

Aufsätze und Bücher

1. Allgemeines. Fundamentaltheologie. Religionsgeschichte.

303. Mönnichs, Th., S. J., Klare Begriffe! Lexikon der gebräuchlicheren Fachausdrücke aus Philosophie und Theologie. Für weitere Kreise zusammengestellt. Zweite, vermehrte und verbesserte Auflage. 8° (189 S.) Berlin und Bonn 1929, Dümmler. Geb. *M* 6.50. — Das Buch will praktischen Zwecken dienen und hat sich allem Anschein nach schon viele Freunde und Benutzer gewonnen. Mit Recht. Es ist erstaunlich reichhaltig, indem es die Gebiete der Philosophie, Dogmatik, Moral umfaßt, dabei auch Stichworte aus der Dogmengeschichte, wie Adoptianer, Apollinaristen, Gomaristen enthält; aus der Sektenlehre, wie Adventisten, Heilsarmee; aus der Soziologie, wie Arbeitsvertrag, Arbeitstarifvertrag. Die Fassung ist kurz und durchweg treffend. Vielfach ist der lateinische Ausdruck beigefügt. In der 2. Auflage ist, so viel ich sehe, der Text unverändert geblieben; jedoch ist ein Verzeichnis lateinischer Ausdrücke neu hinzugekommen, wodurch sich die Zahl der Stichworte noch vermehrt, indem man z. B. jetzt auch mit Hilfe dieser Brücke „acedia“ finden kann. Verweise auf das Vorkommen der Ausdrücke im Schrifttum wollte der Verfasser seinem Zweck entsprechend nicht beifügen. Der Druck ist etwas klein. Ohne Zweifel haben wir in diesem Lexikon die Früchte jahrelanger oder jahrzehntelanger Arbeit vor uns. Möge es vielen Nutzen stiften.
Deneffe.

304. Gatterer, Michael, S. J., Das Religionsbuch der Kirche (Catechismus Romanus). In deutscher Übersetzung herausgegeben. Erster Teil. Einleitung und vom Glaubensbekenntnis. Übersetzt von Anton Koch S. J. 8° (199 S.) Innsbruck 1929, Rauch. *M* 2.— Bei vorliegendem Religionsbuche handelt es sich um den „Catechismus ex decreto Concilii Tridentini ad parochos Pii V Pont. Max. iussu editus“, wie sein ursprünglicher Titel lautet. Als Vorlage für die gewandte Übersetzung diente die bei Tauchnitz, Leipzig, erschienene Ausgabe, die genau den Text des in Rom 1566 erstmals gedruckten Originals wiedergibt. Die vom Herausgeber gebotenen Vorbemerkungen über Entstehungsgeschichte und weitere Schicksale des Werkes, meist im Anschluß an Pastors Papstgeschichte (Band 7) und v. Skibniewskis Geschichte des römischen Katechismus, Rom-Regensburg 1903, über seinen Inhalt, seine Stoffgestaltung und seinen Gebrauch sind zwar kurz, doch aufschlußreich und zuverlässig. Die von Andreas Fabricius († 1581) übernommene Numerierung sowie die vom Herausgeber beigegebenen scharfgefaßten Randstichworte sind ebensovieler gebrauchstechnische Erleichterungen.
Gummersbach.

305. Adam, K., Christus und der Geist des Abendlandes. Bücherei des katholischen Gedankens. Bd. I. Herausgeg. vom Kath. Akademiker-Verband. 8° (60 S.) München 1929, Kösel-Pustet. *M* 1.50. — Ein begeisterter und begeisternder Mahnruf an das Abendland, sich dessen wieder bewußt zu werden, was es einst mit Christus war. Wie hat das Abendland, das dem Erlöser alles verdankte, an ihm gehandelt! „Seitdem die Philosophie das ‚lumen fidei‘ ausgelöscht hatte, war es ihr trauriges Schicksal geworden, auch das ‚lumen rationis‘ in seiner transzendentalen Leuchtkraft zu schwächen. In einem Großteil der abendländischen Geistigkeit tötete sie dadurch die Fähigkeit zur Erfassung des Übersinnlichen. Man verlernte das Sehen des Transzendenten. Indem die Leben-Jesu-Theologie sich dieser künstlich geblendeten Philosophie in weitestem Maße ergab, . . . wurde

Christus unter ihren Händen nicht bloß seiner Gottheit entäußert, sondern auch seiner Menschheit nach völlig relativiert und säkularisiert. . . . Entblößt steht Christus der Herr an der Geißelsäule!“ (41). — Aber Spengler hat dennoch nicht notwendig recht mit seiner Lehre vom Untergang des Abendlandes: „Nicht blinde Naturkräfte allein bauen unsere Zukunft. Gott sitzt in seinem Regiment auch heute noch. Und noch immer hat der menschliche Wille die Fähigkeit, dem Lockruf Gottes zu folgen“ (44). Aber nur in wahrer *μετάνοια*! — Der Pelagianismus ist wohl kaum auf „germanisch-abendländischem“ Boden entstanden. Das Morgenland hat gerade durch die Einführung der Devotionsbeichte als Mittel der Aszese gezeigt, daß es die „Gabe“ auch als „Aufgabe“ erfaßte. Auch im Molinismus wird nicht „dem menschlichen Willen beim Zusammenspiel von Gnade und Freiheit die Führung zuerkannt“ (23). Führer ist auch hier Gott und Gott allein. Aber das sind nur einige Anregungen für die hoffentlich bald notwendige zweite Auflage dieser Schrift, die einen ausgezeichneten Anfang der neuen Schriftenreihe des Akademikerverbandes darstellt. Weisweiler.

306. Steffes, J. P., *Katholizismus und Wissenschaft*. Im Rahmen einer allgemeinen religionsgeschichtlichen und religionsphilosophischen Betrachtung. 8^o (96 S.) Herausgegeben von der Akademischen Bonifatius-Einigung. Druck der Bonifacius-Druckerei in Paderborn o. J. M 2.— Mit bewußtem Verzicht auf nähere Quellenangabe und in aphoristisch-grundsätzlichen Überlegungen (8) bietet der Verfasser beachtenswerte Gedanken über das Verhältnis zwischen Wissenschaft und Religion im allgemeinen und zwischen Wissenschaft und Katholizismus im besondern. In letzterer Beziehung führt er aus, daß der Katholizismus keine Scheu vor der Wissenschaft hat, sondern im Gegenteil die Pflege der Wissenschaft als Pflicht empfindet und daß er weit über den Bereich seiner Anhänger hinaus einen wohlthätigen Einfluß auf das Geistesleben übt. „Der Katholizismus rettet und sichert die menschliche Vernunft“ (70). — Es ist mir nicht recht verständlich, warum der Verfasser nicht die klaren Äußerungen des Vatikanischen Konzils über das Verhältnis von Glauben und Wissenschaft herangezogen hat. Einer Erklärung bedürfte der Satz: „Die Religion gehört . . . einer irrationalen bzw. suprarationalen Sphäre an“ (9). Das „irrational“ wird (67) erklärt als jeder „ratio“ unzugänglich. Der religiöse Akt ist als Willensakt freilich kein Erkenntnisakt, aber er ist ein erkennbarer Akt und setzt Erkenntnis, namentlich Gotteserkenntnis, voraus. Überhaupt gilt: „omne ens est verum et cognoscibile.“ Oder wollte der Verfasser nur im Sinne einer besondern Religionsphilosophie reden? Der Islam wird unter die Kategorie der Offenbarungsreligionen gefaßt; allerdings wird nachher einigermaßen verbessernd gesagt, der Koran enthalte „nach dem Glauben seiner Bekenner“ die großen Offenbarungen (29). Wenn gesagt wird, die Wissenschaft hafte am Diesseitigen (9), so gilt das doch nicht von der echten Philosophie. Bisweilen hat man den Eindruck, als setze der Verfasser Übernatur und übersinnliche Welt gleich (67). Deneffe.

307. Püntener, G., *Der Zweifel als wissenschaftliche Methode in der Theologie, insbesondere in der Apologetik: DivThom(Fr) 7 (1929) 77 bis 105.* — Auf den gerade in neuerer Zeit so oft gegen den Katholizismus erhobenen Einwand, er erkläre jeden Zweifel und somit jede ernste wissenschaftliche Begründung des Glaubens für unerlaubt, wird gewöhnlich geantwortet mit Hinweis auf die Unterscheidung zwischen wirklichem Zweifel, der durch den Glauben ausgeschlossen sei, und fiktivem oder negativem Zweifel, dem methodischer Wert zukomme. Mit dieser Antwort gibt sich jedoch der Kritizismus nicht zufrieden, und, zum Teil wenigstens, mit Recht. Soll der fiktive Zweifel methodischen Wert besitzen, so hat er ihn nur, insofern er Zweifel ist, nicht aber, insofern er fiktiv ist. Nun kann methodischer Wert dem Zweifel nicht zukommen, insofern er Urteilsenthal-

tung oder das Streben, alles a priori in Frage zu stellen, bedeutet; so müßte er ja mit der Leugnung der Erkenntnismöglichkeit überhaupt enden. Doch derselbe Grund spricht gegen den sog. methodischen Zweifel, der nur fiktiv oder hypothetisch sein soll; „denn gerade die übermäßige Betonung . . . des Als-ob-Charakters weist darauf hin, daß man ihn auch nur rein negativ als Urteilsenthaltung wertet: methodisch zweifle derjenige, der bei einer von vornherein schon feststehenden Überzeugung so verfähre, als wäre er noch unentschieden. Konsequent angewandt, führt auch dieser Zweifel zur Negation jeder Wahrheitserkenntnis, nur mit dem Unterschiede, daß diese fiktiv ist“ (105). In diesem fiktiven, negativen Sinne ist also auch der methodische Zweifel abzulehnen. Methodischen, d. h. die wissenschaftliche Wahrheitserkenntnis fördernden Wert kann der Zweifel nur haben, indem er positiv aufgefaßt wird als eine ernste Würdigung, eine allseitige Berücksichtigung alles dessen, was über ein Problem gesagt werden kann, so widersprechend es vielleicht auch sein mag. Die Lösung der Kontradiktion muß in erster Linie in einer höheren Synthese, und erst in zweiter Linie in der völligen Aufgabe eines der beiden Kontradiktorien gesucht werden. Diese Auffassung und Anwendung des methodischen Zweifels entspricht ganz den Richtlinien des Vaticanum. — Kein Apologet wird bestreiten, daß bei der wissenschaftlichen Begründung des Glaubens eine ernste und allseitige Würdigung der Schwierigkeiten geboten sei. Aber eine Lösung ist wohl damit noch nicht gegeben, daß man diese Würdigung einfachhin positiven, methodischen Zweifel nennt. Der Zweifel ist doch, nach dem allgemeinen Sprachgebrauch, wesentlich „haesitatio mentis“, also Urteilsenthaltung. In diesem Sinne kann der methodische Zweifel, im Gegensatz zum wirklichen, eben nur ein fiktiver sein, und bloß in diesem Sinne wird er von vielen Theologen negativer Zweifel genannt. Der zweifelstüchtige Kritizismus wird sich wohl auch mit der von P. vorgeschlagenen Erklärung nicht zufrieden geben. Aufgabe des Apologeten bleibt es, zu zeigen, daß die vor der wissenschaftlichen Begründung des Glaubens schon bestehende Gewißheit jeden wirklichen, positiven Zweifel mit Recht ausschließt.

