkommen gelungen zu sein. — Um aus dem reichen Inhalt wenigstens einiges herauszuheben, so erscheinen besonders beachtenswert die Ausführungen über Christi Heiligkeit (68 ff.), die werkzeugliche Wirksamkeit seiner Menschheit (129 ff.), die Heilsnotwendigkeit der Eucharistie (255 ff.), das eucharistische Opfer (332 ff.). Im Anschluß an A. Vonier, *A Key to the Doctrine of the Eucharist*, wird im letzten Abschnitt eine Meßopfertheorie versucht, die mit vazquezischen Anschauungen verwandt ist, aber doch, weil in einer besonderen Auffassung der Transsubstantiation wurzelnd, eine eigene Note aufweist. — Ist es wirklich skotistische Meinung, „que l'amour sans limites d'un Dieu infiniment sage appelait en toute hypothèse l'Incarnation“ (25)? Die Meßopfertheorie von Suarez wird nicht richtig gekennzeichnet (335). Eine Unstimmigkeit scheint bezüglich der wesentlichen Heiligkeit Christi zu bestehen; denn S. 77 heißt es, daß schon allein durch sie Christus der Heilige Gottes sei „dans l'ordre de l'opération comme dans l'ordre de l'être“; S. 120 f. dagegen, daß sie „se place dans l'ordre de l'être et non dans l'ordre de l'opération“. — Dem Verfasser gebührt für sein schönes Werk aufrichtiger Dank. T.

152. Petrone, R., C. M., *Ritrattazione: DivThom* (Pi) 31 (1928) 361. — Das Heilige Offizium hat einen im *DivThom* (Pi) 31 (1928) 29—49 erschienenen Artikel: „La Paternità divina di San Giuseppe“ verurteilt. Der Verfasser teilt mit, daß ihm von der Kongregation diese Nachricht zugegangen sei, daß er sich unterwerfe und alle irrigen und dem katholischen Sinn zuwiderlaufenden Behauptungen zurücknehme. Welches im einzelnen diese Behauptungen sind, ist nicht angegeben. Es ist indes schon ein ungewöhnlicher Ausdruck, wenn dem hl. Joseph eine paternitas divina beigelegt wird. Die Hauptsache ist wohl die vom Verfasser verfochtene These, der hl. Joseph habe, natürlich unter voller Wahrung der Jungfräulichkeit Mariä, durch wunderbaren Eingriff Gottes eine Teilnahme an der Empfängnis Christi gehabt: „La paternità di Giuseppe non fu assente nella concezione di Cristo, in cui intervenne como cooperatore dello Spirito Santo“ (43). „Se lo Spirito Santo agendo sulla carne di Maria potè in essa produrre un effetto istantaneo, perchè lo stesso effetto non avrebbe potuto produrre agendo mediante un elemento creato?“ (44). Es ist wohl klar, was der Verfasser meint, und es ist verständlich, daß die kirchliche Behörde eine solche Aufstellung nicht duldet. Vgl. Petrus Lombardus, *Sent.* 3, dist. 3, c. 1: *Spiritus Sanctus „potentiam quoque generandi absque viri semine Virgini praeparavit“.* Deneffe.

153. Lattey, C., S. J., *The Atonement. Papers from the Summer School of Catholic Studies held in Cambridge, July 31 — August 9, 1926.* 8° (XX u. 309 S.) Cambridge, Heffer & Sons 1928. 7/6 Shilling. — Gegenstand dieser von verschiedenen Gelehrten auf einem Ferienkurs zu Cambridge Sommer 1926 gehaltenen Vorlesungen ist die Erlösungslehre. Es werden im einzelnen behandelt: 1. die Erlösungsweissagungen im Alten Testament mit besonders eingehender und gründlicher Darlegung von

Isaias 53, sowie die Erlösungslehre in den Evangelien mit klarer Stellungnahme gegen modernistische Einwendungen; 2. die Erlösungslehre in den Briefen des hl. Paulus (unter Ausschluß des Hebräerbriefes) mit besonderem Hinweis auf die paulinische Lehre von der Vereinigung des Christen mit Christus; 3. die Erlösungslehre im Hebräerbrief; 4. die Erlösung bei den lateinischen Vätern mit besonderer Berücksichtigung der Frage, ob der Lösepreis dem Teufel gezahlt worden sei (hier hätte das deutsche Werk von B. Funke, Grundlagen und Voraussetzungen der Satisfaktionstheorie des hl. Anselm von Canterbury, Münster 1903, gute Dienste leisten können); 5. die spekulative Entwicklung der Erlösungslehre in der Scholastik; 6. die Erlösung als das Übel, wovon uns Christus erlöste; 7. die Sakramente als Kanäle der Erlösungsgnaden; 8. modernistische Schwierigkeiten gegen Erlösung und stellvertretende Genugtuung. Anhang A zeigt klar, daß eine Entwicklung des Menschen aus dem Tierreich von der Wissenschaft nicht bewiesen ist; Anhang B behandelt die Entwicklung bzw. den Zerfall in der leblosen Natur. — Das Buch ist wertvoll sowohl wegen seines Inhaltes als auch wegen seiner Hinweise auf die englische theologische Literatur. Auffallend ist ein gewisses Zaudern in der Annahme der unendlichen Bosheit der schweren Sünde (220 f. und 268 f.). An letzterer Stelle will der betreffende Verfasser (269) die Frage nicht entscheiden, ob der Mensch selbst für eine schwere Sünde Verzeihung verdienen könne; jedenfalls könne er nicht die Wiederherstellung der verlorenen übernatürlichen Gnade verdienen. Das letztere ist natürlich richtig. Es wird wohl (268) nicht genügend berücksichtigt, daß es sich bei der Frage nach der unendlichen Bosheit der schweren Sünde nicht um ein physisches Sein, sondern um einen moralischen Unwert handelt, der abzuschätzen ist. Die Bemerkung (113), daß die lateinische Bibel das Wort „satisfactio“ als Äquivalent für das griechische πληροφορέω verwende, läßt sich wohl durch kein Beispiel stützen; wenigstens ist in der Vulgata das griechische Wort nirgends durch satisfacere übersetzt. D.

154. S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi liber Cur Deus Homo. Recensuit F. S. Schmitt. [Florilegium Patristicum. Ediderunt B. Geyer et J. Zellinger. Fasc. 18.] 8° (X u. 65 S.) Bonnae 1929, Hanstein. M 2.80. — Es war ein glücklicher Gedanke des gegenwärtigen ersten Herausgebers des Florilegium Patristicum, das klassische Werk des Vaters der Scholastik in einer neuen, kritischen Ausgabe und für einen nicht zu teuren Preis den Theologen zugänglich zu machen. Der Herausgeber des vorliegenden Textes, F. S. Schmitt, Grüssauer Mönch und Ordensgenosse des hl. Anselm, stützt sich auf drei Wiegendrucke und mehrere Handschriften, besonders auf eine Oxforder und eine Münchener Handschrift, die beide der Urschrift sehr nahe zu stehen scheinen, während die übrigen Handschriften keine besondere Rezension darstellen dürften. Daher sind jene beiden allein im kritischen Apparat angegeben. Ein Index ist nicht beigelegt. D.

155. Janssens, A., C. I. C. M., Utrum doctrina Marialis catholicae Ecclesiae originem accepit ex scripturis apocryphis: DivThom (Pi) 31 (1928) 479—482. — J. begründet kurz die Tatsache, daß die katholische Lehre von der Mutter Gottes sich nicht auf die Apokryphen gründet; letztere verkehren vielmehr in einigen Punkten die richtige Lehre. Bei der Bemerkung, daß die christliche Kunst, die bisweilen aus den Apokryphen geschöpft habe, doch vom kirchlichen Lehramt verschieden sei, hätte vielleicht beachtet werden sollen, daß sie unter gewissen Bedingungen ein argumentum theologicum oder wenigstens eine willkommene confirmatio ist. Man denke etwa an die Katakombendarstellungen des eucharistischen Mahles. D.

156. Drews, A., Die Marienmythe. 8° (190 S.) Jena 1928, Eugen Diederichs. M 5. — Daß nach der „Christusmythe“ und nach der „Petruslegende“ die „Marienmythe“ folgt, ist verständlich: Maria, die Gottesmutter, ist keine

geschichtliche Person, sondern eine mythische Gestalt heidnischen Ursprungs. Das Buch ist, gelinde gesagt, wissenschaftlich nicht ernst zu nehmen und keine Ehre für das deutsche Schrifttum. Ein Hauptfehler D.s liegt darin, daß er geschichtliche Tatsachen von heidnischen Götterfabeln nicht zu unterscheiden weiß und aus Analogien oft höchst zweifelhafter Natur vorschneidlich auf Identität schließt. Er verwendet die Methode, durch die man auch beweisen kann, daß Napoleon eine mythische Persönlichkeit ist: Napoleon, offenbar gleich Apollo, seine Mutter Lätitia gleich Latona, sein Bruder Luzian die Personifikation einer Eigenschaft der Sonne, Napoleons Aufstieg von Italien aus bis zum Zusammenbruch im nordischen Rußland offenbar eine Darstellung des Zuges der Sonne vom Wendekreis des Steinbocks bis zum Wendekreis des Krebses. Man vergleiche: „Die Namen ihrer [des Mithra, Tammuz, Adonis, Jesus] Mütter: Mihr, Semiramis, Myrrha, Mirjam (Mariam) entsprechen einander im Klange so sehr, daß an der Gleichsetzung von Mithra, Tammuz, Adonis und Jesus kein Zweifel sein kann“ (103 f.). Ferner: Christus ist „ursprünglich einfach nur die Sonne, die am 25. Dezember geboren wird, in der Herbstgleiche . . . den Tod erleidet und in der Frühlingsgleiche . . . wieder aufersteht“ (180). Geschichtliche Quellen vermag D. nicht zu werten. Von Paulus behauptet er, „daß er überhaupt keinen geschichtlichen Jesus kennt“ (56). „Wir wissen von den irdischen Eltern Jesu nichts, rein gar nichts, wenigstens soweit wir das Matthäusevangelium ins Auge fassen“ (84). — Ein weiterer Mangel D.s ist seine Unfähigkeit, den Sinn des katholischen Dogmas zu erfassen. Er sieht einen „katholischen Götterhimmel mit seiner Vierzahl von Vater, Sohn, Heiliger Geist, Jungfrau Maria“ (180). Er spricht von der „vollkommenen Unnatur des Gedankens der immerwährenden Jungfernschaft der Maria“ (150 f.). — Das Buch schließt mit einer Klage über die Marienverehrung. „Unter geschichtlichem Gesichtspunkt angesehen, bietet die Marienverehrung einen Anblick dar, bei dem einen der Menschheit ganzer Jammer anfaßt. Es ist eine Geschichte des kindlichsten Aberglaubens, der kecksten Fälschungen, Verdrehungen, Auslegungen, . . . ein Bild gleich geschickt zum Weinen wie zum Lachen: die wahre göttliche Komödie“ (181). Allerdings, das Buch ist eine Komödie, aber keine göttliche. — Etwas Gutes haben die Bücher von D.: sie zeigen, wohin eine gewisse religionsgeschichtliche Methode, folgerichtig angewandt, führen muß. Es ist eine Halbheit, die geschichtliche Existenz Jesu und Mariä zuzugeben und zugleich die Jungfrauengeburt, die Erscheinung der Taube bei der Taufe, die Himmelfahrt u. dgl. als Entlehnungen aus der heidnischen Mythologie zu betrachten. Da ist D. folgerichtiger.

157. Bittremieux, J., *Doctrina Mariana Leonis XIII.* 8° (173 S.) Brugis (Belgii) 1928, Beyaert. *Belgas* 3.85. — Der Löwener Dogmatiker schenkt uns hier eine wertvolle Ergänzung seines Werkes über die allgemeine Gnadenvermittlung Marias. Der erste Teil des Buches enthält eine wohlgeordnete systematische Zusammenstellung der in den Rosenkranzenzykliken Leos XIII. verstreuten mariologischen Lehren. Die Mariologie hat zwei oberste Prinzipien: Maria ist Mutter Gottes, Maria ist Mitwirklerin Christi am Heile der Menschen. Gerade dieses zweite Grundgesetz, das der Verfasser auch in seinem früheren Buch so vorzüglich herausgearbeitet hat, beleuchtet er hier durch die Aussprüche Leos XIII. und seiner Nachfolger, und er zeigt, wie sich aus diesem Prinzip die Mutterschaft Mariä gegenüber den Menschen und ihre Mitlertätigkeit herleitet. Leo XIII. ist nicht der Erfinder der Lehre von der allgemeinen Gnadenvermittlung Mariä, aber „*Leonis XIII quasi singularis dos est, quod primum tam frequenter, tam pia cum instantia hanc sententiam inculcaverit*“ (51). Der zweite Teil, der in alphabetischer Reihenfolge die Texte Leos und seiner Nachfolger über die marianischen Titel und Vorzüge enthält, ist gleichsam eine Fortsetzung der *Polyantha Mariana* von Maracci († 1675) bei Migne, *Summa*

aura, tom. 9. Über die praktische Bedeutung der Lehre von der allgemeinen Gnadenvermittlung schreibt B. den guten Satz: „Quo magis perspectum habebimus nos singuli et perspectum habebit Ecclesia universa hoc B. Virginis munus consortis et Dispensatricis gratiarum, eo libentius ac frequentius nos singuli et Ecclesia Mariam ut talem invocabunt“ (79). Um so reichlicher werden dann die Gnaden fließen.