Grausem.

308. Bliguet, M. J., O. P., L'apologétique „traditionnelle“; RevScPhTh 18 (1929) 243—262. — Das Vatikanische Konzil hat im 3. Kapitel der Constitutio de fide catholica (Denzinger 1793 f.) als endgültige Grundlage jeder traditionellen, mithin katholischen Apologetik das „factum Ecclesiae“ hervorgehoben. Die definitive Fassung des Textes ist, wie bekannt, hauptsächlich der Mitarbeit des Kardinals Dechamps zu verdanken, der in seinen Werken längst die vom Konzil angegebene Beweisführung eingehend dargelegt hatte. Eine der Hauptquellen des Kardinals war allem Anschein nach Lacordaire, dessen Apologetik im Jahre 1855, als Dechamps die „Entretiens“ verfaßte, allgemein bekannt war (vgl. auch Dechamps, La question religieuse, und die „Conférences de Nancy“, die Lacordaire 1847 in Lüttich predigte, wo damals Dechamps Rektor des Redemptoristenklosters war). Nun ist aber die apologetische Methode Lacordaires in ihrer endgültigen Form sichtlich abhängig von Savonarolas „Triumphus Crucis“ (1497). — Die tatsächliche Abhängigkeit Dechamps-Lacordaire-Savonarola bedarf nach der etwas flüchtigen und oberflächlichen Beweisführung B.s noch einer gründlichen Nachprüfung. Wenn B. behauptet, die einzig traditionelle und somit katholische Apologetik sei der direkte Beweis aus dem „factum Ecclesiae“, dagegen sei die sog. „klassische“ Methode (Gott, Offenbarung, Christus, Kirche) als nicht traditionell und apologetisch unzureichend in die Rumpelkammer zu verweisen, so geht diese Exklusivität weit hinaus über den Zweck und den Text des Vaticanum (s. z. B. Denz. 1790; vgl. die 1840 von Bautain unterzeichneten Sätze, Denz. 1622 ff.). Auch bringt B. für die öfters von ihm wiederholte Behauptung der Unzulänglichkeit der „klassischen“ Apologetik, die übrigens die direkte Beweis-

führung aus dem „factum Ecclesiae“ keineswegs ausschließt, keinen Beweis.
Gr.

309. Broch, P., La preparación moral para la fe: CiencTom 39 (1929 I) 188—206; 40 (1929 II) 23—41. — Der letzte Grund des Unglaubens ist nicht in der objektiven Ordnung zu suchen, denn hier lassen die Glaubwürdigkeitsmomente des katholischen Glaubens nichts zu wünschen übrig. Erst die Betrachtung der subjektiven Stellungnahme gibt uns den Schlüssel, um zur Erklärung des Unglaubens vorzudringen. Diese Stellungnahme hat ihre sittlich-moralische, intellektuelle und übernatürliche Seite. B. betrachtet nur die sittliche, und zwar zuerst nach den hindernden, dann nach den fördernden Umständen, um endlich einige Schwierigkeiten zu beantworten. Die Hindernisse sprießen wie von selbst aus dem Einfluß hervor, den das Gefühlsleben auf den Verstand ausübt. Das trifft für alle Wahrheitsordnungen, vorab für die religiös-sittliche, zu und ist unzweideutig erkennbar, wo die Hoffart, die Habsucht und die Unzucht in Betracht kommen. Damit ist nicht gesagt, daß bei allen Ungläubigen diese Hindernisse gleichermaßen aufzudecken sind; sie kommen viel häufiger und stärker bei denen vor, die „in mala fide“ sind, als bei den Nachlässigen und Feigen (39). — Als günstige Dispositionen werden umgekehrt diejenigen zu bezeichnen sein, die moralische Gerechtigkeit fördern und somit den Sinn für das Rechte und Wahre wecken und bekräftigen, wie z. B. die Ordnung und Maßhaltung des Willens und der Liebe im allgemeinen, und besonders die Demut, die Gewissensreinheit und die Loslösung von den irdischen Gütern. Vor allem aber ist das Gebet das gewöhnliche Mittel, der Seele die Ströme des göttlichen Lichtes zu erschließen.
Esteller.

310. Storr, Rupert, Die Frömmigkeit im Alten Testamente. gr. 8^o (295 S.) M.-Gladbach 1928, Volksvereinsverlag. M 6.50. — Protestantischerseits klagt man heute viel über die „Not des Alten Testaments“. Man meint damit eigentlich die Not seiner Verteidiger, d. h. die Not der bibelkritischen Prediger, die vor ihren bibelgläubigen Gemeinden den Gotteswortcharakter des Alten Testaments noch rechtfertigen möchten. Man kämpft in der Defensive, wie um schon halb verlorene Posten, mit dem Zweifel in der eigenen Seele. Katholischerseits dankt man es dem Dogma der Inspiration, daß man sich den frohen Mut einer uneinnehmbar gesicherten Stellung bewahrt. Hier geht es durchaus nicht bloß um die Verteidigung eines von allen Seiten her angegriffenen alten Besitzstandes, sondern es gilt, jeden neuen Fortschritt der Einleitungswissenschaft und der Auslegungskunst dem tieferen Verständnis des Alten Testaments dienstbar zu machen. Daraus erstehen Werke wie das vorliegende, mit außerordentlich reichem positiven Gehalt. Nach einer kurzen Einführung über das Wesen der Frömmigkeit und über die Quellen, aus denen sich ihre alttestamentliche Eigenart bestimmen läßt, schildert St. zunächst ihre geschichtliche Entfaltung in vier Abschnitten: Altisrael, Prophetenzeit, Exil, Nachexilische Zeit. Auf dieser sorgfältigen Beschreibung der Erscheinungsformen alttestamentlicher Frömmigkeit gründet sich die darauf folgende Darstellung ihres innern Aufbaus. Als Hauptgrundlagen werden erwiesen: der Gottesgedanke und der Reichgottesgedanke. Der Schlußteil des Buches bietet eine religiös-sittliche Wertung des israelitischen Frömmigkeitsideales.
Rembold.

311. Machens, Josef, Die katholische Kirche und das Alte Testament. (40 S.) Hildesheim, Borgmeyer o. J. M 1.— Das Büchlein, ursprünglich eine Rede, die der Verfasser auf Veranlassung des Zentralvereins deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens in einer öffentlichen Vortragsreihe, in der ein protestantischer, katholischer und jüdischer Theologe die Stellung ihrer Religionsgemeinschaften zum Alten Testament nacheinander entwickelten, im Jahre 1927 in Hannover gehalten hat, legt in klarer, volkstümlicher und eindrucksvoller Form den Standpunkt der katholischen

Kirche dar, ihn sowohl dem Unglauben wie auch dem Irrglauben gegenüber scharf umgrenzend.
Wiesmann.

312. Noth, Martin, Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, herausgeg. von R. Kittel. Dritte Folge, Heft 10). 8° (XX u. 260 S.) Stuttgart 1928, Kohlhammer. M 12.— In den umfangreichen Prolegomena behandelt der Verfasser die für sein Thema in Betracht kommenden Quellen, die grammatische Struktur (Wortnamen, Satznamen, Kurznamen) der semitischen Eigennamen, die Schichten der semitischen Namengebung und die israelitische Namengebung. In den beiden Hauptteilen bespricht er dann die theophoren und nicht theophoren Elemente der israelitischen Namen. In einem kurzen Anhang streift er noch die profanen Namen, um dann zum Schluß die Personennamen unter steter Verweisung auf die vorhergehende Abhandlung in alphabetischer Folge zusammenzustellen. In dem Buch steckt ein gutes Stück Arbeit mit einem reichen Ertrag. Die systematische Behandlung einerseits und die beständige Berücksichtigung der gemeinsemitischen Namengebung anderseits ermöglichen es, manche irrige Auffassungen zurückzuweisen und viele bis jetzt herrschende Unklarheiten zu beseitigen. Als ein allgemeines Ergebnis zeigt die Untersuchung einmal Israels Zusammenhang mit der semitischen Umwelt, dann aber auch seine charakteristische Sonderstellung. Die Monographie kommt einem lang empfundenen Bedürfnis der Wissenschaft entgegen.
W.

313. Yahuda, A. S., Die Sprache des Pentateuch in ihren Beziehungen zum Ägyptischen. Mit einer hieroglyphischen Beilage. Erstes Buch. 4° (XXXII, 302 u. 16 autogr. S.) Berlin und Leipzig 1929, De Gruyter. M 22.— Mancher Ägyptologe und Alttestamentler wird dieses Werk mit einem gewissen Mißtrauen in die Hand nehmen. Wohl ist ihm in der Josephsgeschichte die ägyptisch gehaltene Zeichnung der Umwelt nicht entgangen, wohl sind ihm im Pentateuch und auch in späteren Büchern so manche Anschauungen, Bezeichnungen und Ausdrucksweisen aufgestoßen, die ihn an das Ägyptische erinnerten, aber wenn jemand es unternimmt, in einer umfangreichen Schrift planmäßig die Beziehungen des Pentateuchs zum Ägyptischen darzulegen, so mögen ihm doch starke Bedenken aufsteigen. Diese werden jedoch bald verschwinden, wenn er sich in die Lesung des vorliegenden Buches vertieft. Da wird er staunen über die Fülle von Übereinstimmungen zwischen den beiden Sprachen, die bisher fast unbeachtet geblieben sind. In jahrzehntlanger Arbeit hat hier ein Gelehrter von umfassendem Wissen den einschlägigen Stoff mit wahren Bienenfleiß zusammengetragen, sorgfältig verarbeitet und in ansprechender Form dargelegt. Vornehmlich werden zwar, wie der Titel andeutet, sprachliche, daneben aber auch viele sachliche Parallelen geboten. Nebensächliches ist in die zahlreichen Anmerkungen verwiesen; dadurch ist der Text von unnötigem Ballast befreit worden und ermöglicht so ein bequemes Eindringen in den noch immer umfangreichen und vielgestaltigen Stoff. Auch die durchgehends klare und übersichtliche Darstellung erleichtert die Lesung und das Studium. Der katholische Exeget wird verschiedene Auffassungen als rationalistisch abweisen müssen; aber meistens braucht er bloß zwischen den Tatsachen einerseits und ihrer Auffassung und Darstellung anderseits zu unterscheiden, dann werden sich auch für ihn die neu gewonnenen Erkenntnisse der Mehrzahl nach als brauchbar erweisen. Die Fachkritik, die ohne Zweifel bald einsetzt, wird hie und da wohl einige Berichtigungen bringen; auch ist ein abschließendes Urteil erst möglich, wenn die Fortsetzung dieses auf mehrere Bände berechneten Werkes vorliegt; aber soviel läßt sich heute schon sagen: Das Buch gibt neue Rätsel auf, wenn es auch viele löst, zwingt zu erneuter Behandlung mancher Fragen, die

für gewisse Kreise schon erledigt waren, wird zu Forschungen in verschiedenen Richtungen anregen, ohne Zweifel zahlreiche Federn in Bewegung setzen und vielleicht eine völlige Umwälzung in der Pentateuchfrage herbeiführen. Jedenfalls wird sich mancher Forscher veranlaßt sehen, seine bisherigen Ansichten einer gründlichen Prüfung zu unterziehen und wohl in rückwärtslerischem Sinn umzumodeln. Uns Katholiken können die bisherigen und voraussichtlich auch wohl die künftigen Ergebnisse dieser Forschung nur willkommen sein. W.