158. Clément, P., C. SS. R., Le sens chrétien et la maternité divine de Marie avant le Confit Nestorien: EphThLov 5 (1928) 599—613. — Die Bekämpfung der Irrlehre des Nestorius durch den hl. Cyrill von Alexandrien fand einen Rückhalt an dem christlichen Sinn der Gläubigen, die mit stärkstem Glauben am Bekenntnis der göttlichen Mutterschaft Mariä festhielten. Der Verfasser sucht die Zeugnisse für diesen Glauben aus der Zeit vor dem Konzil von Ephesus vorzulegen. Besonders wertvoll sind die vielen Literaturangaben zu dem Titel Θεοτόκος.

159. Ude, J., Ist Maria die Mittlerin aller Gnaden? Eine dogmatisch-kritische Untersuchung. 8^o (164 S.) Bressanone 1928, Weger. M 4.— Der Schwerpunkt der Schrift liegt in dem versuchten Nachweis, daß eine dogmatische Tradition über die im Titel genannte Lehre nicht bestehe. Der Verfasser will diesen Nachweis dadurch erbringen, daß er die von Chr. Pesch in dem Buche: Die selige Jungfrau Maria, die Vermittlerin aller Gnaden (Freiburg 1923) vorgelegten Traditionszeugnisse durchgeht und überprüft. Alle alten Zeugnisse erscheinen ihm als nicht stichhaltig. Der erste, der wirklich die allgemeine Gnadenvermittlung ausspreche oder wenigstens auszusprechen scheine, sei Bernardin von Siena († 1444). Aber auch er „verteidigt diesen Satz nicht als katholische Tradition, sondern als seine eigene subjektive Ansicht“ (102). Der hl. Alfons beruft sich, „wenn unsere bisherigen Ausführungen richtig sind, mit Unrecht auf die Tradition“ (118). Wenn die Päpste Leo XIII., Pius X., Benedikt XV. diese Lehre vortragen, so „handelt es sich in den Aussprüchen dieser Päpste nur um deren persönliche Ansicht, wie es aus den von Pesch angeführten Zitaten hervorgeht“ (130). — U. dürfte aber von den Traditionszeugnissen zuviel verlangen. Es gibt auch einen dogmatischen Fortschritt, und gerade diesen Punkt scheint der Verfasser nicht genügend zu berücksichtigen. Wenn er darauf hinweist, daß die Kirche der ersten Jahrhunderte und die früheren Theologen (67 86 113) diese Lehre nicht klar und ausdrücklich als Glaubenssatz ausgesprochen hätten, so gilt daselbe von der Lehre von der Unbefleckten Empfängnis und von der Siebenzahl der Sakramente, wenigstens was die ersten Jahrhunderte angeht. Die genannten Päpste wollten doch wohl in ihrer amtlichen Stellung als Lehrer auftreten, wenn auch nicht mit dem ganzen Gewicht ihrer Unfehlbarkeit. U. berücksichtigt weder das vorzügliche Werk von Bittremieux noch auch die Zeitschriftenliteratur der letzten Jahre (vgl. etwa die Berichte in den drei ersten Jahrgängen der Scholastik). Vom hl. Bonaventura verdiente die Stelle Beachtung: „Nihil nos Deus habere voluit, quod per Mariae manus non transierit“ (Sermo in Nativ. Domini, ed. Quar. 9, 103a). Der Satz: „Nicht die Zahl der Theologen entscheidet, sondern deren Beweisgründe“ (153) wird wohl der eigentlichen Bedeutung des „consensus theologorum“ nicht gerecht, da dieser schon in sich einen theologischen Beweis bildet, wenn und insofern er ein Erkennungszeichen der Lehre der Kirche ist. Die öfter gebrauchte Wendung, daß uns alle Gnaden nur durch Maria vermittelt würden, ist weniger empfehlenswert, weil die Gnade ja auch immer und an erster Stelle durch Christus und oft auch durch andere Heilige oder durch die Fürbitte noch Lebender vermittelt wird. D.

160. Bover, J. M., S. J., Maria Gnadenmittlerin. Die Lehre von der allgemeinen Mittlerschaft Marias. In Fragen und Antworten dargelegt. 12^o (78 S.) Wien 1928, Verlag der Fahne Mariens. — Wenn auch dieses kleine, ursprünglich spanisch geschriebene Büchlein in volkstümlicher Form verfaßt

ist, kann es doch auch dem wissenschaftlich arbeitenden Theologen gute Dienste leisten, indem es ihm zeigt, welche Auffassung über diesen Vorzug der Gottesmutter besteht und welche Beweise dafür beigebracht werden. Der Verfasser ist in der Frage sehr bewandert. Entsprechend dem Zweck des Büchleins sind die genaueren Fundstellen der verwendeten Texte für gewöhnlich nicht angegeben.

161. Mulders, A., *Maria Middelaes: Nederlandsche katholieke Stemmen* 28 (1928) 289—299 321—332. — Im Anschluß an das Buch von Bittremieux, *De mediatione universali B. M. Virginis quoad gratias* (1926) legt M. die Lehre von der allgemeinen Gnadenerwerbung und Gnadenausspendung durch Maria dar. Beachtenswert sind zwei Texte aus den Gesuchen um die Erhebung des hl. Alfons zum Kirchenlehrer. Der eine, entnommen dem Bittgesuch der Kardinäle, Erzbischöfe und Bischöfe von Österreich und Spanien, rühmt vom hl. Alfons: „Adstruit, multisque argumentis probat doctrinam hodie a Theologis communiter receptam, sc. B. Virginem a Deo constitutam fuisse omnium gratiarum thesaurarium ac dispensatricem, seu omnes quas a Deo accipimus gratias, nobis concedi per eius intercessionem et interventum“ (326 A. 1). Als Zeit wird angegeben: vor 1871. Der zweite Text rührt her von der Wiener Theologischen Fakultät 1867. Darin heißt es vom hl. Alfons: „Illam omnium munus divinarum erogatricem esse ex communi SS. Patrum et Theologorum sententia confirmat.“ D.

162. Poschmann, B., bespricht in der *TheolRev* 27 (1928) 261—265 das Buch von J. Bittremieux, *De mediatione universali B. M. Virginis quoad gratias* (Brügge 1926). Er kommt zu dem Schluß: „Mein Endurteil über die Schrift kann nach alledem nur ablehnend lauten.“ Es ist gewiß gut, daß die Lehre von der allgemeinen Gnadenvermittlung durch Maria von den Theologen diskutiert wird. Das ablehnende Urteil über Bittremieuxs Buch wird nicht von allen geteilt. Vgl. *Schol* 2 (1927) 427 f. 609 f. Das Buch hat das Verdienst, die Lehre klar dargelegt und auf ein höheres Prinzip, das „*principium consortii Mariae cum Christo*“, zurückgeführt zu haben. Die Traditionszeugnisse haben ein großes Gewicht und verdienen die Aufmerksamkeit der theologischen Wissenschaft. Wenn Maria im öffentlichen Leben Christi zurücktritt, so hat das seinen Grund darin, daß ihre Wirkgemeinschaft mit Christus nicht eine Wirkgemeinschaft im Lehramt, sondern in der Erwerbung und Ausspendung der Gnaden ist. D.

163. Beltrán de Heredia, V., *El Maestro Fray Domingo Báñez y la Inquisición española: CiencTom* 37 (1928 I) 289—309; 38 (1928 II) 35—58 171—186. — B. de H., der sich seit mehreren Jahren der archivalischen Erforschung der spanischen Neuscholastik im 16. Jahrhundert widmet (vgl. seine Studie „*Actuación del Maestro Dom. Báñez en la Universidad de Salamanca*“ in der *CiencTom* 1922), gibt hier einen wertvollen Beitrag zur Biographie Báñez', indem er auf Grund unedierter Dokumente der spanischen Inquisitionsarchive (jetzt größtenteils im Madrider Archivo Histórico Nacional, Abteilung „*Inquisición*“) die bisher unbekanntenen freundschaftlichen und gespannten Beziehungen zwischen Báñez und der Inquisition darstellt. In den Prozeß gegen den Salamancaer Exegeseprofessor Grajal (1571—1575) wurde B. zuerst als Zeuge, später auch als Angeklagter verwickelt. — Als die Valladolider Inquisitoren 1573 B. zum theologischen Gutachter wünschten, ließ der Große Rat zuvor zwei Jahre lang seine Abstammung und „*Reinheit des Blutes*“ untersuchen. — In dem berühmten ersten Prozeß gegen Luis de León (1572) ordnete der Große Rat an, B. nicht als Gutachter heranzuziehen, weil León ihn für seinen persönlichen Gegner hielt. — Ganz neu entdeckt hat B. de H. zwei Prozesse, die gegen B. angestrengt wurden, aber beide mit seiner Freisprechung endeten. 1576 wurde er angeklagt, Beichtkinder abgehalten zu haben, die Anklage wegen „*sollicitatio*“ bei der Inquisition zu erheben. — Weit größere Beachtung verdient die andere archivalische Entdeckung: B. de H. zeigt nämlich, daß 1582 in Salamanca

(infolge der an sich unbedeutenden Disputierübung des Jesuitenstudenten Montemayor) drei Inquisitionsprozesse angestrengt wurden, außer den beiden bekannten gegen León und Montemayor auch einer gegen B. Die Archivalien, die B. de H. über diesen Prozeß (dessen Existenz auch Blanco García, Astráin und Scorraile unbekannt war) veröffentlicht, lassen B.s Charakter in günstigerem Lichte erscheinen und stellen eine Bereicherung der Geschichte des Prämolinismus dar. Am 10. Februar 1582 hatte Luis de León den B. beim Generalinquisitor angeklagt, er lehre u. a., der Sünder könne der „*gratia praeveniens*“ nicht widerstehen (das sei kalvinisch); ferner lehre er die „*praedefinitio*“ der sündhaften Handlungen des Verdammten vonseiten Gottes „*ab aeterno con voluntad absoluta y eficaz*“ (das unterscheide sich nicht sachlich von der Irrlehre Luthers). — Wohltuend wirkt, wie B. de H. — im Gegensatz zu den Aufsätzen Carros über Soto — im allgemeinen sich bemüht, in der Darstellung die Akten möglichst selber sprechen zu lassen und das Urteil dem Leser selbst zu überlassen. Auf dieser neutralen Ebene der archivalischen Forschung können ja heute die Mitbrüder eines Bañez und Molina zu gemeinsamer, sich ergänzender Arbeit sich treffen. Darum begrüßen wir auch die weiteren archivalischen Forschungen, die B. de H. über die Geschichte der Gnadenkontroverse in Aussicht stellt (184).
Hentrich.

164. Ehrhard, R. P., *Le Surnaturel. Traité scientifique et critique*. 16° (334 S.) Avignon, Aubanel Frères. *Fr* 6. — Unter unscheinbarem äußern Gewande birgt das Büchlein viel gründliche Theologie und Philosophie, fast zuviel für den Leserkreis, an den sich der Verfasser in seinen zahlreichen Schriftchen apologetischen oder erbaulichen Inhalts vornehmlich zu wenden pflegt, d. i. die gebildeten Laien. Der Theologe hat Freude an den klaren Ausführungen über Natur und Übernatur und empfängt dadurch manche nützliche Anregung. Dem besonnenen Standpunkt des Verfassers pflichtet man in fast allen strittigen Fragen gerne bei. Besonders sei die Ablehnung eines Naturverlangens nach der Anschauung Gottes hervorgehoben (39 ff.). G. de Broglie lasse es in dieser Frage an Genauigkeit des Gedankens und Klarheit des Ausdrucks fehlen (156; vgl. 63). Thomas könne anders erklärt werden, und wenn er tatsächlich ein absolutes Naturverlangen nach der Gottesschau gelehrt haben sollte, „*il faudrait respectueusement l'abandonner*“ (165). Eine gute Erklärung des „*Faciendi quod est in se*“ wird S. 266 ff. geboten. — E. nimmt, wie er zugibt (184), gegen die Mehrzahl der Theologen an, die Vernunft könne die Möglichkeit der Übernatur positiv beweisen (182 ff.); aber die vorgebrachten Gegenstände dürfte er allzu leicht erledigen (192 f.). Gar nicht berücksichtigt er die Hauptschwierigkeit: Kann die Vernunft einsehen, daß die Güter der göttlichen Ordnung in endlicher Weise mittelbar sind? Mißverständlich ist, was über das natürliche Gebet gesagt wird: Es sei für Gott „*comme une sorte de condition ou d'occasion pour donner la grâce*“ (243).
Lange.

165. Neveut, E., *Études sur la grâce. VI. Notion et caractère surnaturel de la grâce actuelle*: *Div Thom (Pi)* 31 (1928) 213—230 362—385. — Über die vorhergehenden Artikel vgl. *Schol.* 2 [1927] 304 613 f.; 3 [1928] 613 f. Dieser führt aus: Ohne stichhaltige Beweise erklären die heutigen Theologen die aktuelle Gnade für eine seinshaft übernatürliche göttliche Motion, die auch schon die Akte der entfernteren Vorbereitung auf die Rechtfertigung innerlich verübernatürlicht. Thomas und seine Zeit wußten nichts davon; auch die späteren Thomisten bis auf Billuart einschließlich wollten hier nur eine „*supernaturalitas quoad modum*“. Dasselbe meint das Tridentinum. Auch Suarez begnügt sich bei den Vorbereitungsakten mit der Übernatürlichkeit „*quoad modum*“ (381; Beweis: „*De gratia*“ l. 3, c. 10, n. 5 f., wo Suarez ausdrücklich erklärt, daß er zunächst nur von der „*gratia excitans . . . ad actus moraliter bonos, ut praecise ad ordinem naturae pertinent*“ rede!). Molina dagegen übertreibt die Notwendigkeit der eigent-

lich übernatürlichen Gnade (377; wirklich ein ganz neuer Vorwurf!), und die heutigen Theologen haben sich ihm angeschlossen (383). — Thomas und seine Zeit dürfte N. richtig verstehen (siehe die folgende Nummer). Zustimmung kann man ihm auch darin, daß der Beweis für die seinshafte Übernatürlichkeit der Dispositionsakte nicht so leicht und einfach ist, als manche Theologen zu glauben scheinen. Die übrigen Behauptungen und Beweisführungen sind fast alle dermaßen verfehlt, daß der Versuch einer Richtigstellung sich wirklich nicht lohnen würde. L.

166. De Vooght, P., O. S. B., A propos de la grâce actuelle dans la théologie de s. Thomas: DivThom(Pi) 31 (1928) 386—416. — De V. scheidet scharf zwei Thesen der Stuferschen Thomasdeutung: 1. Thomas kennt nur eine entitative Bewegung des Geschöpfes durch Gott (Verleihung entsprechender Fähigkeiten und Fertigkeiten). 2. Er kennt keine seinshafte übernatürliche und verübernatürliche aktuelle Gnade. Bezüglich der ersteren These schein die gegen Stufler einsetzende Kritik nicht ohne Erfolg gewesen zu sein; aber in der zweiten sei ihm recht zu geben (388). Diese zweite Frage wird in einer soliden, echt wissenschaftlich ohne Voreingenommenheit verfahrenen Untersuchung behandelt, die auch den Entwicklungsgang dieser Lehre des Aquinaten ins Licht rückt. Als endgültige Fassung in der S. theol. ergeben sich die vier Punkte (408—413): 1. Die aktuelle Gnade ist wesentlich eine innere, für jeden guten Akt notwendige göttliche Motio. 2. Ihre Aufgabe ist, die Fähigkeit in den freien guten Akt übergehen zu lassen, aber nicht, Fähigkeit oder Akt ins Übernatürliche zu erheben; letzteres kommt ausschließlich den eingegossenen Habitus zu und kann daher, wo diese fehlen, nicht stattfinden. 3. Diese Motio ist eine wahre Gnade, weil ungeschuldet; übernatürlich insofern, als sie in der gegenwärtigen Ordnung eine notwendige Verbindung mit dem übernatürlichen Ziel hat (also „quoad finem“). 4. Auch jetzt noch werden äußere Elemente von Thomas in den Begriff der aktuellen Gnade eingeschlossen. Endlich äußert De V. seine Meinung dahin (413—416), die dargelegte Lehre des hl. Thomas sei der heute allgemeinen aus verschiedenen Gründen vorzuziehen. — Mit Genugtuung stelle ich fest, daß De V. in den von ihm hier behandelten Fragen der Thomasdeutung ziemlich genau die gleiche Stellung gegenüber der Stuferschen Ansicht einnimmt, wie ich es in der TheolRev 23 (1924) 345—352, besonders n. 3 und 6 getan hatte, und daß er gutes neues Material dafür beibringt. Wenn er aber zur Lehre des Aquinaten zurückkehren und die „gratia actualis elevans“ ganz aufgeben möchte, so halte ich das für einen Rückschritt, der zudem wegen der jahrhundertelangen Übereinstimmung der Theologen in der Annahme einer solchen Gnade nicht unbedenklich sein dürfte. Im übrigen verweise ich auf meinen bald bei Herder erscheinenden Traktat „De gratia“, in dem diese Fragen eingehend erörtert werden. L.

167. Žigon, Fr., Gratia operans et cooperans iuxta S. Thomam: EpThLov 5 (1928) 614—629. — Fortführung der Kontroverse mit Petrone (s. Schol 1 [1926] 618). Ž.s These lautet: „S. Thomas in 1, 2, q. 111, a. 2 in genere non loquitur de illa distinctione, quando voluntas humana se ipsam moveat vel se ipsam non moveat, sed differentiam talem inter gratiam actualem operantem et cooperantem assignat, ut gratiae operanti cunctos actus interiores voluntatis elicitos tribuat, gratiae vero cooperanti cunctos actus exteriores a voluntate imperatos et ab aliis potentiis exercitos“ (616). Sie wird gründlich und überzeugend bewiesen „ex ipsa littera articuli et ex conformitate ad reliquam doctrinam Aquinatis et ex ceteris locis, ubi S. Thomas de eadem divisione gratiae disserit, necnon ex concordia sententia Magistri de hac re“ (629). Insbesondere geht Ž. wieder scharf vor gegen jene fast unbegreifliche Thomasdeutung, die freie, sogar in höherem Grade freie Akte annehmen möchte, zu denen der Wille sich

nicht selbst bewegt. Zahlreiche Thomastexte verlangen zum Begriff des freien Aktes, daß der Wille sich selbst zum Handeln bewege. L.

168. Landgraf, A., Kindertaufe und Glaube in der Frühscholastik: Greg 9 (1928) 337—372 497—543. — Wie man es bei L. gewohnt ist, wird ein gewaltiges ungedrucktes Material zur Beantwortung der Frage herangezogen. Dadurch werden seine Arbeiten sehr bedeutsame Beiträge zur Erkenntnis der Entwicklung wichtiger theologischer Lehren in der Frühscholastik. Aus dem reichen Inhalt sei Folgendes hervorgehoben: I. Die positive Behandlung des Problems. Schrifttexte verlangen allgemein für die Taufe den Glauben. Wie genügen die Kinder dieser Forderung? Zumeist sagt man, es genüge für sie der Glaube und das Bekenntnis der Eltern, der Paten oder der Kirche. Besonders die Kanonisten (Huguccio 354) bleiben lange bei dieser durch Augustin gestützten Auffassung. Im Kampfe gegen Häretiker, welche die Kindertaufe verwerfen, wird der Schriftbeweis vertieft, wobei besonders drei Beda-Texte gute Dienste leisten (357 ff.). Seit Eckbert von Schönau (364) schlagen manche den entgegengesetzten Weg ein, indem sie nachzuweisen versuchen, daß Texte wie Mark. 16, 16 die Kinder nicht mit einbegreifen. So u. a. Präpositinus und Innozenz III. in einem Sermo (369). II. Die spekulative Lösung. Eine kontinuierliche Entwicklungslinie ist nur schwer aufzudecken. Anselm hatte eine Verleihung von Tugenden ohne Möglichkeit der Betätigung für unmöglich gehalten. Die getauften Kinder sind nach ihm nicht mehr ungerecht, da sie nach der Taufe die Gerechtigkeit nicht mehr schulden; selig werden sie wegen der Gerechtigkeit Christi und der Kirche, die für sie glaubt (508). Ähnlich Abälard usw. Mit dem Lombarden kommt die Wendung. Er erwägt ernstlich die Ansicht derer, die sagen, die Kinder empfangen die Tugenden „in munere, non in usu“. Wer das zuerst gesagt hat, konnte bisher nicht festgestellt werden (515) Robert von Meleduno bekämpft scharf die neue Lehre (518 ff.), die aber doch schon im Anfang des 13. Jahrhunderts schnell allgemeine Anerkennung findet (521). Mit den Schwierigkeiten, die gewisse Augustinustexte dagegen erheben, setzt sich auch noch die Hochscholastik in wenig einwandfreier Weise auseinander (525 ff.). Der alte Lösungsversuch, nach dem der Glaube anderer für die Kinder genüge, führte zur Erörterung der umgekehrten Frage: Kann nicht der Glaube der Eltern allein, auch ohne die Wassertaufe, die Kinder rechtfertigen? (529 ff.). Fast alle lehnen entschieden ab, und nur einige wagen diese Frage zu bejahen (z. B. Anselm von Laon 534; Durandus 541). — S. 529 letzte Zeile ist statt „Adae“ zu lesen „Abrahae“.

L.
169. Ceuppens, F., De donis Spiritus Sancti apud Isaiam: Angel 5 (1928) 525—538. — Der ursprünglichere und authentischere Text bietet nur sechs Gaben; der siebente Ausdruck gehört nicht mehr zur Aufzählung und ist mit dem sechsten identisch. Die LXX haben zwar zwei verschiedene Ausdrücke, aber scheinen die beiden als synonym zu nehmen. Ihnen folgt die Vulgata. Die Siebenzahl der „dona“ wird weder bei Isaias noch sonstwo in der Heiligen Schrift gelehrt. Auch die Texte der Väter beweisen nicht, daß diese im Sinne der Scholastiker gerade sieben Gaben lehren wollten. Isaias spricht von reellen Gaben, die dem Messias per modum habitus verliehen werden; ihre Mitteilung an die Glieder Christi erwähnt er nicht. Vielleicht läßt sich ihm ein Fundament für die reelle Unterscheidung der Gaben von den Tugenden entnehmen. — Zur Lehre der Väter wolle man die eingehendere Arbeit von A. Mitterer vergleichen, über die Schol 1 (1926) 307 berichtet wurde.

L.
170. Lottin, O., Les dons du Saint-Esprit chez les théologiens depuis P. Lombard jusqu'à S. Thomas d'Aquin: RechThAncMéd 1 (1929) 41—61. — Ders., Textes inédits relatifs aux dons du Saint-Esprit: ebd. 62—97. — Die Entwicklung verläuft in drei Stufen: 1. Tastende Versuche

(41 ff.). Die Theologen, welche die Gaben von den Tugenden unterscheiden, halten sie entweder für deren Quelle oder für deren Wirkung. Doch die allgemeine Tendenz geht in dieser Zeit dahin, Gaben und Tugenden zu identifizieren. 2. Sehr einflußreich wurde Philipp der Kanzler (46 ff.), indem er der theologischen Lehre von den Gaben die entgegengesetzte Richtung gab: die Gaben unterscheiden sich sachlich von den Tugenden und dienen dazu, höhere Akte als die gewöhnlichen Tugendakte zu ermöglichen. Dieses „höher“ mußte nun genauer bestimmt werden. Philipp selbst gelang das schlecht. Wenn er ausführt: Die Gaben sollen „dirigere passiones“, wie die Tugenden die „actiones“, und sie sollen die Tugenden von jedem Hindernis befreien, so scheint er bloß mit seiner Hauptthese zwei andere Meinungen verbunden zu haben. Die Ansicht, daß die Gaben die Hindernisse der Tugendübung hinwegnehmen und die Tugenden sich „expedite“ betätigen lassen, wurde anfangs mit allgemeinem Beifall aufgenommen. Albert und Bonaventura gingen dann einen andern Weg, indem sie für die Gaben ein direktes Eingreifen Gottes zur Lenkung der Seele hervorhoben. 3. Nach dieser Richtung hin vollendete Thomas die Synthese (53 ff.). Die S. th. bietet keine wesentlich andere Erklärung als der Sentenzenkommentar (gegen De Guibert!), sondern meidet bloß zweideutige Ausdrücke und wertet die Prinzipien vollständiger aus. Wenn Gott in der S. th. „motor“ genannt wird (mit Rücksicht auf den Text aus „De bona fortuna“), so sei an eine objektive Bewegung gedacht: Gott als Norm und Regel des Handelns, nicht als bloße Wirkursache, sondern als „cause directive et informante“. Es folgen unedierte Texte aus St. Langton, Präpositinus, Gottfried von Poitiers, Wilhelm von Auxerre, Hugo von St. Cher, Philipp dem Kanzler, Odo Rigaldi und dem Anonymus von Douai (Bibl. comm. 434 I). — Die sorgfältige Arbeit hat unsere Kenntnis des Entwicklungsganges dieser theologischen Frage bedeutend gefördert. L.