314. Schwendinger, Fidelis, O. F. M., *De vaticiniis messianicis Pentateuchi apud Nicolaum de Lyra* O. F. M.: Anton 4 (1929) 3—44 129 bis 166. — Die von protestantischer Seite nicht immer richtig eingeschätzte Methode des durch seine berühmten Postillen (zu sämtlichen biblischen Schriften) im späteren Mittelalter so einflußreichen Exegeten wird vorerst gründlich dargelegt. Durchaus nicht im Gegensatz zur scholastischen Exegese, wohl aber gegenüber der Neigung mancher Kirchenväter zum übermäßigen Allegorisieren betont Lyranus die Notwendigkeit, zunächst einen grundlegenden Wortsinn mit den nüchternen Mitteln der philologischen Forschung festzustellen. Dazu hat er sich nach seinem großen Vorbild, dem hl. Hieronymus, dessen einseitig engen Standpunkt er übrigens auch in der Kanonfrage teilt, in der hebräischen Sprache über das dürftige Mittelmaß seiner Zeit ziemlich hoch sich erhebende Kenntnisse angeeignet. Diese befähigten ihn dann auch, die rabbinischen Auslegungskünste zu Rate zu ziehen; allerdings, wie er öfter klagt, mit gar zu geringem Ertrag. Nebenbei geschah das in polemischer Absicht, zumal da er das Vorurteil einzelner Väter teilte, daß die Juden unbequeme messianische Texte gefälscht hätten. Die einschlägigen Texterklärungen des Pentateuch werden dann nach der Reihe vorgeführt und jedesmal nach dem Maßstab unserer heutigen Einsicht kritisch bewertet. Neben den allgemein anerkannten Weissagungen werden dabei auch mehrere Stellen behandelt, bei deren Auslegung Lyranus einen vorbedeutenden Sinn aus der späteren christlichen Erfüllung mehr künstlich hineingelesen hat. Abschließend stellt die fleißige Arbeit das inhaltliche Ergebnis und die formal-hermeneutischen Grundsätze noch einmal kurz zusammen. Bezüglich des ersteren erweist sich das Urteil von Labrosse als richtig: „Nicolas est polémiste avant tout. Convaincre les Juifs, voilà sa constante préoccupation, le but conscient et défini de toute son œuvre.“ Bezüglich des letzteren darf man Reithmayr zustimmen: Nikolaus von Lyra ist „der tüchtigste Exeget des späteren Mittelalters“. Rembold.

315. Elliger, Karl, *Die Einheit des Tritojesaja (Jesaja 56—66)*. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament. Herausgegeben von Rudolf Kittel III 9) 8° (126 S.) Stuttgart 1928, W. Kohlhammer. M 6.— Nach einer eingehenden literarischen Analyse der Kap. 56—66, die schon einige Anhaltspunkte für ihren einheitlichen Ursprung ergibt (Kap. 1), kommt der Verfasser durch eine Untersuchung des Stils (Kap. 2) und des zeitgeschichtlichen Hintergrundes (Kap. 3) zu dem Ergebnis, daß die in Frage stehenden Stücke ein einheitliches Bild ergeben und sich recht gut aus der Schaffenszeit eines Mannes begreifen lassen. Sie sind höchstwahrscheinlich in nachexilischer Zeit, im letzten Viertel des 6. Jahrhunderts, verfaßt, und zwar von einem Schüler Deuterocesajas, der, kein großer, aber doch ein achtenswerter Dichter, sich stilistisch allmählich von seinem Meister losrang. — Der Einheitlichkeit stimmen wir zu, können aber der Zeitansetzung nicht beipflichten. Wiesmann.

316. Volz, Paul, *Der Prophet Jeremia*, übersetzt und erklärt. 2. Aufl. 8° (LII u. 450 S.) Leipzig 1928, A. Deichert. M 25.—; geb. M 28.— Daß dieses Buch, 1922 zum ersten Male erschienen, schon eine 2. Auflage erlebt, ist einerseits eine gute Empfehlung, andererseits auch eine leicht er-

klärliche Erscheinung; denn es weist alle Vorzüge, die E. Sellins „Kommentar zum A. T.“ auszeichnen, in besonders hohem Grade auf. Obwohl durchaus wissenschaftlich gehalten, beobachtet es in Philologie und Kritik doch ein lobenswertes Maß, so daß es nicht bloß Fachmännern, sondern auch weiteren exegetisch interessierten Kreisen dienen kann. Dabei werden Übersetzung, textkritische Bemerkungen und Erläuterungen in einer ansprechenden, leicht übersichtlichen Form geboten. Die Erklärung gewinnt den Freund der heiligen Schriften nicht nur durch ihre im ganzen recht besonnene Auffassung, sondern auch durch ihre kraftvolle und frische Darstellung und ihren ehrerbietigen Ton. Im großen und ganzen erscheint das Buch unverändert; die inzwischen erschienene Literatur ist herangezogen, manche Einzelheiten sind schärfer gefaßt und verbessert worden, aber die Auffassungen sind durchgehends die gleichen geblieben, so z. B. auch über die späteren Zusätze. Eine umfangreiche und glänzend geschriebene Einleitung unterrichtet über die Zeitverhältnisse sowie über das Leben, die Person und das Werk des Propheten. Ich fürchte aber, daß durch die ganz moderne Auffassung und Darstellung einzelne Züge in das Bild der damaligen Zeit getragen worden sind, die den doch viel einfacheren Verhältnissen nicht ganz entsprechen. Daß die Darlegungen religiöser Art mitunter von dem protestantischen Standpunkt des Verfassers abhängig sind, ist selbstverständlich. Auch vermögen wir nicht allen Werturteilen über den Redner, Dichter und Schriftsteller beizupflichten; die Begeisterung für seinen Helden scheint bei dem Verfasser die ruhige Abwägung doch in etwa beeinflußt zu haben. Da aber das Buch das seelische Erleben, das Ringen und Leiden des Jeremias in den Mittelpunkt der Erklärung stellt, ist es höchst geeignet, reges Interesse für diese große Prophetengestalt zu wecken.

W.

317. Murillo, L., *El problema sinóptico: EstudEcl 7 (1928) 42—59 432—449; 8 (1929) 173—192.* — Nach eingehender Prüfung der historischen Dokumente, die die Entstehung der Evangelien bezeugen, glaubt M. feststellen zu müssen, daß die Redaktion der drei Synoptiker von jedem schriftlichen Niederschlag, der ihr etwa vorangegangen wäre, literarisch ganz unabhängig sei. Es bleibt nach M. immer noch die vernünftigste Erklärung, die mündliche Überlieferung als ausschließliche Quelle anzunehmen.

Esteller.

318. Dieckmann, H., *De essentia inspirationis, quid Concilium Vaticanum docuerit: Greg 10 (1929) 72—84.* — Diese sorgfältige Untersuchung, die letzte Arbeit des unermüden Fundamentaltheologen, möchte den Lehrgehalt der Vatikanischen Entscheidung bezüglich des Wesens der Inspiration möglichst ausschöpfen, mit dem besondern Zweck, über die von den neueren Theologen verschieden beantwortete Frage Klarheit zu gewinnen, welche Zensur der Ansicht zukomme, die die historische Inspiration in die „*approbatio Dei subsequens*“ verlegt. Die Geschichte des einschlägigen Teiles des Cap. 2 der Const. dogm. de fide cath. wird durch alle vorbereitenden Stadien hindurch verfolgt. Rückschauend werden alle Urkunden, die irgendwie als Niederschlag der Verhandlungen aufbewahrt sind, nach ihrem Wert als dogmatische Quelle sorgfältig abgewogen. — Der positive Ertrag, den die Quellen zur Frage nach dem Wesen der Inspiration beisteuern, läßt sich dahin zusammenfassen: Die Inspiration erscheint als ein „*influxus Dei positivus*“ (*litterarius*; sie ist eine „*relatio originis, auctoritatis litterariae seu scriptionis divinae*“ [82]), folglich auch „*internus*“ (*actori inspirato et libro inspirato*). Daß die von Bischof Gasser in seiner *relatio* vom 28. März gebrauchte Wendung „*character internus inspirationis*“ es nahelegt, sie als einen *influxus internus* zu bezeichnen, wird man zugeben. Die charismatische Natur (und damit die Unmittelbarkeit) des inspiratorischen Einflusses findet D. überall vorausgesetzt. Nach ihrer nega-

tiven Seite betrachtet, stellt die Definition die formelle Verurteilung zweier Fassungen des Inspirationsbegriffes dar, nämlich derer, die sich mit der „*approbatio subsequens Ecclesiae*“ bzw. mit der objektiven Irrtumslosigkeit des Inhalts zufriedener geben. Obwohl das Konzil die von Lessius aufgeworfene Frage der innern Möglichkeit einer Verwirklichung des Inspirationsbegriffes durch „*approbatio Dei subsequens*“ ausdrücklich auf sich beruhen lassen wollte, hat es doch die Frage der Tatsächlichkeit einer solchen Inspiration negativ entschieden durch die positive Aufstellung seines andersartigen Inspirationsbegriffes. D. glaubt, daß sich die Ungeschichtlichkeit des von Lessius hypothetisch erörterten und von andern dann als geschichtlich-tatsächlich verteidigten Inspirationsbegriffes mit so unmittelbarer Konsequenz aus der Definition ergebe, daß die von Vosté für letztere Meinung vorgeschlagene Zensur „*haeretica*“ sachlich berechtigt und nur wegen der in Can. 1223, 3 des CIC befohlenen Maßhaltung nicht ratsam sei. Primm.