171. Ude, I., *De organismo septem donorum Spiritus Sancti secundum mentem S. Thomae Aquinatis*: CiencTom 20 (1928) 289—299. — Die sieben Gaben bilden gemäß der Lehre des hl. Thomas wirklich einen Organismus, ein teleologisch geordnetes System. Sie sind die nächste Vorbereitung der Seele für die eingegossene Beschauung und mystische Einigung mit Gott, während Gnade und Tugenden eine entferntere Vorbereitung dazu bilden. L.

172. Rivière, J., Mérite: Vacant-Mangenot, *Dictionnaire de Théologie catholique* X 574—785 (Paris 1928, Letouzey et Ané). — Die dogmatischen Artikel des „Dictionnaire“ stellen größtenteils sehr umfangreiche theologische Abhandlungen dar. So auch der Artikel über das Verdienst, den R. jetzt bietet, nachdem er schon früher den vorzüglichen Artikel „Justification“ (mit Ausnahme der Schriftlehre) verfaßt hatte. Die Verdienstlehre wird untersucht: I. in der Heiligen Schrift (576—612); II. in der Tradition der Väter 612—661; III. im Mittelalter (662—710, zunächst eingehend Anselm, Abälard, Bernhard, Petrus Lombardus; dann für die Hochscholastik eine Synthese der Hauptprobleme); IV. in der Reformationszeit: 1. die Reformatoren (711—728); 2. die katholische Opposition (728—735); 3. das Tridentinum (735—761); V. nach dem Tridentinum: 1. bei den Protestanten (761—769); 2. bei den Katholiken (769—774). Den Abschluß bildet eine kurze Synthese der katholischen Lehre (774—784) und eine Bibliographie (784 f.). — Man sieht aus dieser Inhaltsübersicht, daß das Dogmengeschichtliche das Systematische bei weitem überwiegt; aber letzteres war schon zum Teil in dem Artikel „De congruo, De condigno“ von H. Quilliet (III 1138 bis 1152) vorweggenommen worden. R.s Abhandlung bietet eine schier unerschöpfliche Fundgrube für die dogmengeschichtliche Entwicklung der Verdienstlehre. Dafür sei ihm herzlicher Dank ausgesprochen. L.

173. Huhn, J., Die Bedeutung des Wortes Sacramentum bei dem Kirchenvater Ambrosius. gr. 8° (108 S.). Fulda 1928, Fuldaer Aktiendruckerei.

M 5. — Diese fleißige und mit gutem theologischen Urteil geschriebene Arbeit ist gleichsam eine Fortsetzung des großen Werkes von De Ghelincq, De Backer, Poukens, Lebacqz: *Pour l'histoire du mot „Sacramentum“* (1924). H. zeigt die mannigfache Bedeutung des Wortes „sacramentum“ bei Ambrosius: Fahneneid, Eid, Mysterium, sei es als Kulthandlung, wie Taufe, Fußwaschung, Eucharistie, sei es als Heilswahrheit oder als Heilstatsache. Dabei läßt sich auch die Bedeutung „sacramentum“ = gnadenwirkendes Zeichen nachweisen. Das Buch ist als Vorarbeit zu einer Gnadenlehre des hl. Ambrosius gedacht, und wir glauben, daß der Verfasser der theologischen Wissenschaft einen Dienst erweisen wird, wenn er sein Vorhaben ausführt. Hier und da könnte man anderer Meinung sein, z. B. gegenüber der Behauptung, daß S. 62 „*gratia sacramenti*“ Gnade des Bußsakramentes bedeute; vielleicht ist es nach S. 102 einfach „das Geheimnis der Gnade“ oder die geheimnisvolle Gnade. Manchen Lesern wäre es wohl angenehm, wenn in den angeführten Stellen jedesmal das Wort „sacramentum“ durch Sperrung oder Schrägdruck hervorgehoben wäre. Für die Bedeutung „mysterium“ = Typus oder Gleichnis könnte auch die kleine Arbeit von A. Feder in *ThGl* 3 (1911) 46 erwähnt werden. Deneffe.

174. Argenlieu, B. d', O. Pr., *La doctrine d'Albert le Grand sur le caractère sacramental*: *RevThom* 33 (1928) 295—311 479—496. — Auch in diesen Artikeln (vgl. *Schol* 3 [1928] 616) setzt der Verfasser voraus, daß dem Leser das Werk von Dr. Ferd. Brommer „*Die Lehre vom sakramentalen Charakter in der Scholastik*“ (Paderborn 1908) unbekannt ist. Sonst hätte er wohl auf die ganze Abhandlung die Worte ausgedehnt, welche nur der kurzen Einleitung gelten sollen: „*Nous empruntons la substance de ce très bref aperçu historique à l'étude du Dr. F. Brommer*“ (297). Die wenigen Ansätze zu selbständiger Darstellung der Lehre Alberts vermögen uns nicht zu hindern, eine solche Art des Arbeitens in einer mit Recht geschätzten Zeitschrift im Interesse des Ansehens der katholischen Wissenschaft durchaus zu verurteilen. Sie hat nur das eine Gute zur Folge, daß wir nun die wesentlichen Teile der Arbeit Brommers in wortgetreuer oder zusammengezogener französischer Übersetzung besitzen. Als Beispiel sei der Schluß des Artikels angeführt.

Brommer (S. 146)

Die ministerielle Gewalt, welche der entsprechende Weihecharakter verleiht, betrifft vor allem die Spendung der Sakramente und in erster Linie die Feier der Eucharistie. Von der niedersten Weihestufe angefangen . . . bis zur höchsten . . . haben alle eine entferntere oder nähere Beziehung zum heiligen Opfer. . . . Damit hat der Charakter der Weihe, im Gegensatz zu den beiden andern, eine vorwiegend liturgische Bedeutung. . . . Haben Alexander, Bonaventura und Albert diese Bedeutung auf den Weihecharakter beschränkt, . . . so hat der hl. Thomas — und hierin dürfte hauptsächlich sein Verdienst in bezug auf unser Lehrstück liegen — alle Charaktere von diesem Gesichtspunkt betrachtet. . . .

d'Argenlieu (S. 496)

La puissance ministérielle que confère le caractère de l'ordre vise surtout la dispensation des sacrements et tout particulièrement l'Eucharistie: depuis le degré le plus bas jusqu'au plus haut, tous sont tournés, orientés vers le culte eucharistique du saint sacrifice, ce qui donne à ce caractère une signification liturgique éminente.

Ce sera l'insigne honneur de saint Thomas d'avoir étendu cette signification aux deux autres caractères.

175. Hugon, E., *Autour du sacrement de l'Eucharistie*: RevThom 33 (1928) 285—294. — Im Anschluß an sein dogmatisches Lehrbuch (vgl. Schol 3 [1928] 599) behandelt H. in bekannter, klarer Form folgende Transsubstantiationsfragen: Genügt es, eine successio oder substitutio anzunehmen? Erscheint nach der Zerstörung der Gestalten die Substanz des Brotes wieder? Darf man sagen, daß der Leib des Herrn seiner eigenen materiellen Akzidentien beraubt ist? Daran schließt sich die Untersuchung, ob Christus sich auf den Altären vervielfältigt, und ob wenigstens seine Seele bei uns bleibe. Alle Fragen werden verneinend beantwortet. W.

176. Augier, Fr. B., *La transsubstantiation d'après S. Thomas d'Aquin*: RevScPhTh 17 (1928) 427—459. — In sich selbst ist die Transsubstantiation die tiefste Verwandlung, die wir kennen. Sie ist unabhängig von jeder örtlichen Bewegung; denn die Quantität als Grund des Ortes ist nur ein Akzidens, während die Transsubstantiation unmittelbar nur die Substanz berührt. Hierfür fehlen bei A. freilich die Belegstellen aus Thomas. Die unmittelbare Wirkung der Transsubstantiation besteht in der „identification des deux substances“. Wir möchten zu dieser Terminologie Kajetans bemerken, was Chr. Pesch (Prael. dogm. VI, n. 688) sagt: „Modus loquendi non placet, quia incauti nimis facile decipiuntur putantes aliquam entitatem, quae antea fuerat panis, nunc esse corpus Christi.“ Das dürfte sicher zutreffen, wenn A. weiter bemerkt, daß die Brotsbstanz im Augenblick der Transsubstantiation alles verliere „sauf le fond commun de tout être existant, l'existence“ (438). Da auch hierfür keine Belegstellen aus Thomas angegeben werden, sehen wir keinen Grund, diese Terminologie beizubehalten. — Die Anwesenheit Christi unter den Gestalten hat ihr Fundament allein aufseiten der sakramentalen Spezies: „Seule elle est allée au rendez-vous, où l'autre réalité sans sortir de son repos attendait sa visite“ (442). Diese Art der Adduktionstheorie wird gegenüber der Reproduktionstheorie aus Thomas gut belegt. Der Grund, warum Christus sich nicht vom Himmel entfernt, liegt in der verschiedenen Art, in der seine Substanz im Himmel und auf dem Altare ist. Droben ist sie gegenwärtig durch ihre Quantität; hier durch sich selber, d. h. in einer Art, die keine Beziehung zum Orte hat. Die Quantität des Leibes Christi in der Hostie ist nach dem hl. Thomas „secundum modum substantiae“ vorhanden. A. verteidigt mit guten Gründen, daß dieser Ausdruck nicht heiße, die Quantität sei in sich nach Art der Substanz konstituiert, sondern nur, daß sie der Art der Substanz folge, mit der sie untrennbar verbunden ist (vgl. S. theol. 3, q. 76, a. 4 ad 1), d. h. wie diese „tota in toto et tota in singulis partibus“ sei. Dann wäre freilich bei Thomas die Frage nach dem Wie offengelassen. Hier geht Suarez mit seiner Lösung der „quantitas interna“ weiter. Wenn A. meint, daß dann eine Änderung des Leibes Christi notwendig werde, so ist dem entgegenzuhalten, daß Suarez alle wesentlichen Eigenschaften der Quantität und damit auch des Leibes Christi beibehält. W.

177. Klauser, Th., *Das altchristliche Totenmahl nach dem heutigen Stande der Forschung*: ThGl 20 (1928) 599—608. — K. stellt in einer kritischen Übersicht die in den letzten zwölf Jahren (seit den Entdeckungen in der Kirche S. Sebastiano in Rom) erzielten Ergebnisse der Totenmahlforschung zusammen. Das Alter dieses Mahles: Durch Augustin, Ambrosius, Paulin von Nola und die Apostolischen Konstitutionen für das 4. Jahrhundert bezeugt, wird es für Rom durch inschriftliche Funde, besonders die Graffiti von S. Sebastiano, bis kurz nach 300 hinaufgerückt. Eine genauere Deutung der Mahlbilder würde vielleicht in das 3. Jahrhundert führen, wo für Afrika in der Grabinschrift von Satafis ein Zeugnis vorliegt. Der Ritus des Mahles: Es fand wie das heidnische am Abend statt. Bei den Martyrermahlen mag die Teilnehmerzahl oft groß gewesen

sein. Wie die schmalen Steinsessel zeigen, galt beim Mahle der mitgebrachten Speisen der Tote als Teilnehmer. Ein Teil der Speisen wurde auf oder in das Grab geschüttet. Ein Armenmahl wird sich angeschlossen haben. Der Ideengehalt: Man glaubte das Gedächtnis des Toten, die Gemeinschaft mit ihm, nicht besser als durch ein solches Mahl pflegen zu können. Erst in späterer Zeit trat die Auffassung auf, daß man die Speisen durch die Gräber der Martyrer heilige. — Möge dem Verfasser auch die Lösung des Problems gelingen, ob und wie die Mahlbilder auf die Eucharistie zu deuten sind. Dann wird sich die Frage, ob mit dem Totenmahl die eucharistische Feier verbunden war, leichter lösen lassen. W.