319. Jugie, M., *De beati Petri apostoli Romanique Pontificis primatu a theologis Byzantinis etiam post schisma consummatum asserto necnon in libris liturgicis ecclesiae Byzantinae aperte consignato*: Angel 6 (1929) 47—66. — Erwünschte Sammlung zum großen Teil wörtlich mitgeteilter Stellen byzantinischer Theologen über den Primat des hl. Petrus, des römischen Bischofs, und liturgischer Bücher der griechisch-russischen Kirche über dieselben beiden Punkte. Der Verfasser schöpft zum Teil aus von ihm selbst erstmalig ediertem Material (vgl. Georgios Scholarios [60]) und setzt sich auch mit der Bestreitung des Zeugniswertes der liturgischen Texte zu Gunsten der Primates der Päpste, die sich in der neueren polemischen Literatur der Russen (A. Lebedev) findet, auseinander (63). Pr.

320. Charles, P., S. J., *Vicarius Christi*: *NouvRevTh* 56 (1929) 443 bis 459. — Dieser erste Artikel des dem Heiligen Vater gewidmeten Juniheftes der *NouvRevTh* behandelt die Stellung und den Sinn des Papsttums im religiösen Leben des Katholiken. Für den Protestant, auch den weitherzigsten, bleibt die freudige Unterwerfung des Katholiken dem Papste gegenüber ein Rätsel; sie mutet ihn an wie unwürdiger Servilismus: er sieht eben im Papsttum nur die juristische Obrigkeit. Infolge der Kontroverse mit den Reformatoren hat auch die katholische Apologetik bis heute zu ausschließlich die juristische Notwendigkeit des päpstlichen Primates für die Einheit der Verwaltung und Lehre betont. Um seine Bedeutung für das religiöse Leben des Katholiken ganz zu werten und verständlich zu machen, muß das Papsttum mehr vom dogmatischen Gesichtspunkte aus aufgefaßt und dargestellt werden als eine Gabe der Liebe des Heilandes. Während seines Erdenwandels hat Jesus aus greifbarer Nähe zu den Menschen geredet. Die Jahrhunderte haben seine Liebe zu uns nicht vermindert. Auch heute noch muß der unsichtbare Christus sichtbar unter uns leben und sein Gebot und seine Lehre kundtun, nicht nur, wie der Protestantismus es behauptet, durch die toten Zeilen eines Buches, sondern durch die lebende Stimme eines sichtbaren Stellvertreters, des Vicarius Christi. — Sowohl die systematische wie die praktische Apologetik kann aus den schönen und tiefen Ausführungen reichste Anregung schöpfen. Grausem.

321. Der hl. Johannes von Nepomuk. I. Frind, Anton L., *Denkschrift zur Feier des dritten fünfzigjährigen Jubiläums (1879) seiner Heiligsprechung*. — II. Frind, Wenzel A., *Ergänzung und kritischer Anhang aus Anlaß der zweihundertjährigen Feier seiner Heiligsprechung*. 8° (212 S.) Warnsdorf 1929, Opitz. K 21. — Die vor 50 Jahren erschienene Denkschrift des damaligen Prager Domkapitulars, späteren Leitmeritzer Bischofs A. L. Frind hat diese Neuausgabe wohl verdient. Der Herausgeber, der Prager Weihbischof und Dompropst W. A. Frind, ein Vetter des verstorbenen Verfassers, hat die Schrift um einen S. 117 beginnenden kritischen

Anhang bereichert, dessen Inhalt freilich auch schon früher, nämlich im Katholik 1883, größtenteils veröffentlicht war. Neu und wichtig ist vor allem der hier mitgeteilte Entscheid der Ritenkongregation vom 9. April 1883, man solle weder 1883 noch 1893 ein Jubiläum des Todes feiern, sondern statt dessen die Jubeljahre der Heiligsprechung festlich begehen; man könne aber die Dokumente des Kanonisationsprozesses mit den neu gefundenen auf eine Person vereinigen, „ohne damit die Ehrerbietung gegen den Heiligen Stuhl und seine Autorität zu verletzen“ (193); d. h. man darf ruhig annehmen, die Heiligsprechungsbulle gebe irrümlich den 16. Mai 1383 als Tag des Martyriums an und der kanonisierte Heilige sei kein anderer als der am 20. März 1393 ertränkte Generalvikar. Eingehend werden schon in der Denkschrift (62 ff.) die Gründe zusammengestellt, weshalb trotz des Schweigens der älteren Quellen der Generalvikar ein Martyrer des Beichtgeheimnisses gewesen sein kann, mag es sich nun um die 1393 lebende zweite Gemahlin Wenzels, Sophia, gehandelt haben (der Name Johanna tritt erst auf, als bereits 1383 als Todesjahr angenommen wurde!) oder aber um die in den späteren Quellen stets genannte Johanna. War diese auch schon 1386 gestorben, so ist doch leicht anzunehmen, daß der König 1393 den Inhalt ihrer Beichten dazu mißbrauchen wollte, um einen seiner damaligen adligen Bedränger zu vernichten (69 f.). — Im wesentlichen gleicher Ansicht wie die beiden hochwürdigsten Herren Verfasser ist J. Weißkopf, über dessen Arbeit in der Linzer ThPrQschr 1926 früher (Schol 2 [1927] 285) vom verstorbenen P. Dieckmann berichtet wurde.

Lange.

322. Pastor, L. v., Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters. XIII. Bd., 2. Abt. Urban VIII. (1621—1644) 2. Teil. gr. 8° (XXXVI u. S. 585—1058) Freiburg i. Br. 1929, Herder. M 14. — Für den Theologen sind bemerkenswert die Darstellungen des zweiten Galilei-Prozesses (616—630) und des Jansenismus (630—699). — Der erste Galilei-Prozess unter Paul V. ist Bd. XII (203—214) behandelt. Wie dort, so versteht der verewigte Geschichtsschreiber der Päpste auch hier wieder, in verhältnismäßiger Kürze ein klares, anschauliches Bild der Ereignisse unter Berücksichtigung aller wichtigeren neuen Forschungsergebnisse zu zeichnen. Mit der spannenden Darstellung verbindet sich feinsinnige, gerecht abwägende Beurteilung. Namentlich treten die fortgesetzten Unklugheiten Galileis und die durchweg sehr rücksichtsvolle Behandlung, die ihm zuteil wurde, deutlich hervor. Die auffällige Strenge, mit der zuletzt verfahren wurde, findet nach P. ihre Erklärung wohl darin, daß man glaubte, mit aller Entschiedenheit dem Bestreben von Laien entgegenzutreten zu müssen, die sich um die Erklärungen der kirchlichen Organe nicht kümmerten und nach protestantischem Vorbild die Heilige Schrift nach eigenem Gutdünken auslegten. Freilich wurde dabei von Vertretern der Kirche und im Namen der Religion ein bedauerlicher Mißgriff begangen (629). Doch der Irrtum diene auf Jahrhunderte hinaus zur Warnung; ein zweiter Galilei-Fall ist nicht vorgekommen (630). Vgl. zu Pastors Galilei-Darstellung Ad. Müller S. J. in PastBon 40 (1929) 295—305. — Verhältnismäßig sehr eingehend wird die Geschichte des Jansenismus unter dem Pontifikate Urbans VIII. dargestellt: der religiöse Aufschwung in Frankreich (630 ff.), die Anfänge des Jansenius und des St.-Cyran (633 ff.), die Familie Arnauld und Port-Royal (640 ff.), der wesentliche Inhalt des „Augustinus“ (652 ff.; hier wird eine klare Orientierung über die einschlägigen theologischen Fragen geboten und die wirkliche Lehre Augustins — vielleicht etwas zu einseitig — im Anschluß an Portalié dargestellt; s. besonders 655 A. 3), die Geschichte der Veröffentlichung des Buches und die sich daran schließenden Kämpfe, in erster Linie die Stellungnahme Roms bis zum Tode Urbans (659 ff.; besonders 668 ff.), die Tätigkeit Antoine Arnaulds, vor allem sein Buch über die häufige Kommunion und die gewaltige Bewegung, die es hervorrief

(680 ff.), endlich abschließend eine Beurteilung des Jansenismus und seiner unheilvollen Wirkungen (692 ff.). Dabei werden zwei Dinge stark hervor-gekehrt, einmal die zahlreichen Widersprüche und Unfolgerichtigkeiten der Jansenisten (z. B. 692—695), sodann der glühende Haß, mit dem sie die Gesellschaft Jesu verfolgten (zusammenfassend 695—697; vgl. 635 f. 638 f. 658 f. 680 f. 687): „Der Gegensatz ist kein zufälliger; ein so leidenschaftsloser Beurteiler wie Vinzenz von Paul hat mit ausdrücklichen Worten gesagt, der Jansenismus sei geboren aus dem Streben, den Jesuitenorden um sein Ansehen zu bringen, und geschichtlich wird man die neue Häresie am leichtesten begreifen, wenn man Jansenius als Gegenpol gegen Ignatius von Loyola faßt, als Gegensatz und Gegenschlag gegen die Gnadenlehre der Jesuiten, gegen ihre Aszese und Moralwissenschaft, gegen ihre Grundsätze über den häufigen Empfang der Sakramente, gegen ihren engen Anschluß an Rom“ (696 f.).

L.

323. Wobbermin, G., Religionsphilosophie als theologische Aufgabe: Kantstud 23 (1928) 200—218. — In scharfer Frontstellung gegen die moderne protestantische dialektische Theologie wird die Notwendigkeit einer Religionsphilosophie verfochten. Theologie ist nicht konkreter Gehorsam gegen konkrete Autorität oder auch Lehre von Gott, sondern Wissenschaft vom Gottesglauben. Die Religionsphilosophie bestimmt das Wesen und die Geltung oder die Wahrheit der Religion. Schleiermachers methodische Prinzipien bleiben immer noch im Recht, insbesondere die Beschreibung des religiösen Urdatums von dem Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit. Dazu treten aber noch Seligkeitsstreben und Pflichtungsbewußtsein. Religionsphilosophie muß neben der vergleichenden Religionsgeschichte auch das eigene Glaubenserlebnis zum Ausgangspunkt nehmen. Auf dem Fundament der Wesensfrage ist dann die Wahrheitsfrage zu behandeln, die nicht in einer Rationalisierung (Gottesbeweise), sondern nur indirekt zu entscheiden ist, d. h. durch Auseinandersetzung mit entgegenstehenden Einwänden und durch Aufzeigung von Hinweisen auf andere Lebensgebiete. Schuster.