178. Jannotta, A. M., *De essentia sacrificii Missae: DivThom (Pi) 31 (1928) 483—488.* — Der Verfasser möchte das Wesen des Meßopfers in die Wesensverwandlung im Gegensatz zur Konsekration gesetzt wissen. Die Konsekration, d. h. der „*actus sacerdotis proferentis verba*“, soll nur *condicio sine qua non* sein, wie es z. B. auch die Handlung des Priesters bei der Taufe sei. Zum Beweis wird angeführt, daß nach dem Tridentinum Christus beim letzten Abendmahl seinen Leib und sein Blut unter den eucharistischen Gestalten Gott darbrachte. Daraus zieht J. den Schluß: „*Transsubstantiatione itaque facta est oblatio sacrificii . . . quippe quae victimam mactatione mystica exhibuit.*“ — Dazu ist wohl zu sagen, daß das Meßopfer wie jedes Opfer wesentlich eine sichtbare Handlung des Opfernden ist. Eine solche ist die bloße Wesensverwandlung im Gegensatz zur Konsekration nicht. Daher gehört diese Konsekration, die ja auch beim letzten Abendmahl sichtbar stattgefunden hat, mit in das Wesen hinein. W.

179. De la Taille, M., *Controversia de caelesti sacrificio et sacrificio missae: Greg 9 (1928) 585—608.* — Gegen C. J. Cronin (*The Oscotian* 1927, 29—52) und Lepin sucht der Verfasser zunächst seine Ansicht über das himmlische Opfer zu verteidigen. Während Cronin die Möglichkeit eines solchen Opfers (*sacrificium mere passivum, nulla formali aut actuali oblatione accedente, nisi quod perseverat virtualiter illa qua Dominus in terris usus est*) leugnet, glaubt Lepin eine fortdauernde oblatio annehmen zu müssen. Mit Recht weist T. die Behauptung Lepins zurück, als ob im Himmel auch der höchste Akt der Gottesverehrung, das Opfer, sich finden müsse. Mit Thomas müssen wir unterscheiden zwischen der Darbringung des Opfers und seiner Vollendung (*consummatio*). Diese findet sich aufs vollkommenste droben. — Über die Messe handelt T. besonders in zwei Fragen. Die Aufopferung ist möglich, auch nachdem wir Christus Gott schon einmal geschenkt haben. Unser Schenken hängt nämlich innerlich mit unserer Verbindung mit Christus zusammen. Je inniger im Laufe des Lebens dieses Band wird, desto mehr haben wir zu schenken. In Betreff der *Immolatio* sucht der Verfasser erneut seine Ansicht darzulegen, daß die mystische Schlachtung als solche nicht real genannt werden kann. Die Realität des Opfers bestehe vielmehr in der realen oblatio (598). Dazu wäre zu bemerken, daß Christus unter den beiden Gestalten doch real, wenn auch nicht physisch, verschieden gegenwärtig ist. Damit haben wir aber dann eine reale mystische Schlachtung. W.

180. Schollmeyer, Fr., *Biblische und babylonische Sühne: ThGl 20 (1928) 608—617.* — Dürr wollte in seinem Buche „Ursprung und Ausbau der israelitisch-jüdischen Heilserwartungen“ den Übergang vom Bild des herrlichen Heilskönigs zum demütigen Gottesknecht des Isaias 53 durch den Gegensatz zum babylonischen Königsbild verständlich machen. Im Gegensatz zum König Babylons als Sühnepriester am Neujahrsfeste schildere Isaias den wahren Sühnepriester als demütigen Gottesknecht. Sch. sucht nun an Hand der Zeremonien des babylonischen Neujahrsfestes wie auch aus der Geschichte der Vorstellung vom leidenden Gerechten zu beweisen, daß der ganze babylonische Sühneritus nichts anders war als etwas rein

Äußeres, in dem durch Zauber und Zeichen festgestellt wurde, ob der Zorn Gottes besänftigt sei. Die Idee der stellvertretenden Genugtuung fehlt völlig. So kann nach Sch. Babylons Sühnetag den Propheten höchstens bewegen haben, das Volk vor dieser Äußerlichkeit zu warnen und es auf den wahren Sühnepriester hinzuweisen. W.

181. Périnelle, J., O. P., L'attrition d'après le concile de Trente et d'après S. Thomas d'Aquin (Bibl. thomiste X). 8^o (152 S.) Le Saulchoir 1927. Fr. 17.50. — Nachdem De Vooght (vgl. Schol 3 [1928] 619) sich schon mit P.s Darstellung der Lehre des hl. Thomas beschäftigt hat, ist nur noch eine Besprechung der Reuelehre der Väterzeit und des Trienter Konzils, wie sie der Verfasser bietet, geboten. Über die Ansicht der Väter heißt es: „On les eût fort étonnés, et sans doute scandalisés, si on leur eût parlé de repentir sans amour“ (8). Dabei ist ‚Liebe‘ immer im Sinn der wohlwollenden Liebe verstanden. Ein solcher ‚Beweis‘ entzieht sich leider jeder Nachprüfung. — Bei der Darstellung der Auffassung des Trienter Konzils über die Reue ist die vortreffliche, auf eine Anregung von Prälat Grabmann zurückgehende Arbeit von M. Premm, „Das tridentinische ‚diligere incipiunt‘“ (vgl. Schol 2 [1927] 311) nur bei einer Nebenfrage berücksichtigt. Da P. zu ganz entgegengesetzten Ergebnissen kommt, wäre eine Auseinandersetzung doch geboten gewesen. Dadurch wäre P. wohl auch auf die entscheidende Schwierigkeit seiner Darstellung aufmerksam geworden: Es gab nach ihm drei Ansichten auf dem Konzil: Furcht allein genügt bei der Reue; die volle Liebe ist notwendig; irgend eine Liebe ist erforderlich. Der Verfasser findet eine Mehrheit der Konzilsväter für diese vermittelnde dritte Ansicht. Es ist aber nicht richtig, wenn er meint, daß die Vertreter dieses Mittelweges, wenn sie von ‚Liebe‘ sprechen, nur den „amor benevolentiae“ im Gegensatz zum „amor concupiscentiae“ meinen. Das hat Premm an Hand der Trienter Akten in genauer historischer Analyse festgestellt. — Es ist jedoch ein Verdienst P.s, durch sein Buch die Anregung zu einer erneuten Aussprache über diese schwierige Frage gegeben zu haben. W.

182. Galtier, P., Amour de Dieu et attrition, à propos d'un ouvrage récent. Greg 9 (1928) 373—416. — Angeregt durch das Buch von J. Périnelle, L'attrition (vgl. vorige Nummer), untersucht G. die spekulativen und historischen Grundlagen der bei der Reue geforderten Liebe. Klar stellt er heraus, daß auch der Attritionismus eine Liebe fordert, die freilich nicht in Billuarts Mittelding zwischen einem „amor concupiscentiae“ und der „caritas“, dem „amor benevolentiae“ gesucht werden kann. Eine solche Liebe wäre ja schließlich doch eine selbstlose Liebe, die alle Wesensmerkmale der „caritas“ besitzen würde, da die Gegenseitigkeit der Liebe auch nach Thomas etwas rein Akzidentelles ist. — Auch die Reuelehre der 6. und 14. Sitzung des Trienter Konzils wird von G. einer genaueren Untersuchung unterworfen. Hier kommt er mit Premm, „Das tridentinische ‚diligere incipiunt‘“ zu dem Ergebnis, daß ein Beweis gegen den Attritionismus im Tridentinum nicht zu finden ist, während ganz klar von den Vätern die caritas zur sakramentalen Rechtfertigung nicht verlangt wird. Den Grundirrtum Périnelles in der Darstellung der 14. Sitzung sieht G. in der Verwechslung von „benevolentia“ und „amor benevolentiae“. W.

183. Jugie, M., L'essence et le ministre du sacrement de mariage d'après les théologiens gréco-russes: RevThom 33 (1928) 312—323. — Zwei theologische Richtungen lassen sich gemäß dieser ausgezeichneten Arbeit unterscheiden. Die eine unter Führung von Job Jasites (13. Jahrh.) entscheidet sich für den Priester als Spender des Ehesakramentes und nimmt als Wesen, allein oder mit dem Konsens, die priesterliche Segnung und die Zeremonien der Verlobung und Krönung. Doch konnte sich diese Meinung erst in neuerer Zeit größere Geltung verschaffen. Vor 1840 galt als klassische Lehre die Ansicht Simons von Thessalonich (15. Jahrh.): Der Ehevertrag

ist das Wesen des Sakramentes. Das höhere Alter dieser Theorie beweisen auch die Tatsachen, daß früher eine zweite oder dritte Ehe nicht gesegnet wurde, daß vor der 89. Novelle Leos des Weisen (893), welche die Segnung zur Pflicht machte, selbst die erste Ehe oft keinen Segen erhielt, und daß für die Unfreienehe erst 1092 die Segnung verpflichtend wurde. Auch wurden neubekehrte Eheleute nicht der Zeremonie der Krönung unterworfen und ihre Ehe doch als gültig angesehen. Der Ersatz lateinischer Lehrbücher durch russische (um 1840) und das damit verbundene stärkere Hineingen zur positiv-rechtlichen Theologie auf Kosten der spekulativen, ließ diese ältere Ansicht zurücktreten und nahm die kirchlichen Zeremonien, die rechtlich zur Gültigkeit vorgeschrieben waren, in die Wesensbestimmung hinein. Dazu kamen polemische Gründe gegen Sekten, welche den Priester bei der Eheschließung ablehnten. Ihnen gegenüber wurde nun seine Notwendigkeit stärker betont. Die Griechen folgten den Russen, wie auch die Serben und Rumänen. Eine Ausnahme macht der berühmte serbische Kanonist Milasch (Athen 1906). W.

184. Segarra, F., S. J., *Todavía una palabra sobre „Definiciones ex cathedra olvidadas“*: *EstudEcl* 7 (1928) 376—384 542—552. — A. Straub hatte in einem Artikel der *ZKathTh* 52 (1928) 79—84 (s. Schol 3 [1928] 621 n. 358) die von Segarra gemachte Entdeckung, daß der Johannes XXII zugeschriebene Satz: „Puerorum animas poena damni, non sensus, in limbo, afficiendas“ ein Einschub sei, anerkannt. Dafür hatte er aber zu zeigen gesucht, daß in den vorhergehenden echten Worten: „poenis tamen ac locis disparibus puniendas“ doch der Limbus gelehrt und die poena sensus für die nur mit der Erbsünde Sterbenden ausgeschlossen werde. Denn nur an dem Ort, an dem die mit persönlicher schwerer Schuld Gestorbenen sich befänden, sei das Feuer der Hölle, gemäß dem Worte Christi: „Weichet von mir in das Feuer.“ Segarra will die von P. Straub gebotene Erklärung oder Schlußfolgerung nicht als zwingend anerkennen. Er macht darauf aufmerksam, daß nicht nur die Dichter, sondern auch die Prediger und Aszeten in der Hölle verschiedene Gefängnisse unterschieden je nach den verschiedenen Strafen. Deshalb könnten die Worte des Papstes noch einen guten Sinn haben, wenn man annehme, in dem den Teufeln bereiteten Höllenfeuer seien die mit persönlicher Schuld Behafteten, während die nur mit der Erbsünde Beladenen in einem andern Teil des Höllenfeuers leiden würden. Daher sei es nicht sicher, daß der Papst für die nur in der Erbsünde Sterbenden die Freiheit von den Strafen der Sinne gelehrt habe oder daß sich diese Lehre aus den Worten des Papstes erschließen lasse. Dieser Gedankengang Segarras wäre überzeugender, wenn sich eine Stelle bei einem Theologen oder in einem kirchlichen Erlaß nachweisen ließe, wo die „loci dispaes“ der Hölle in der angegebenen Weise verstanden wären. — In dem zweiten Artikel bringt der Verfasser gute Gründe gegen den Versuch, in den Worten Klemens' VI., worin vom „ignis“ des Fegfeuers die Rede ist, eine Definition des wirklichen Feuers nachzuweisen. Deneffe.