324. Gilg, A., Der Sinn der Theologie. gr. 8^o (25 S.) Bern 1929, Paul Haupt. Fr 1.20. — In der Theologie geht es um Gott, soweit er sich „in der durch das apostolische Kerygma bezeichneten Weise“ offenbart (6). Diese Offenbarung ist notwendig dunkel und verhüllt. Denn sie spricht in Bibel und Predigt das Gotteswort nur in menschlicher Sprache. Klar sieht sie nur der Glaubende, und auch er nur deshalb, weil da nicht der Mensch, sondern der Heilige Geist sie in ihm vernimmt. Denn im Glauben schafft derjenige, welcher redet, auch die aufnehmenden Ohren; der Redende ist so selber auch der, welcher hört (11). Eigentliche Erkenntnis der Offenbarung erhält der Mensch daher nur im Glauben. Die Theologie kann hier nur soweit Berechtigung haben, als es ihr obliegt „mit gespanntester Aufmerksamkeit die Mittel und Werkzeuge daraufhin zu erforschen, was Gott sage, und dergestalt unermüdlich daran zu arbeiten, daß die Offenbarungswahrheit nach ihrem Reichtum und ihrem Zusammenhang erfaßt und gegen Verknennung und Verzerrung tunlichst geschützt werde“ (13). So hat z. B. die Exegese genau nach den kritischen Methoden zu arbeiten, um das Menschenwort, durch das Gott spricht, zu erhalten. Ebenso schützt die Dogmatik das Offenbarungswort vor Trübung. Das alles ist freilich nicht so zu verstehen, als ob durch diese Theologie ein Wahrheitsbeweis erbracht werden könne. „Jeder derartige Versuch hebt, ob er darum weiß oder nicht, den Begriff der Offenbarung auf. Offenbarung als das Lautwerden des göttlichen Wortes kommt in höchsteigener Vollmacht und Majestät. Gott legitimiert sich nicht. Er ist der Herr. . . . Vor welchem Forum, vor welcher Instanz sollte Gott sich ausweisen!“ (21) — Dazu möchten wir bemerken: Wenn Gott dem Menschen Freiheit und einen sehenden

Verstand geschenkt hat, dann ist es keine Preisgabe seiner Oberherrlichkeit, wenn er diesem Verstand auch die Möglichkeit gibt, sich ihm sehend zu unterwerfen. Es ist wahr, daß der Mensch dann über Gottes Offenbarung urteilt; aber dadurch wird er nicht autonom. Er tut es auf Gottes Wunsch und ohne durch sein Urteil etwas an Gott zu ändern. So allein wird freie, bewußte Hingabe an den Ewigen möglich, die tausendfach erhaben ist über allem blinden Sichbeugen. So allein wird Gottes Herrschaft nicht blind, sondern sehend und bewußt anerkannt und alle Scheinautonomie des Menschen frei abgeschüttelt.

Weisweiler.

325. Goltz, E. von der, Die praktische Theologie. 5. Teil von: Die evangelische Theologie. Ihr jetziger Stand und ihre Aufgaben. 8^o (70 S.) Halle 1929, Waisenhaus. M 3.— Auch in diesem Band sind wiederum wie im vorherigen über die systematische Theologie (vgl. Schol 4 [1929] 280) reiche Literaturangaben über alle Gebiete der modernen protestantischen praktischen Theologie geboten. Es werden behandelt: Kirchenverfassung, Liturgik, Homiletik, kirchliche Erziehung, Seelsorge und Gemeindepflege, Liebestätigkeit und innere Mission, Diaspora, Kircheneinigung, Evangelischer Bund wie auch die Heidenmission. Mit Recht ist die zahlreiche Tagesliteratur nicht aufgezählt, so daß man nur die wesentlichen Werke findet. So haben wir ein vorzügliches kurzes Hilfsbuch erhalten.

W.

326. Bohlin, Torsten, Glaube und Offenbarung. Eine kritische Studie zur dialektischen Theologie. Autorisierte Übersetzung aus dem Schwedischen von Ilse Meyer-Lüne. gr. 8^o (148 S.) Berlin 1928, Furche-Verlag. M 4.80; geb. M 6.— Die vorliegende Schrift gehört sicher mit zum Besten, was über die „dialektische Theologie“ und ihre Gegenwartsbedeutung im Protestantismus geschrieben worden ist. Sie stellt in einer klaren, durchdachten Weise die Entwicklung der protestantischen Dogmatik im letzten Jahrhundert dar und vermittelt das Verständnis der Krisis, in der die dialektische Theologie einsetzte. Besonders eingehend wird die Bedeutung Kierkegaards für die Paradoxlehre, sowie die Beziehung dieser Lehre bei ihm und bei den Vertretern der dialektischen Theologie (hauptsächlich Karl Barth, Friedrich Gogarten, Emil Brunner) zu ihrer Auffassung bei Luther untersucht und positiv und negativ gewürdigt. Die dialektische Theologie will nicht den Glauben begründen, sondern, auf dem Grunde des Glaubens ruhend, ihm angemessen reden, d. h. so, daß jede Aussage durch die unüberwindliche Spannung zwischen Gott und Welt, Gericht und Erlösung, Sünde und Tod gekennzeichnet sei. Diesem Dualismus liegt der absolute, unendliche, qualitative Unterschied von Zeit und Ewigkeit im Sinne Kierkegaards zu Grunde, von dem der Gegensatz Gott — Mensch nur ein Spezialfall ist. Die Folge ist, daß Gott, Glaube, Wiedergeburt und was zu ihnen gehört, völlig „jenseits“ liegt, d. h. nicht positiv erkennbar oder psychologisch erfahrbar ist oder in der Geschichte gegeben sein kann, sondern nur als Grenze in einem mathematischen Punkte berührbar wird. Im übrigen muß eine völlige Beziehungslosigkeit zwischen Zeit und Ewigkeit, Gott und Mensch herrschen. B. hat recht mit seiner Kritik, daß bei konsequenter Durchdenkung dieser Prinzipien nicht nur, was zugegeben wird, der Gottesbegriff ganz leer wird, sondern auch die Rechtfertigung so gedacht werden muß, daß eigentlich nichts mit dem Menschen geschieht, kaum etwas für ihn, da man kaum eine Möglichkeit der Identität zwischen dem „Menschen“ und dem „Wiedergeborenen“ sieht; daß ferner von Heilsgewisheit nicht bloß „nur gedämpft“, sondern gar nicht geredet werden kann; daß jede Ansatzmöglichkeit zur Aufstellung ethischer Forderungen fehlt und daß sie unerfüllbar wären, wenn sie auch noch so sicher abgeleitet wären; der qualitative Gegensatz ist ja absolut und unüberbrückbar. Eine andere Frage ist es, ob durch die „Erfahrungslinie“, die B. bei Kierkegaard und

Luther als neben der Paradoxlinie einherlaufend nachweist, die wesentlichen Systemmängel behoben werden könnten. Wenn man mit Luther Sein und Seele als irrational und letztlich der logischen Erkenntnis widerstreitend bezeichnet, so ist der Widerspruch als Prinzip der Erklärung anerkannt. Es nützt dann wenig, aus einem Nest von widersprechenden Aussagen die eine oder andere herauszuheben und als unzulässig zu brandmarken. Der Angegriffene wird dann auch hier von „Paradox“ reden, wird es als „Wunder“ bezeichnen, daß das Unmögliche wirklich wird und das vernunfttranszendente „Dennoch“ des Glaubens fordern. Warum soll er es nicht, wenn dasselbe Vorgehen bei Luther als besondere Tiefe des theologischen Denkens gefeiert wird? Man steht hier vor der Alternative: Entweder läßt man jeden reden, was er will, oder man erkennt das Gesetz des Widerspruchs restlos an. Im letzteren Falle wird man sich aber gezwungen sehen, die ganze Paradoxtheologie aufzugeben. Gierens.

327. Brunner, Emil, Der Mittler. Zur Besinnung über den Christusglauben. gr. 8° (X u. 565 S.) Tübingen 1927, Mohr. M 14.40; geb. M 16.40. — Das Buch will den Mittlergedanken im Sinne der „dialektischen“, in Gegensätzen fortschreitenden, Theologie klarstellen. Gesucht, erforscht oder bewiesen wird nichts, sondern nur dargestellt, alles in zehnfacher Wiederholung und Variierung, in der Erwartung, daß der Leser sich irgendwann der andringenden Paränese ergibt. Darzustellen ist der reformatorische Glaube, manchmal mit größerer Anlehnung an Kalvin als an Luther. Die Harmonie zwischen Gnade und Natur wird gelegent und konsequenterweise die absolute Blindheit der Vernunft für Gottes- und Heilserkenntnis behauptet und jegliche Möglichkeit verneint, unserteils etwas zur Erlangung des Heils zu tun. Die Kluft zwischen dem durch das radikale Böse dem Gericht verfallenen Menschen und dem Zorn des zum Gerichte kommenden Schöpfer- = Herren-Gottes wird so grausig wie möglich dargestellt; sie wird überbrückt durch den Mittler, der durch die entscheidende Tat des Kommens Gottes in Menschwerdung und Sühnopfer uns zur Versöhnung wird. Das alles soll nur im Glauben erfäßbar und dem Denken widersinnig sein, ein Ärgernis für die Vernunft; wer sich aber daran ärgert und nicht glaubt, der sündigt. Obschon durch die Existenz des Mittlers und seine entscheidende Tat die Versöhnung ebenso allgemein und solidarisch ist wie die Erbsünde, so soll doch alles auf Begründung der Ethik bezogen sein. Eine jede Prüfung und Kontrolle ablehnende Überzeugung, daß der Glaubensbegriff der Reformatoren der richtige sei, und absolute Absage an die Vernunft sind die Voraussetzungen der Thesen. G.

328. Brunner, Emil, Die Mystik und das Wort, Der Gegensatz zwischen moderner Religionsauffassung und christlichem Glauben dargestellt an der Theologie Schleiermachers. Zweite, stark veränderte Auflage. gr. 8° (VIII u. 399 S.) Tübingen 1928, Mohr. M 11.20; geb. M 13.20. — Br.s Kampfschrift gegen Schleiermacher, die nun in zweiter Auflage vorliegt, verfolgt, wie eine Reihe ähnlicher Veröffentlichungen, das Ziel, die protestantische Theologie aus dem Abhängigkeitsverhältnis von der idealistischen Philosophie zu befreien. Der Angriff ist hier konzentriert auf den Theologen, der in einzigartiger Weise die ganze Entwicklung der protestantischen Dogmatik im vergangenen Jahrhundert beherrschte. Das Werk Schleiermachers, „ein Bündnis zwischen mystischer Immanenzphilosophie und Religion der Bibel“ herzustellen, wird als „innere Unmöglichkeit“ und „kolossaler Selbstbetrug“ (11) bezeichnet. Als „Mystik“ wird hier alle vom Menschen ausgehende Gottessehnsucht, verbunden mit der Behauptung des Gottesbesitzes, verstanden. Der Gegensatz dazu, „das Wort“, ist der Anruf Gottes, von dem Freiheit und Menschsein abhängt (97). Die heutige säkularisierte Kulturmystik ist nur eine Abart der Mystik des Heiligen. Von

der Mystik bleibt ihr nichts mehr als die Sehnsucht der Seele nach der Unmittelbarkeit mit dem Unendlichen. Sonst ist sie nur eine Zwillingsschwester des Ästhetizismus, eine anthropologistische und naturalistische Lebens- und Welterklärung, die die Grenzen zwischen Gott und Mensch und Gott und Welt aufhebt. Br.s Argumentation läuft darauf hinaus, Schleiermachers System und mit ihm alle anthropologistische Religionsdeutung als Antipoden des Offenbarungschristentums nachzuweisen. Negativ, ablehnend, beweist er; positiv spricht, behauptet er nur; denn nach dem Leugnen Gottes scheint ihm das Unsinnigste zu sein, ihn beweisen zu wollen. G.