3. Moral und Kirchenrecht

185. Colli-Lanzi, Camillus, *Theologia moralis universalis iuxta Codicem Iuris Canonici in memoriae auxilium aptiori methodo digesta, seminariis, examinabilibus, et concursum adeptibus perutilis*. 3 Vol. 8° (362 423 371 S.) Taurini 1926 1927 1928, Marietti. L 15.—; 16.—; 15.— Die bisher vorliegenden drei Bände bieten die allgemeine Moral (Vol. I), und aus der besonderen Moral die Tugend- und Pflichtenlehre (Vol. II u. III); die Sakramentenlehre (Vol. IV) steht noch aus. Das Werk befolgt die bewährte kasuistisch-grundsätzliche Methode; indes wiegt das kasuistische Element an einzelnen Stellen vielleicht doch etwas zu sehr vor.

Allerdings findet dies seine Erklärung in dem Zweck, den es verfolgt. Der Verfasser will vor allem der Praxis des Seelsorgsgeistlichen dienen, dem er klar und übersichtlich die notwendigen Begriffe und Prinzipien bietet sowie die Hauptanwendungsfälle darlegt zugleich mit der Art des Vorgehens. Die klaren Einteilungen, die leicht verständliche Sprache, die Kürze und Knappheit der Auseinandersetzung sind diesem Zweck sehr dienlich. Den Seelsorgern, die in ihren Bildungsjahren nur das frühere Recht kennen gelernt haben, wird die im Anfang des ersten Bandes (x ff.) gebotene Übersicht der wesentlichsten Abweichungen des neuen Rechtes sehr willkommen sein. — Die Beantwortung der spekulativen Frage über die „*formalis ratio ebrietatis*“ (Vol. I, n. 500) bedürfte wohl noch einer etwas genaueren Fassung. Die „*artificialis privatio totalis quoad usum rationis*“ zugleich mit der „*privatio proxima potestatis utendi ratione ad omnem subitam necessitatem*“ genügt für sich allein nicht, um die „*gravis malitia ebrietatis*“ zu begründen; denn dieser Tatbestand wird auch bei jeder tiefen und vollen Narkose verwirklicht. Man wird das eingangs vom Verfasser angeführte Element „*tantum ob voluptatem*“ in die „*ratio formalis constituens malitiam*“ einbegreifen müssen. — Bezüglich der „*testamenta in forma*“ vertritt der Verfasser die weit vorherrschende Ansicht, daß sie im Bereich des Gewissens gültig sind und deshalb „*ex titulo iustitiae strictae*“ verpflichtet, wenn und soweit sie in „*favorem causae piae*“ gemacht sind (Vol. II, n. 1326). Vor Jahren war die Frage Gegenstand mehrfacher Erörterung im Schrifttum; einige neigten damals zu der entgegengesetzten Ansicht, zumal sie glaubten, daß die Worte des can. 1513 § 2 „*heredes moneantur*“ das Vorhandensein einer strengen Rechtsverpflichtung eher zu leugnen als vorauszusetzen schienen. — Wenn ich die kurze Bemerkung über die „*restitutio damni illati domino prorsus incerto*“ richtig verstehe (Vol. III, n. 1764), so lehnt auch der Verfasser die von einigen wenigen verfochtene Ansicht ab, daß eine „*obligatio restitutionis, orta ex actione mere damnificante*“ nicht zu betonen sei, wenn der „*dominus laesus*“ völlig unbekannt ist. Der Verfasser fordert in solchem Fall eine „*restitutio ad pauperes*“ oder „*ad causas pias*“. Hürth.

186. Menéndez-Reigada, J. G., *El Pseudo-Probabilismo de Fray Bartolomé de Medina*: CiencTom 20 I (1928) 35—57. — Die Arbeit enthält ein Doppeltes: Ausfälle gegen Kasuisten und Probabilismus und nach fast 350 Jahren die erste richtige Interpretation von Medina (In 1, 2, q. 19, a. 6), die zur Evidenz zeigt, daß der ganze Probabilismus kein anderes historisches Fundament hat als eine falsche Auslegung einiger Worte Medinas. So glaubt M.-R. — In Betreff des ersten Punktes kann ich mich sehr kurz fassen: Wenn der Probabilismus so unheilvolle Wirkung hat, wie kann alsdann das kirchliche Lehramt ohne schwerste Pflichtvergessenheit es dulden, daß er seit mehr als hundert Jahren unter seinen Augen Jahr für Jahr an der Päpstlichen Universität Hunderten von Zuhörern aus allen Weltteilen vorgetragen, und ebenso daß er an zahllosen Seminarien und Ordenschulen gelehrt wird? — Medina stellt die Frage: „*Utrum teneamur sequi opinionem probabiliorum relicta probabilis an satis sit sequi opinionem probabilem*“, und antwortet: „*Mihi videtur quod si est opinio probabilis licitum est eam sequi, licet opposita probabilior sit.*“ Dies besagt nach M.-R. nur Folgendes: Wenn ich mir auf Grund von äußeren oder inneren Momenten eine feste Ansicht gebildet habe, die ich als die wahrscheinlichere ansehe, dann darf ich ihr folgen, auch wenn andere die entgegengesetzte als die wahrscheinlichere werten. Es kann hier nur der eine oder andere Grund, dem M.-R. besondere Bedeutung beilegt, berührt werden: 1. Sonst würde Medina sich im selben Kapitel evident widersprechen; denn bei der Behandlung des „*dubium*“ stellt er auf: „*Quando pro una parte certum est [sc. de licitate] et pro altera dubium, peccatum est sequi id quod dubium est. Hic enim habet vim regulae magistralis: In dubio*

tutor pars eligenda est.“ Kein Probabilist kann das schreiben. — Antwort: Jeder Probabilist muß dies schreiben; denn es handelt sich um ein „dubium ultimo-practicum conscientiae, quod hic et nunc removeri non potest“. — 2. Medina verlangt die Anklage von zweifelhaften Sünden. Ein Probabilist würde die Pflicht leugnen. — Antwort: Nach Medina handelt es sich hier gar nicht um eine kontroverse Ansicht oder um den begründeten Zweifel an der Erlaubtheit einer Handlung, sondern um ein sicheres Gesetz, dessen Forderung trotz eines zweifelhaften Tatbestandes andauert. — 3. Der Platz für die Behandlung des Probabilismus wäre unter der „conscientia dubia“. Medina behandelt ihn nicht dort, sondern im folgenden Kapitel, wo er von der „opinio“ redet. — Antwort: Tatsache ist, daß die zeitgenössischen Moralisten wie Kajetan, Navarra, Vazquez, Azor die Frage nach dem Moralsystem gerade unter „opinio“ behandeln. „De delectu opinionum“ ist mehrfach der Titel. — 4. Das dritte Kapitel mit der Frage: „Utrum sit licitum agere contra propriam opinionem“, soll über Fragen handeln, die sich auf den subjektiven Zustand der „opinio“ (des Meinens) beziehen. — Antwort: Davon ist nebenbei auch die Rede, fast ausschließlich aber von der objektiven „opinio“, der Schulmeinung. „Opinio propria“ bedeutet nicht nur den subjektiven Zustand des Meinens, sondern auch den Inhalt, die Lehrmeinung, der ich praktisch folge. — 5. Die Frage: „Utrum teneamur sequi opinionem probabiliorem relicta probabili“, soll ein Spezialfall des dritten Kapitels und seiner eben genannten Frage sein. M.-R. geht so weit, daß er (53) bei Angabe der Disposition auf eigene Faust die Antwort auf die Frage als „quarta conclusio“ in das dritte Kapitel einreicht. — Antwort: Schon das Äußere verbietet eine solche Einreihung; denn Kap. 3 schließt vorher nach Art scholastischer Quästionen mit der Antwort auf die „argumenta in principio“ ab. Die neue Frage steht mit der vorhergehenden auf völlig gleicher Stufe und ist ebenso aufgebaut („dubia, responsio principalis cum argumentis, solutio dubiorum“). Doch genug. Es war bis heute jedem Leser evident, daß in diesem Abschnitt Medinas „opinio probabilis“ nicht jene Ansicht bedeutet, die ich subjektiv als „probabilior“ ansehe, während andere die entgegengesetzte für „probabilior“ halten, sondern jene, die durch gute Gründe gestützt ist, wenn ich vielleicht auch glaube, daß die entgegengesetzte Meinung wahrscheinlicher ist. Und ich vermute, es wird auch so bleiben. Die Ansicht von T. Richard, nach welcher ich dadurch, daß ich einer Ansicht zustimme, eo ipso die entgegengesetzte als unwahrscheinlich verwerfe, spielt auch bei M.-R. hinein. Sie ist von anderer Seite (Schol 1928, 315 f.) so gründlich als haltlos und jeglicher Erfahrung widersprechend dargetan, daß jedes weitere Eingehen überflüssig ist. M.-R. preist die alten Moralisten, die ohne ein System die Fragen lösten, im Gegensatz zu den modernen mit ihren Moralsystemen. Richtiger wäre es, zu sagen, daß die Alten sich die Frage noch kaum gestellt hatten, die von den Neuern noch weit über Medina hinaus mit viel Scharfsinn und unendlicher Mühe bis in die letzten Konsequenzen verfolgt wird. Oder sieht M.-R. es etwa als vollkommener an, mit Kajetan und, wenn wir Kajetan glauben dürfen, auch mit Thomas (Quodl. 8, a. 13) gelegentlich den Tutorismus zu verteidigen, der später von der Kirche verurteilt wurde? Pelster.

187. Richard, Tim., O. P., Le perfectionisme et saint Thomas. — Ders., A propos du perfectionisme: RevThom 33 (1928) 1—26 276—281. — Es gibt Dinge, die an sich nur Gegenstand eines Rates, nicht Gegenstand eines Gebotes sind. Trotzdem kann infolge bestimmter Umstände eine Sache des Rates zu einer Sache des Gebotes werden (z. B. durch ein Gelübde). Ist der Umstand, daß eine Sache des Rates in sich und für den Handelnden vollkommener ist und als solche klar erkannt wird, genügend, um eine Verpflichtung unter Sünde zu begründen, sie also zu einer „res praecepti“ zu machen? Dieser Frage nach der Verpflichtung zum Vollkommeneren gilt der vorliegende Artikel; er will sie beantworten „ad

mentem s. Thomae“. Es ist ein Vorzug der Arbeit, daß sie schrittweise zunächst die Vorfragen untersucht und dann mit mustergültiger Klarheit auf die verschiedenen Quellen hinweist (namentlich auf die verschiedenen „Umstände“), aus denen bezüglich einer bestimmten hier und jetzt zu setzenden Handlung eine „Verpflichtung unter Sünde“ sich ergeben kann. Beachtenswert ist der Abschluß der Abhandlung: Man möge durchaus dazu ermuntern, bei dem eigenen Handeln nicht nur nach der strengen Pflicht zu fragen, sondern darüber hinauszugehen. „Mais il est bien entendu que la doctrine reste ce qu'elle est: la forcer, l'exagérer sous prétexte de mieux en assurer l'exécution, est chose dangereuse... Les actes de vertu qui ne tombent pas sous le commandement sont un appel à notre générosité“ (26). — Der zweite Artikel ist eine kurze Antwort auf einige (a. a. O. veröffentlichte) Einwendungen und Fragen, die an den Verfasser bezüglich des ersten Artikels von Kanonikus E. Ranwez gerichtet worden sind. Die Antwort hebt einige Punkte schärfer hervor, bietet aber sachlich nichts Neues.

Hürth.