329. Bultmann, R., *Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament*. gr. 8° (48 S.) Tübingen 1929, Mohr. M 1.80. — Als Ergebnis der Untersuchung kann man wohl Folgendes feststellen: Offenbarung ist kein Mitteilen von Wissen, sondern ein Geschehen, ein Tun Gottes, das dem Menschen das Geschenk des Lebens gibt. Eine Lehre könnte ja höchstens zeigen, daß der Tod nicht sei, nicht aber den Tod vernichten (22). Christus ist selbst diese Offenbarung; freilich nicht als einstiges kosmisches Ereignis oder als inneres Erlebnis, sondern als Verkündigung, als Wort, das den Menschen jetzt trifft, das ihn jetzt anredet und ihm die Augen über sich selbst öffnet (38). So teilt die Predigt nicht Offenbarung mit, sondern ist selber die Offenbarung (29), insofern sie den Menschen „anredet“ und in der Anrede — nicht im Mitteilen weltanschaulichen Wissens — sich verstehen läßt „als aus einer sündhaften Vergangenheit kommend und deshalb unter Gottes Gericht stehend, aber als befreit von dieser Vergangenheit durch die im Wort ihm begegnende Gnade“ (40). Es wird uns z. B. Gottesgerechtigkeit nicht offenbart als eine Idee oder als ein an uns herbeigeführter Zustand. Vielmehr ist sie und wird uns zugesprochen in der uns begegnenden Anrede. „Es wäre ein Mißverständnis, daß der gerechtesprochene Sünder nur so angesehen würde, als ob er gerecht wäre. Nein! er ist gerecht und nur so ist er wirklich gerecht, wenn ihm Gerechtigkeit zugesprochen ist“ (41). So wird denn doch ein Wissen in der Offenbarung gegeben; aber es ist kein betrachtendes, kein weltanschauliches Wissen, sondern nur ein Wissen um mich selber, das allein in der Anrede wirklich, als „bewahrtes Wissen“ aber immer „unecht“ ist (42). Der Inhalt des Gotteswortes kann daher nie abschließend vorgelegt, sondern nur „gehört“ werden. — Zu stark ist in der Heiligen Schrift — ich nenne nur die Paulusbriefe — von der Predigt als einer Mitteilung des Lebens und der Lehren Christi gesprochen, als daß wir nicht hoffen dürften, daß die durch die dialektische Theologie angebahnte objektivere Betrachtung der Heiligen Schrift, auch hier zu andern Ergebnissen führen wird. Weisweiler.

330. Seeberg, Erich, *Luthers Theologie. Motive und Ideen. I. Die Gottesanschauung*. 8° (VI u. 218 S.) Göttingen 1929, Vandenhoeck & Ruprecht. M 14.— In gefälliger, gewandter Sprache wird ein reiches Material zusammengestellt. In der Darstellung der ideengeschichtlichen Zusammenhänge der Gedanken Luthers mit Scholastik und Mystik zeigt sich der Verfasser auch für katholisches Denken aufgeschlossen, wenn auch Kenntnis und Verständnis nicht bis zum Letzten reichen. Der Form nach ist das Buch mehr Materialsammlung als systematische Darstellung. Zum Teil geht das gewiß auf Rechnung der Eigenart der Gedankenwelt des Reformators, zum Teil wird es aber auch daran liegen, daß sich der Verfasser zu sehr gebunden fühlt und in der Kritik zu sehr zurückhaltend ist. Er gibt jedoch zu, daß es Luther nicht glückte, die Widersprüche zu lösen, die sich aus seiner Erklärung des Bösen ergeben (177). Die philosophischen Ideen scheinen durch den starken kantianischen Einschlag etwas verzeichnet zu sein. Gierens.

331. Loewenich, Walther von, *Luthers Theologia crucis* (Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus, herausgegeben von Paul Althaus, Karl Barth und Karl Heim. Zweite Reihe, Bd. II) 8° (236 S.) München 1929, Chr. Kaiser. *M* 9.50; geb. *M* 11.50. — Man kann nur dankbar sein für diese Studie, da sie uns den Schlüssel zum Verständnis der „dialektischen Theologie“ in die Hand gibt, die nur die gebrochene Linie zu Gott kennt, für die das Paradox, die Verhüllung unter dem Gegensatz zu einem das Denken beherrschenden Prinzip wird. L. tritt der Auffassung entgegen, die in der „theologia crucis“ nur eine Entwicklungsstufe Luthers sieht. Er will nachweisen, daß sie ein stets bleibendes theologisches Denkprinzip Luthers war, prinzipiell unaufgebbar, weil mit Luthers Glaubensbegriff gegeben, dem gemäß nur geglaubt werden kann, was bis zur Unkenntlichkeit verborgen ist (33). Mit großem Fleiß ist alles zusammengetragen, was in Luthers Werken für diese These spricht. Es bleibt freilich eine Frage, ob die Bedeutung des Glaubensbegriffes für die Paradoxe nicht überschätzt wird, ob er in dieser Hinsicht nicht mehr bedingt als Bedingung ist. Luthers unsystematisches Denken neigt auch sonst zu Widersprüchen. L. nimmt selbst Bezug auf den Widerspruch zwischen Theorie und Praxis hinsichtlich der Verwendung der Allegorie (172). Die in der Polemik mit Erasmus verwendete, von der sonst bei ihm üblichen verschiedene, Gegensetzung von „Deus absconditus“ und „Deus revelatus“ (35 ff.) wird viel natürlicher ohne Bezugnahme auf den Glaubensbegriff als eine Ausflucht erklärt, ähnlich der Gleichsetzung von heimlichem Ja und öffentlichem Nein zum Zweck der Geheimhaltung der Doppelhele Philipps von Hessen (De Wette 6, 263 f.). Die Sache dürfte so liegen: Bei Luther sind Paradoxe und Widersprüche oft nur unreflektierte Folgen seiner individuellen psychologischen Anlage; die dialektische Theologie aber will daraus durchweg das Kunstgebilde eines Systemprinzips machen. G.

332. *Orient und Occident. Blätter für Theologie, Ethik und Soziologie.* In Verbindung mit Nicolai Berdjajew herausgegeben von Fritz Lieb und Paul Schütz. Zwanglose Folge. 1929 Heft 1: Rußlandheft (96 S.). Leipzig, Hinrichs. Jedes Heft *M* 5.— Diese neue Zeitschrift, die jährlich etwa 2 Hefte umfassen soll, setzt sich drei Ziele. Sie will durch religiöse Aussprache Wegbereiterin der ökumenischen Gemeinschaft werden. „Gemeinsame Not läßt den Protestantismus in der orthodoxen Kirche des Ostens eine wahre Bruderkirche erkennen. Evangelisches Christentum und Orthodoxie haben einander Entscheidendes zu sagen, vor allem, weil — nach der Überzeugung der protestantischen Herausgeber — reine Verkündigung des Evangeliums und die Bekenntnisse der altchristlichen Kirche zusammengehören“ (Anzeige). Eine Beteiligung von Katholiken soll dieses ökumenische Gespräch grundsätzlich einschließen. Der erste Artikel des Heftes von Fritz Lieb über Orthodoxie und Protestantismus erklärt dieses erste Ziel genauer. Danach soll der orthodoxe Christ etwas von dem ernst nehmen, was Gott, der Lebendige, der nicht nur der Gott einer Konfession ist, dem heutigen Protestantismus sagt. Er soll sehen, daß es gefährlich ist, „wenn das konkrete Reden Gottes zu uns in unserer heutigen Wirklichkeit . . . unbekümmert um den wirklichen Menschen von heute . . . ausschließlich unter Gesichtspunkten und mit Kategorien, die aus den ersten nachchristlichen Jahrhunderten stammen, die immerhin auch Kategorien eines Jahrhunderts und nicht nur der überzeitlichen Ewigkeit sind, beurteilt und allzu vorschnell und unbesehen verurteilt werden“ (5). Andererseits wird der Protestant aus dem treuen Festhalten des Orthodoxen am altkirchlichen Bekenntnis lernen, treu an der Trinität, der Gottheit Christi und der leiblichen Auferstehung festzuhalten. Mit diesen letzten Worten ist auch schon das zweite Ziel der neuen Zeitschrift angedeutet. Der Orient soll auch dem Westen Erneuerung bringen. Es soll ein Geben und Empfangen sein. Als drittes Ziel wird dann noch eine Auseinander-

setzung mit der östlichen nicht-christlichen Welt angestrebt. Mit ihr soll die ethische und soziale Frage besprochen werden. Aber auch dies soll geschehen nur unter „zentralem Hinweis auf die Verantwortlichkeit von Kirche und Theologie“ (Anzeige). — Das erste Heft enthält außer dem genannten Artikel noch Arbeiten von Nic. Berdjajew über: Die Krisis des Protestantismus und die russische Orthodoxie; eine Auseinandersetzung mit der dialektischen Theologie. Otto Fricke spricht über das Schriftprinzip im Protestantismus, Boris Wyscheslawzew über Tragische Theodizee, und Alex. Puschkin über die Nachahmungen des Koran. Iwan Lagowskij: Da wo man mit Gott kämpft (Jenseits der Kirche), und Paul Schütz: Von Mossul nach Bagdad, schließen die Artikelserie, der noch eine russische Chronik und eine Literaturübersicht folgt. Weisweiler.