188. Garrigou-Lagrange, R., O. P., *La tendance à la perfection et les actes de charité imparfaits*: RevThom 33 (1928) 388—411. — Nach Thomas (S. theol. 2, 2, q. 184, a. 3) ist die „perfectio caritatis“ Gegenstand des Gebotes der Liebe, nicht Sache des bloßen Rates. Von den Thomisten wird dieser Gedanke ziemlich allgemein dahin verstanden, daß die „Vollkommenheit der Liebe“ unter das Gebot falle nicht als eine Sache, die hier und jetzt unmittelbar zu verwirklichen ist, sondern als das Ziel, nach dem alle ohne Ausnahme, entsprechend ihren Verhältnissen, streben müssen. Andererseits fehlt es nicht an Texten, in denen Thomas von „unvollkommenen“ Liebesakten spricht. Der Artikel stellt sich nun das Ziel, bezüglich folgender zwei Punkte einige Thomastexte, die etwas in Vergessenheit geraten sind, ins Gedächtnis zurückzurufen: „1. Les actes de charité imparfaits (remissi) sont-ils méritoires et obtiennent-ils aussitôt une augmentation de charité? 2. Y a-t-il de soi et toujours faute vénielle à ne pas atteindre le maximum de générosité dont on est moralement capable hic et nunc?“ — Der Verfasser glaubt, daß bezüglich der ersten Frage und überhaupt bezüglich der Pflicht der „vollkommenen Liebe“ Suarez sich von der Lehre des „Doctor angelicus“ entfernt habe, auf die man heute mehr und mehr zurückkomme. — Bezüglich der zweiten Frage, die wieder die Frage nach der Möglichkeit einer „imperfectio positiva“ ist, gibt der Verfasser die Möglichkeit zu und bemerkt zu diesen Fällen: „Dans ceux-ci, croyons-nous, on ne préfère pas le délectable à l'honnête, mais un bien honnête plus facile à un autre plus difficile, réalisable pourtant“ (405). Wichtig für eine richtige Beantwortung der ganzen Kontroverse ist auch die folgende grundsätzliche Bemerkung: „N'oublions pas que la vertu ne consiste pas en un indivisible, qui serait celui du maximum de générosité réalisable hic et nunc, au-dessous duquel il n'y aurait place que pour le péché véniel et le péché mortel“ (407). — Der törichte Einwand, daß das hier und jetzt geringere (sittliche) Gut, als solches und weil es ein solches, für den Wählenden überhaupt kein sittliches Gut, sondern ein sittliches Übel sei, findet eine berechtigte Abfertigung in dem klaren und so selbstverständlichen Satz: „Le moindre bien n'est pas un mal, mais en toute vérité, il est seulement un moindre bien“ (411).

H.

189 190. *De imperfectione et veniali peccato*. E. Mersch S. J., *Disputatio prior*; A. Vermeersch S. J., *Disputatio altera*: PeriodMorCanLit 27 (1928) 186—194 194—220. — Die Frage nach der moralischen Bewertung der sog. „positiven Unvollkommenheiten“, ob sie lediglich als solche schon „Sünde“ oder auch ohne Sünde möglich sind, kommt nicht zur Ruhe. Leider wird die Bedeutung der Frage durch die Zähigkeit der Parteien weit über das berechnete Maß aufgebauscht. Von den genannten Artikeln

vertritt der erste mit wohltuender Mäßigung die Auffassung, daß solche Unvollkommenheiten auch ohne Sünde geschehen können; der zweite mit um so größerer Bestimmtheit die entgegengesetzte Ansicht. Ein eigentlich neuer Beweisgrund wird hier vom Verfasser nicht beigebracht; im wesentlichen werden die schon früher angeführten Gründe, aber mit größerer Bestimmtheit der Sprache, wiederholt. Es sei darum auf das schon früher hier Gesagte verwiesen (siehe Schol 3 [1928] 624, n. 364 und die dortigen weiteren Angaben). H.

191. Hugon, Ed., O. P., De epikeia et aequitate: Angel 5 (1928) 359 bis 367. — Eine Untersuchung der Frage, worin Wesen und Eigenart der „aequitas“ und „epikeia“ besteht und ob sie in der Tat eine sittliche Tugend darstellen. Die „aequitas“ kommt in einer doppelten Rücksicht zum Ausdruck: einmal als „aequa interpretatio mentis legislatoris“ (epikeia), sodann in einer „aequa mitigatio stricti iuris“. Unter der ersten Rücksicht (also als „Epikie“) ist ihre Aufgabe diese: „Praetermissis verbis legis, in casibus particularibus, ubi sequi legem esset malum, interpretatur voluntatem legislatoris, commune bonum intendens, et procurat id, quod poscit iustitiae ratio et communis utilitas.“ Als solche ist sie eine sittliche Tugend und gehört der „iustitia legalis“ zu; sie findet keine Anwendung bei den „prima et universalissima principia legis naturalis“, auch nicht bei den „principia primo deducta generalia“; wohl bei einigen „principia non primaria“; sie gilt nach dem Verfasser auch nicht bei „leges irritantes“. — Die „aequitas“ hat aber auch den andern Sinn einer „iustitia naturalis“ und insofern „inclinat ad actum laudabilem, qui est ius rigorosum mitigare, efficitque ut sponte aliquid de iure nostro remittamus, et iure nostro utamur modo tantum, qui sit homine dignus“ (ein solcher Akt der Billigkeit liegt vor, wenn der Gläubiger dem Schuldner, der in Zahlungsschwierigkeit ist, während er selbst jetzt des Geldes nicht bedarf, einen Aufschub bewilligt). Auch so gefaßt ist die „aequitas“ eine sittliche Tugend; als „pars potentialis“ ist sie der „iustitia“ zuzuweisen, hat aber auch engere Beziehungen zur „caritas“. — Die „aequitas“ selbst bedarf der höheren Norm und Leitung der „prudentia“. — Der Artikel des so unerwartet verstorbenen Theologen ist in seiner maßvollen Abwägung und sichern Klarheit sehr zu begrüßen; er bringt wieder zum Bewußtsein, daß die Gesetze für die Menschen da sind und nicht die Menschen für die Gesetze, namentlich nicht für den starren und toten Buchstaben des Gesetzes. H.

192. Stinnesbeck, H. J., Berufswahl und Berufsberatung: BonnZThS 5 (1928) 336—354. — Der Artikel verfolgt das Ziel, Außenstehenden einen Einblick in die Arbeitsweise der „Berufsämter“ zu geben, deren Bedeutung von immer weiteren Volksschichten erkannt und gewürdigt zu werden beginnt. Behandelt werden: Geschichte der Berufsberatung und der Berufsämter, die wirtschaftspolitischen, die berufspädagogischen Aufgaben derselben, die Voraussetzungen für die Berufswahl, die Unterlagen für die Berufsberatung, die eigentliche Berufsberatung, weitere Aufgaben des Berufsamtes. — Die Darstellung bietet in der Tat einen guten Einblick, und es wird zugegeben werden müssen, daß von den „Berufsämtern“ wirksame Hilfe und viel Segen ausgehen kann. Andererseits darf aber nicht übersehen werden, daß die öffentlichen Berufsämter auch parteipolitisch und weltanschaulich ausgeübt werden können, und daß das Bestreben, die Berufsberatung usw. bei diesen öffentlichen Berufsämtern zu monopolisieren, eine Gefahr der vollständigen Laßsierung und Verweltlichung der ganzen Berufsangelegenheit mit sich bringt. Kein Seelsorger wird die wirksame Hilfe dieser Ämter geringschätzen oder abweisen wollen; aber er wird sich bewußt bleiben, daß die Berufswahl in letzter Linie, gerade in ihren weittragendsten Alternativen, eine religiös-sittliche Frage ist, die die Seelsorger und den Seelsorger nicht gleichgültig lassen kann. H.

193. Keller, Fr., Seelsorglicher Wert der Todesstrafe?: Das Heilige Feuer 16 (1929) 178—181. — Es wird in Abrede gestellt, daß der „seelsorgliche Nützlichkeitswert“ (d. h. der Umstand, daß der Verbrecher zu einer aufrichtigen Bekehrung veranlaßt werde) als eine Rechtfertigung der Todesstrafe angesehen werden könne. — Gewiß gibt dieser Umstand für sich allein keinen Beweis ab; aber wenn anderswoher die Berechtigung der Todesstrafe feststeht, darf er doch als eine, wenn auch untergeordnete „confirmatio“ angeführt werden. — Der Artikel ist keine wissenschaftliche Stellungnahme zum Problem der Todesstrafe und will es offenbar auch nicht sein; aber es werden in ihm einige grundsätzliche Bemerkungen ausgesprochen, die nicht ohne Entgegnung gelassen werden dürfen. Als Grund, weshalb auch vom moraltheologischen Standpunkt aus die Abschaffung der Todesstrafe zu fordern sei, wird angegeben: „weil wir sie als durchaus unnütziges und unerlaubtes, der heidnischen Minderwertung des individuellen persönlichen Leibeslebens entstammendes Strafmittel einer sich selbst vergottenden Staatsallmacht ansehen“ (180). Soweit diese Behauptung im nächstliegenden Sinn der Worte genommen wird, wendet sie sich nicht nur gegen die Beibehaltung und Anwendung der Todesstrafe bei einem bestimmten Volk, zu einer bestimmten Zeit und unter ganz bestimmten Kultur- und Rechtsverhältnissen (darüber kann man verschiedener Ansicht sein), sondern gegen die Institution der Todesstrafe überhaupt, so daß sie jeder staatlichen Autorität das grundsätzliche Recht zur Verhängung der Todesstrafe abspricht. Das steht aber in klarem Widerspruch zur Heiligen Schrift des Alten wie des Neuen Testaments, zur einstimmigen Lehre der Väter und Theologen und zu wiederholten ausdrücklichen Erklärungen des Heiligen Stuhles. In der „Professio fidei“, die 1208 den Waldensern vorgeschrieben wurde, heißt es: „De potestate saeculari asserimus, quod sine peccato mortali potest iudicium sanguinis exercere, dummodo ad inferendam vindictam non odio, sed iudicio, non incaute, sed consulte procedat“ (Denzinger 425). Hat K. den oben angeführten Satz in einem andern Sinn verstanden, so wäre eine deutliche Erklärung dieses vielleicht zulässigen Sinnes durchaus notwendig gewesen. — Zur Rechtfertigung der Todesstrafe hat man sich auch „auf den Wert des blutigen Ernstes der Sühne für die moralische Ordnung überhaupt“ berufen. Der Verf. meint: „Es nimmt sich denn doch wirklich grotesk aus, wenn man annimmt, daß die moralische Ordnung, die durch Blutvergießen oder sonst ein Verbrechen verletzt wurde, durch ein strafrechtlich angeordnetes Blutvergießen, durch eine zweite Lebenstötung gestöhnt werden könne. . . . [Es] könnte leicht eingesehen werden, daß die moralische Ordnung, die das Töten eines Menschen verbietet, nicht gestöhnt werden kann durch eine, wenn auch gesetzlich gebilligte voll bewußte und gewollte Mordtötung. Ein solches Vorgehen hieße wirklich den Teufel durch Beelzebub austreiben“ (178). Wenn mit diesen Worten gesagt sein soll, es sei „grotesk“ anzunehmen, daß der rein materielle Vorgang des Blutvergießens als solcher einen sühnenden Wert in der moralischen Ordnung habe, so ist dagegen nichts einzuwenden. Aber das Gegenteil wird auch von niemand behauptet. Ist aber der Sinn der obigen Worte, es müsse geleugnet werden, daß der materielle Vorgang des Blutvergießens, insofern er Ausprägung und Verwirklichung seelischer, rechtlich-sittlicher Beziehungen und Werte ist, ohne Sinn, ohne Sühnewert und Sühnebedeutung in der moralischen Ordnung sei, so ist die Richtigkeit dieser Behauptung durchaus in Abrede zu stellen. So betrachtet, kann das Blutvergießen einen eminent ethischen Sinn und hohen Sühnewert haben und hat ihn in der Tat, wenn es zur Sühne schwerster Verbrechen von der rechtmäßigen Autorität verfügt wird. Die entgegengesetzte Auffassung führt in der vom Verfasser angewandten ganz allgemeinen Prägung zu theologisch unannehmbaren Konsequenzen. Die Sühne für die Sündenschuld der ganzen Menschheit wurde im Opfertod Christi, durch das Vergießen seines Blutes,

geleistet; darüber läßt die Soteriologie und die Schrift keinen Zweifel (vgl. z. B. Röm. 3, 25; 5, 9; Eph. 1, 7; Kol. 1, 20; Hebr. 9, 3—14; 10, 19; 1 Petri 1, 2 19; 1 Joh. 1, 7). Gewiß war der Opfertod Christi keine „Strafe“, die Christus zugefügt wurde; gewiß leistete er keine Sühne für irgend eine, wenn auch die kleinste persönliche Schuld; aber trotzdem ist sein blutiger Tod wirkliche (wenn auch stellvertretende) Sühne der durch die Sünden der Menschen gestörten und verletzten sittlichen Ordnung. Diese Sühne liegt allerdings nicht in dem rein materiellen Vorgang des Blutvergießens; aber das hindert nicht, daß das „Blutvergießen“ wesentlich zu der von Gott geforderten und angenommenen „Sühne“ gehört; daß es ein wesentlicher Teil des Erlösungswerkes ist, wie es Gott in seiner Weisheit, Heiligkeit, Gerechtigkeit durch freien Entschluß festgesetzt hat. Also ist es nicht „grotesk“, sondern katholisch, richtig und wahr, daß die moralische Ordnung, die durch ein Verbrechen verletzt wurde, durch eine zweite Lebenstötung gesühnt werden könne. H.