333. Koch, Hans (Wien), Die orthodox-autokephale Kirche der Ukraina: Osteuropa, Zeitschr. für die gesamten Fragen des europ. Ostens 3 (1928) 833—846. K. gibt einen Überblick über die Entstehung der ukrainischen Nationalkirche, die sich auf der „revolutionären“ Kiewer Synode 1921 von der russisch-orthodoxen Kirche löste und als „autokephal“ konstituierte. Da keiner der Bischöfe der Bewegung sich anschloß, wurden im Auftrage dieser aus Priestern, Diakonen und sehr vielen Laien bestehenden Synode zwei Priester durch Handauflegung der gesamten Priesterschaft zu Bischöfen geweiht, eine Form, die von der Synode selbst als revolutionär empfunden und, wie es in ihrer „Denkschrift“ heißt, „nur ganz ausnahmsweise anerkannt wurde, um die ukrainische Kirche aus tödlicher Gefahr zu erretten“. — Die Neugründung „autokephaler Kirchen“ im Rahmen der griechisch-schismatischen Kirche ist nichts Ungewöhnliches. Einen Umsturz bedeutet dagegen Kanon I, 2b: „Wir beschließen, daß die episkopale Verfassung der Kirche nicht mehr zu Recht bestehen darf und durch das kirchlich-synodale Prinzip geändert werden soll. An den Synoden sollen in Zukunft auch Laien teilnehmen.“ Priester und Bischöfe dürfen heiraten, und zwar sowohl vor wie nach der Weihe (Kanon XI, 16—18); nur für die Mönche bleibt die freiwillige Ehelosigkeit bestehen. Die bisherige Kultsprache, das Altkirchenslawisch, wurde abgeschafft und durch die lebendige ukrainische Volkssprache in der Liturgie ersetzt. — Im Mai 1927 zählte die neue Kirche 30 Bischöfe (darunter zwei, die sich aus der alten russischen Staatskirche nachträglich der Bewegung angeschlossen haben), über 2300 Priester und etwa 3000 Gemeinden. — Der Artikel ist wertvoll durch die Wiedergabe der nicht leicht zugänglichen Akten und Kanones. Dagegen scheint der Verfasser (vermutlich ein protestantischer Theologe) in dogmatischer Hinsicht wenig klar zu sehen, so z. B., wenn er die Änderung der Kirchensprache als „den radikalsten Schritt“ bezeichnet (845), also radikaler als die Änderung der Episkopal-Verfassung. Unklar bleibt im Artikel auch die Frage der „successio apostolica“, in der „die neue Kirche grundsätzlich beim alten bleiben will; . . . in den theologischen Abhandlungen der ukrainischen Kirchenfürsten steht nichts so sehr im Vordergrund, wie der Beweis, daß die ukrainischen Bischöfe tatsächlich und sakramental die apostolische Nachfolge unverändert beibehalten haben“ (844). Aber wie ist diese „successio“ vom Standpunkt der Orthodoxen aus bei der Unterbrechung von 1921 noch zu „beweisen“? Auf Grund des späteren Beitrittes der beiden russischen Bischöfe? Oder durch angebliche „Beispiele aus der alten Kirche“ für die Weihe eines Bischofes durch Priester allein, worauf die „Denkschrift“ von 1925 einmal anspielt? (840). Hentrich.

334. Cuvantul adevărului (Das Wort der Wahrheit). Kirchliches Organ der Katholiken des rumänischen Ritus in Siebenbürgen und den angrenzenden Gebieten. Biksad, Diözese Gherla. 7. Jahrgang. — Es wird ein unbestreitbares Verdienst des rumänischen Zweiges des Basilianerordens bleiben, durch drei seiner Mitglieder, Georg Schinkai, Peter Major

und Johann Miku, den Grund zur rumänischen Literatur gelegt zu haben. Für Großrumänien mit seinen anderthalb Millionen Katholiken des rumänischen Ritus ist die Wiedererneuerung des stark zurückgegangenen Basilianerordens eine sehr erfreuliche Tatsache. Besonders zu begrüßen ist die Inangriffnahme literarischer Tätigkeit seitens der noch keineswegs zahlreichen Ordenspriester. Im Kloster Biksad erscheint seit sieben Jahren eine theologische Zweimonatsschrift in rumänischer Sprache. Sie ist bisher mit Rücksicht auf die kirchliche Lage des Landes weniger der rein theoretischen Wissenschaft als der priesterlichen Praxis gewidmet, steht jedoch in allen Abhandlungen auf streng theologisch-wissenschaftlichem Fundament und sucht davon ausgehend das katholische Leben unter den Rumänen möglichst zu fördern. Gerade diese Anlage der Zeitschrift dürfte besonders geeignet sein, die getrennten Christen für die Union zu gewinnen. Der Leitartikel des Heftes für Januar/Februar 1928 handelt über „Die Morgenröte des eucharistischen Kultus unter den Rumänen“ und warnt bezeichnenderweise die unierten Priester, nicht etwa in byzantinischer Erwartung bestimmter günstiger Umstände den eucharistischen Kultus aufzuschieben, um die alte hergebrachte rituelle Form zu wahren, auf die Gefahr hin, dabei den Grund des Glaubens selbst zu verlieren. Ein zweiter Artikel tritt für das Offenhalten der Kirchen über Tages zwecks Förderung der eucharistischen Anbetung des Volkes ein; eine kürzere Zuschrift kündigt das bevorstehende Erscheinen eines Werkchens über eine „eucharistische Offensive“ an. Den weiteren Inhalt bilden praktisch ausgearbeitete Predigten. Mögen bald auch dogmatische Artikel zur Förderung des Unionswerkes geboten werden.

Wiercinski.

335. Suciu, Vasile, Teologia dogmatică fundamentală. I. Apologetică creștină. Ed. II. Mit Vorwort von Prof. Dr. Tatar. 8° (VI u. 552 S.) Blaj (Rumänien) 1927. — Das aufrichtige Bestreben unserer kirchlichen Obrigkeit und aller katholischen Theologen, den von uns getrennten Orient wiederum mit der katholischen Kirche zu vereinigen, wird in besonderer Weise durch irenisch-wissenschaftliche Werke gefördert, welche, wie das vorliegende, aus der Mitte derjenigen Orientalen hervorgehen, die sich bereits der katholischen Einheit angeschlossen haben und so die von der göttlichen Vorsehung berufenen Vermittler der Einigungsgnade auch für ihre noch getrennten Stammesbrüder sind. Dazu war der hochwürdigste Verfasser des Werkes, Dr. Basilius Suciu, nicht allein als Theologieprofessor der rumänisch-katholischen Akademie in Blasendorf (Blaj), sondern auch als Metropolit von Alba Julia für 1½ Millionen katholischer Rumänen besonders geeignet. Das apologetische Werk behandelt, mit den Gottesbeweisen beginnend, im ersten Teil die Notwendigkeit und Einheit der Religion, dann die Möglichkeit und Tatsächlichkeit der geoffenbarten Religion, endlich auf Grund der gewöhnlichen Beweise den göttlichen Charakter des Christentums, dem gegenüber die verschiedenen asiatischen Religionen, besonders auch der Mohammedanismus, abgewiesen werden. — Der zweite Teil des Werkes ist im Verhältnis zu der religiösen Lage Rumäniens einzig in seiner Art und deshalb um so schätzenswerter. Zum Beweis der Wahrheit des Katholizismus werden nicht bloß sehr sorgfältig ausgewählte Stellen aus den orientalischen Vätern angeführt, sondern auch die irrtümlichen Ausführungen der getrennten Orientalen gründlich widerlegt. Entsprechend der auch von P. Spačil S. J. in den „Orientalia christiana“ angeführten Auffassung der Orientalen über die Würde Christi als Haupt der Kirche gibt der Verfasser in psychologischer Würdigung zu, daß der Papst keineswegs wie Christus das Haupt der Gesamtkirche, also etwa auch der triumphierenden Kirche, sondern nur der Stellvertreter Christi für die Kirche auf Erden ist. Jeder Kenner der Orientalen wird eine solche psychologische Würdigung begrüßen. — Die seitens der getrennten Orientalen so oft erhobene Behauptung, der „angestammte“ Glaube der Rumänen

sei der Glaube der getrennten Orientalen, wird auf 53 Seiten sehr eingehend widerlegt. Auch werden mit wissenschaftlichen Belegen die kulturellen Schäden der Trennung und die kulturell-nationalen Vorteile der Union mit Rom gebührend beleuchtet. Der Abschnitt verdient einen besondern Abdruck und eine Übersetzung in die Weltsprachen zwecks Förderung der Unionsfrage unter den Katholiken. W.

2. Dogmatik und Dogmengeschichte

336. Aufsätze der „Ciencia Tomista“ zur vierhundertjährigen Wiederkehr des Geburtstages Báñez' (29. Februar 1528): V. Beltrán de Heredia O. P., El P. Dom. Báñez y Felipe II: 35 (1927 I) 1—29; — A. Colunga O. P., Ideas de Báñez sobre la Escritura: 37 (1928 I) 1—17; — V. Beltrán de Heredia O. P., Valor doctrinal de las Lecturas del P. Báñez: 39 (1929 I) 60—81. — Dem großen Dominikanertheologen Domingo Báñez widmet die CiencTom, deren Redaktionssitz Salamanca der vorzügliche Schauplatz seines Wirkens war, zum vierhundertsten Geburtstag eine Reihe von Artikeln (außer den oben genannten auch die drei schon Schol 4 [1929] 303 f. besprochenen Artikel über „Báñez und die spanische Inquisition“). — Da Báñez ein Jahr nach Philipp II. geboren wurde und sein Leben lang in engen freundschaftlichen Beziehungen zum „Rey Prudente“ blieb, widmet B. de H. beiden einen gemeinsamen Jubiläumsartikel. Auf Grund unveröffentlichter Akten aus Simancas und aus den Archiven zahlreicher Domkapitel schildert er, wie Báñez (und drei andere Ordensleute) im Auftrag des Königs die Domkapitel, Abteien usw. Nordkastiliens im Jahre 1590 zur Zeichnung einer freiwilligen Staatsanleihe bewegen muß. Báñez war der eigentliche Vertrauensmann des Königs in Salamanca. — Der Artikel Colungas besteht aus einer schlichten Analyse der verschiedenen Abschnitte der gedruckten Kommentare Báñez', in denen dieser sich mit der Heiligen Schrift beschäftigt (Wesen der Inspiration, Vulgatafrage, Sechstageswerk). An einigen Stellen bemüht sich C., die Zusammenhänge der Formulierungen mit gleichzeitigen Ereignissen in Spanien oder Salamanca herauszuarbeiten, so S. 8 f., wo er die auffallende Mäßigung Báñez', die Vertreter der Irrtumsmöglichkeit der Heiligen Schrift nicht zu zensurieren, in Beziehung setzt zu den Prozessen, in die damals mehrere Mitglieder seiner Fakultät wegen dieser Frage verwickelt waren. — In dem letzten Artikel, dem wertvollsten der drei, betont B. de H. die Notwendigkeit, die gedruckten Teile des Kommentarwerkes des Báñez durch die ungedruckten zu ergänzen; da nun manches davon nur in den Nachschriften der Hörer erhalten ist, untersucht er auf Grund der Archivalien, besonders der libros de visitas de cátedras, wie diese Nachschriften entstanden. Die von Fr. von Vitoria in Salamanca eingeführte Diktiermethode hatte sich im ganzen Betrieb der Universität durchgesetzt, aber gerade zur Zeit des Báñez Mißbräuche und Übertreibungen, besonders in der Juristenfakultät, hervorgerufen. Schließlich erfolgte durch königliche Visitatoren das gänzliche Verbot des Diktierens und des Vorlesens aus einer geschriebenen Vorlage. Doch fast alle Professoren hielten an der Diktiermethode fest. Báñez, „que era un espíritu innovador en cuanto a desentrañar el contenido de la doctrina de S. Tomás“ (69), war in seinen pädagogischen Maßnahmen ungemein konservativ und blieb, wie die Verhöre seiner Schüler zeigen, im ganzen bei der verbotenen Diktiermethode und dem Vorlesen aus einem Heft. Daraus folgt, daß die Nachschriften seiner Schüler eine im wesentlichen getreue Kopie seiner unveröffentlichten Kommentarteile darstellen. — Zum Schluß gibt B. de H. auf Grund der „libros de visitas“ und der Hss. eine Chronologie von Báñez' Vorlesungen über die einzelnen Traktate. — Die vorliegende Arbeit stellt eine wertvolle Weiterführung der Aufsätze dar, die vor über 40 Jahren Kardinal F. Ehrle S. J. im „Ka-

tholik“ (1884 und 1885) über „Die vatikanischen Handschriften der Salmanticenser Theologen des 16. Jahrhunderts“ ohne Verfassernamen veröffentlicht hat. Leider sind diese wegweisenden Artikel des großen Erforschers der Geschichte der Scholastik nicht genügend bekannt bzw. von denen, die daraus geschöpft haben, nicht in entsprechender Weise zitiert worden: „Hemos podido comprobar que en obras donde deberia citarse, o no se nombra o se cita insuficientemente“ (J. M. March S. J. in *EstudEcl* 8 [1929] 146). Um so mehr ist es zu begrüßen, daß sie in spanischer Übersetzung (von J. M. March S. J.) und mit dem Namen des Verfassers versehen, in dem laufenden Jahrgang der *EstudEcl* wieder abgedruckt werden. Hentrich.