194. Cocchi, Guidus, C. M., Commentarium in Codicem Iuris Canonici ad usum scholarum. Vol. I—VI VIII; I in 3., die andern Bände in 2. Aufl. 8° (220 222 476 356 272 452 432 S.) Taurinorum Augustae 1925 bis 1928, Marietti. L 7.—; 7.50; 14.—; 10.50; 8.—; 13.50; 12.— Die Vollendung des Werkes, die seit 1925 für jedes Jahr angekündigt war, ist noch immer nicht erfolgt; es stehen noch aus der ganze Abschnitt „De Sacramentis“ aus dem dritten Buch des CIC, außerdem das ganze vierte Buch „De processibus“. Die vorliegenden Bände erfüllen ihren Zweck, als Leitfaden den akademischen Vorlesungen zu Grunde gelegt zu werden, sehr gut. Die einzelnen Abschnitte folgen den betreffenden Teilen des kirchlichen Gesetzbuches, so daß das Buch auch Verwendung finden kann in einer eigentlichen „schola textus“. — Tiefergehende wissenschaftliche Begründung, historische Entwicklung und Überblicke wird der akademische Unterricht ergänzend hinzufügen müssen; desgleichen ist von dem Werke die „Problematik“ ferngehalten. Es bietet gute begriffliche Erläuterungen, eine klare Wort- und Sacherklärung der einzelnen Canones, übersichtliche Dispositionen der einzelnen Abschnitte des CIC, gute Gegenüberstellungen zum früher geltenden Recht, zahlreiche Verweise auf die gebräuchlichsten anderen Kommentare des kirchlichen Gesetzbuches und die verschiedenen Ansichten der neueren Autoren. Einer kurzen Orientierung und einer ersten Einführung in das geltende kirchliche Recht wird das Werk treffliche Dienste leisten; zu umfangreicheren und tieferen wissenschaftlichen Arbeiten werden andere Werke ergänzend beigezogen werden müssen. H.

195. Fanfani, Ludovicus J., O. P., De indulgentiis, Manuale theoretico-practicum ad normam Codicis Iuris Canonici, ed. 2. 8° (XII u. 150 S.) Taurini-Romae 1926, Marietti. L 8.— Der erste allgemeinere Teil handelt „De indulgentiis in genere“ (1—62); neben Begriffsbestimmung, Ursprung des Ablasses, Gewalt, ihn zu erteilen usw. werden die allgemeinen Bestimmungen des positiven Kirchenrechtes (can. 911—936) dargelegt. Der zweite Teil befaßt sich mit einzelnen bestimmten Ablässen (63—141). — Das Buch bietet eine knappe und gute Übersicht sowohl nach der theoretischen wie praktischen Seite. — Bezüglich der Rosenkranzablässe macht der Verfasser auf den Unterschied aufmerksam zwischen den Ablässen, die für die Gebete als solche oder für das Beten des Rosenkranzes verliehen sein können, und den Ablässen, die an den Gebrauch des materiellen Rosenkranzes geknüpft sind; „ita e. gr. si quis Rosarium B. V. M. recitat sine corona, non ideo amittit indulgentias pro recitatione Rosarii concessas, sed illas tantum amittit, quae concessae sunt pro usu coronae benedictae, dum Rosarium recitatur“ (125). Die Frage ist in jüngster Zeit wieder erörtert worden im Anschluß an den von Pius XI. verliehenen vollkommenen Ablass für diejenigen, die „coram ss. Sacramento“ den Rosenkranz beten. H.

196. Cappello, Felix M., S. J., *Tractatus Canonico-Moralis de Sacramentis*. Vol. I²: De Sacramentis in genere, De Baptismo, Confirmatione et Eucharistia; Vol. II, pars I: De Poenitentia; Vol. III²: De Matrimonio (Appendix: De iure matrimoniali Orientalium). 8° (745 896 988 S.) Taurinorum Augustae 1928 1926 1927, Marietti. L 28.—; 32.—; 35.— Die Eigenart des Werkes ist gekennzeichnet durch den Zweck, dem es dienen will. Als „tractatus canonico-moralis“ berücksichtigt es in erster Linie die für das praktische Verhalten bestimmenden sittlichen und rechtlichen Normen; die dogmatische Seite tritt, was These und Beweise angeht, dahinter zurück. Die rechtlich-sittliche Seite der Sakramententheologie ist nun nach Inhalt und Form sehr gut besorgt. Es dürfte kaum irgend eine Frage von Bedeutung geben, die nicht sowohl bezüglich der grundsätzlichen Beurteilung als auch bezüglich der praktischen Schlußfolgerung zur Sprache käme. Die Darstellung zeichnet sich aus durch mustergültige Klarheit. Die Stellungnahme des Verfassers ist eindeutig und bestimmt, vielleicht zuweilen etwas zu bestimmt; dem Verfasser liegt es offenbar nicht, eine strittige Frage einfach offen zu lassen. — Für die nordischen Verhältnisse dürften die Ausführungen über die Frühkommunion der Kinder (Vol. I, n. 529 ff.) von besonderem Interesse sein; die gedankliche wie willensmäßige Einstellung zu dem „Möglichst-Früh“ ist lehrreich. — Die Ansicht des Verfassers (Vol. II, n. 489 ff.), daß rücksichtlich der Beichtjurisdiktion im Falle des „error communis“ eine „suppletio“ durch die Kirche stattfindet, auch wenn ein „error“ vorliegt, der nur „de iure communis“, nicht „de facto communis“ ist (d. h. wenn ein „factum publicum“ vorliegt, das seiner Natur nach zwar geeignet ist, einen allgemeinen Irrtum herbeizuführen, ihn aber in Wirklichkeit noch nicht herbeigeführt hat), ist zwar nicht ohne Widerspruch geblieben, dürfte aber doch für die Praxis als hinreichend sicher gelten. — Bei Erörterung der „forma substantialis“ des Eheabschlusses (Vol. III, n. 670) wäre vielleicht etwas genauer darauf einzugehen, worin das Wesen des „exquirere consensum“ besteht im Gegensatz zum bloßen „recipere manifestationem consensum“. Die Praxis hat hier gezeigt, daß schwierige Verwicklungen und Unsicherheiten entstehen können, wenn einmal aus was immer für einem Grund alle und jede ausdrückliche „interrogatio de voluntate contrahendi“ unterblieben ist und sich nun die Frage erhebt, ob trotzdem ein „exquirere consensum“ in dem „totus modus agendi“ erblickt und eine solche Ehe somit trotzdem als gültig geschlossen angesehen werden kann.

H.

197. Vermeersch, A., S. J., *De metu qui, saltem ex lege positiva, excusat ab obligationibus vitiato consensu susceptis, praecipue de metu ab intrinseco vel extrinseco*: *PeriodMorCanLit* 27 (1928) 138*—144*. — Can. 214 § 1 bestimmt, daß „metus gravis“ bei Empfang der höheren Weihen unter gewissen Voraussetzungen die Verpflichtung zum Breviergebet und Zölibat fernhält. Der Artikel legt dar, daß hierfür nur jener „metus gravis“ in Betracht kommt, der in dem Wehekandidaten durch das verursachende Tun einer „causa libera“ (durch Bitten, Drohungen usw.) wachgerufen oder merklich gesteigert wird; nicht aber ein „metus gravis“, der von einer (innern oder äußern) „causa necessaria“ ausgeht oder nur „occasione actionis“ einer „causa libera“ entsteht. Infolgedessen gibt z. B. die bloße Tatsache, daß jemand bei Verweigerung des Empfangs der Weihen zu dem untersten Lebensstand, dem er entstammt, hätte zurückkehren müssen, oder daß die Eltern eine solche Weigerung äußerst schmerzlich empfunden hätten, keinen Grund und Anhaltspunkt ab, die Verpflichtung zum Breviergebet und Zölibat mit Berufung auf can. 214 anzufechten. — Der Artikel ist geeignet, von voreiliger Übernahme der heiligen Weihen zurückzuhalten und nach Empfang derselben das Aufkommen und Festhalten aussichtsloser Hoffnungen auszuschalten.

H.

198. Coronata, Matthaeus Conte a, O. M. C., *Institutiones Iuris Canonici*. Vol. I. gr. 8° (954 S.) Taurini 1928, Marietti. L 50.— Ein gutes Lehrbuch des Kirchenrechts, das nicht nur Schülern, sondern auch Lehrern und Praktikern gute Dienste leisten wird. Klarheit der Darstellung in Aufbau und Sprache, gute Verarbeitung der neueren kanonistischen Literatur und der Entscheidungen des Heiligen Stuhles, reiche Fülle des behandelten Stoffes sind besondere Vorzüge des Buches. Für tieferes Eindringen in Einzelfragen werden hinreichende Fingerzeige gegeben. Brust.

199. Ojetti, B., S. J., *Commentarium in Codicem Iuris Canonici*. Lib. I: *Normae generales*. gr. 8° (354 S.). Lib. II: *De Personis* (Canones praeliminares 87—107. Romae 1927 et 1929, Apud Aedes Universitatis Gregorianaes). — Ein wirklich vorzüglicher Kommentar zu den Canones 1—107 des CIC. Maßvoll und fein abwägend im Urteil, zeigt der gelehrte Professor der Gregorianischen Universität in diesem elegant geschriebenen Buche eine tiefe Kenntnis des alten und neuen Kirchenrechts, sowie große Vertrautheit mit den Werken der großen alten Kanonisten. Klar zieht er die Verbindungslinien vom Kirchenrecht zum römischen Recht. Das Buch beweist die hervorragende Befähigung des Verfassers, in die Prinzipien des Kirchenrechts einzuführen. B.

200. Hülster, Placidus, O. Cist., *Codicis Iuris Canonici interpretatio authentica 1917—1927, seu collectio responsorum Pontificiae Commissionis ad Codicis Canones authentice interpretandos*. 8° (48 S.) Paderborn 1928, Schönningh. M 1.60 — Die kostbare, durch das neue kirchliche Rechtsbuch gewonnene Rechtssicherheit zu wahren, ist eifrige Sorge der Kirche; daher die Einsetzung der Päpstlichen Kommission für die amtliche Auslegung des Rechtsbuches. Deren Entscheidungen (responsa) zu sammeln, sie zeitlich und nach der Reihenfolge der Canones zu ordnen und so für Wissenschaft und Seelsorge der Rechtseinheit dienstbar zu machen, ist Aufgabe und Erfolg des vorliegenden Büchleins. Keller.

201. Schrems, Karl, *Zweiter Katechetischer Kongreß München 1928*. 8° (512 S.) Donauwörth 1928, L. Auer. M 10.—; geb. M 11.— Nach einem flüchtigen Überblick über die Vorgeschichte des Kongresses als Einleitung werden in zwei Hauptabschnitten geboten: die Referate und Diskussionen der Vollversammlungen; die Referate und Diskussionen der Sektionsversammlungen (Sektion für höhere Lehranstalten, für Berufsschulen, für Hilfsschulen, für Diaspora). Die Referate der Vollversammlungen sind die folgenden: Die katechetische Bewegung; Wertlehre und Religionspädagogik; Wertpädagogischer Religionsunterricht; Das Arbeitsprinzip im katholischen Religionsunterricht; Arbeitsunterricht im katholischen Religionsunterricht an höheren Schulen; Alte und neue Unterrichtsstilistik; Liturgische Bewegung und religiöse Erziehung in der Volksschule; dasselbe an der höheren Schule; Das Firmalter; Verbindung von Biblischer Geschichte und Kathicismus an der Oberstufe; Körperkultur und religiös-sittliche Erziehung; Lexikon bzw. Handbuch für Katechetik; Katechetische Bibliographie. — Es muß grundsätzlich davon Abstand genommen werden, auf Einzelheiten einzugehen; auf ein solches Ansinnen wäre dasselbe zu antworten, was in dem Buche ein Referent einem Diskussionsredner entgegnet: „Man müßte ganze Bücher darüber schreiben und könnte einige Jahre ein Kolleg darüber lesen.“ Das Gesamturteil geht dahin, daß in dem Buch eine Fülle (vielleicht eine Überfülle) von Ideen und Anregungen geboten wird, die sowohl der theoretischen Weiterbildung als auch und vor allem der praktischen Betätigung wertvollste Dienste leisten können. An diesem Gesamturteil ändert auch der Umstand nichts, daß man in dieser und jener Einzelheit glaubt, durchaus anderer Meinung sein zu müssen. Hürth.