337. Bartmann, B., Lehrbuch der Dogmatik. Bd. I: Formalprinzipien. Gott Einer und Dreifaltiger, Schöpfer, Erlöser. gr. 8° (XII u. 448 S.) Freiburg 1928, Herder. *M* 11.— Bd. II (Schlußband): Gnade, Kirche, Sakramente, Eschatologie. gr. 8° (X u. 514 S.) Freiburg 1929, Herder. *M* 13.— Der erste Satz dieser 7. Auflage lautet: „Mit dem Gefühl tiefsten Dankes gegen Gott, der es mir beschied, in ungebrochener Schaffenslust und Arbeitskraft die Mühewaltung für die neue Auflage auf mich nehmen zu können, schreibe ich dieses Vorwort.“ Man kann den nun im siebzigsten Lebensjahr stehenden Paderborner Theologen zu dieser Arbeitskraft und Arbeitslust, die zudem von solchem Erfolg gekrönt ist, nur herzlich beglückwünschen. Seine Dogmatik ist hochgeschätzt, besonders in ihren positiven Teilen, im Schriftbeweis, in den dogmengeschichtlichen und religionsgeschichtlichen Angaben, in den reichen Literaturverzeichnissen. Auch an der „Scholastik“ ist der Verfasser wahrlich nicht achtlos vorbeigegangen. In dieser neuen Auflage sind manche Abschnitte wesentlich erweitert oder neu eingefügt, z. B. die Gottesbeweise nach Thomas, die Zurückweisung von Einwänden gegen die Christologie, die Wirkungen der letzten Ölung usw. Beachtenswert ist, daß B. die Lehre von der Kirche, die sonst vielfach in der Fundamentaltheologie behandelt wird, in die Dogmatik hineingearbeitet hat, und zwar zwischen der Lehre von der Gnade und der Lehre von den Sakramenten. — Vom „limbus puerorum“ wird (Bd. II, § 214, S. 496) gesagt, er sei „ein von der Theologie konstruierter Aufenthalt der erbsündlichen Kinder“. Jedenfalls ist diese „Konstruktion“ dogmatisch gut begründet; vgl. *Denz.* 693: „poenis tamen disparibus“ und 3049 (in der 16. Aufl.): „poenis tamen ac locis disparibus“. Bd. II 514 steht: „In der ‚Scholastik‘ (1928) 627 [lies 622] wird eine Lösung des Problems versucht“, nämlich wie die Tugend des Glaubens verschwinde in einem Menschen, der mit dieser Tugend aber im Stande der Todsünde stirbt. Es müßte heißen: In der Schol. wird über einen solchen Versuch berichtet. Der Berichterstatter fällt selbst kein ausdrückliches Urteil; vgl. *Denz.* 808. Deneffe.

338. Wiegand, Friedrich, Dogmengeschichte. III: Geschichte des Dogmas im Protestantismus (Sammlung Göschen Bd. 1007). (132 S.) Berlin 1929, Walter de Gruyter. *M* 1.50. — Unsere zu den ersten beiden Bändchen geäußerte grundsätzliche Meinung (*Schol* 4 [1929] 293) gilt nicht weniger diesem letzten. Gummersbach.

339. S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi liber Monologion. Recensuit F. S. Schmitt. (Florilegium Patristicum. Ediderunt B. Geyer et J. Zellinger. Fasc. 20.) 8° (VIII u. 65 S.) Bonnae 1929, Hanstein. *M* 2.80. — Der rührige Benediktiner, dem wir bereits eine neue Ausgabe von Anselms „Cur Deus Homo“ verdanken (vgl. *Schol* 4 [1929] 300), schenkt uns hier eine saubere Ausgabe des Monologion. Das Buch beginnt mit dem Gottesbeweis „ex gradibus“ (vgl. Hontheim, *Theodicaea* 1893, n. 236) und enthält überhaupt ernste Spekulationen, allerdings auch den Versuch der rationalen

Ableitung (oder einfachen Verteidigung?) der Dreipersonlichkeit Gottes. Es dürfte sich für Seminarübungen besonders eignen. Deneffe.

340. Blüml, R., Paulus und der dreieinige Gott. Eine biblisch-dogmatische Studie. (Theol. Studien der Österr. Leo-Gesellschaft, hrsg. von Th. Inntzer und J. Lehner. Heft 29). 8° (XXII u. 263 S.) Wien 1929, Mayer & Co. M 5.— Wir haben hier einen bedeutsamen Beitrag zur biblischen Theologie. B. strebt nach vollständiger Erfassung aller trinitarischen Paulusstellen. Im ersten Abschnitt werden 47 Texte vorgelegt, gut geordnet und mit ruhiger Sachlichkeit erklärt. Daß in den der Erklärung vorangestellten deutschen Texten die Namen Gott, Christus, Geist (oder entsprechende) durch Sperrdruck hervorgehoben sind, ist für den Leser eine angenehme Hilfe. Die Ordnung der Texte geschieht nach dem Gesichtspunkt der durch Gott, Christus, Geist geschaffenen und entfaltenen Rechtfertigung und des Verhältnisses der Gerechtfertigten zu diesen Drei. Der zweite Abschnitt, der den theologischen Ideengehalt der vorgelegten Texte entwickeln will, zeichnet sich aus durch den gediegenen Nachweis, daß der Heilige Geist nach der Lehre des hl. Paulus eine wahre dritte, vom Vater und Sohn unterschiedene göttliche Person ist. — B., der außer der Theologie auch Staatswissenschaft studiert hat, und zwar wie es scheint bei O. Spann, führt auch die „Grundkategorie“ des Ganzheit-Glied-Verhältnisses in seine theologischen Betrachtungen ein: Christus vollbrachte die ganzheitliche Erlösungstat, der noch das gliedhafte Erlöserwirken des Pneuma folgen muß (VI). Dem liegt der richtige Gedanke zu Grunde, den die Theologen etwa mit den Worten ausdrücken: „Christus redemit omnes quoad sufficientiam, non omnes quoad efficientiam“, oder: „Redemptio singulis applicari debet“ (vgl. 44). Die Einführung neuer Ausdrücke in die Theologie kann das Zeichen eines Fortschrittes sein; andererseits ist auch eine gewisse Vorsicht nötig. Man könnte darauf hinweisen, daß, wenn man die von Christus erlöste Menschheit als Ganzheit faßt, hiervon eine andere Ganzheit zu unterscheiden ist, nämlich die Kirche als Gemeinschaft derjenigen, die in der Tat wenigstens äußerlich schon zu Gliedern des Leibes Christi geworden sind. — Eine gewisse Schwierigkeit bietet die Mehrzahlbezeichnung der drei göttlichen Personen, solange die Persönlichkeit des Heiligen Geistes noch nicht als bewiesen angenommen wird. Ausdrücken wie: drei Mächtige (236), drei Urorganisatoren (118 149) und ähnlichen könnte man die Worte des Athanasianums entgegenhalten: „Et tamen non tres omnipotentes, sed unus omnipotens.“ Jedoch kann und muß man den Verfasser hier richtig verstehen. Es gilt auch hier, was der hl. Thomas in Bezug auf eine ähnliche vom hl. Hilarius gebrauchte Wendung sagt: „Quod vero Hilarius dicit, quod Spiritus Sanctus est a Patre et Filio auctoribus, exponendum est, quod ponitur substantivum pro adiectivo“ (Summa th. 1, q. 36, a. 4 ad 7). D.

341. Taille, M. de la, S. J., Entretien amical d'Eudoxe et Palamède sur la grâce d'union: RevApol 48 (1929 I) 5—27 129—146. — Seine früher vorgelegte Erklärung der hypostatischen Union (s. Schol. 3 [1928] 608 f.) sucht De la T. durch neue Beweise zu stützen; zugleich will er ihre Schwierigkeiten entkräften und nachweisen, daß sie auch innerhalb des Dominikanerordens namhafte Vertreter — Johannes a S. Thoma und Billuart — gefunden hat. Als Beweise werden die Gründe angeführt, womit die Salmanticenses, Suarez u. a. ihren „modus unionis“ zu beweisen suchen. Aus denselben folgert De la T. aber: Die hypostatische Union besteht formell in einer substantiellen Vervollkommnung (der menschlichen Natur), die eine Veränderung und folglich etwas Geschaffenes ist: die substantielle Anpassung der menschlichen Natur an das Sein des Wortes (21 23). — Ist die These bewiesen? Ich meine nicht. Der Grund der Relation braucht nicht eine Vervollkommnung, eine Veränderung in der mensch-

lichen Natur zu sein; genügender Grund ist ja die Menschheit, insofern sie vom persönlichen Sein des Wortes abhängt und mit ihm dasselbe Sein teilt. Er darf auch nicht dort gesucht werden; die großen entgegenstehenden Schwierigkeiten scheinen mir vom Verfasser nicht gelöst zu sein. Ist diese „adaptation, habilitation, conformation au Verbe“ etwas Akzidentelles, dann wäre auch die hypostatische Vereinigung eine „unio accidentalis“; ist sie etwas Substantielles, so scheint die Menschheit Christi nicht mehr konsubstantiell mit der unsrigen zu sein. Wie kann diese „Anpassung“, etwas Geschaffenes, eine ganz spezielle Beziehung nur zum Verbum haben? Endlich: Wenn der Menschheit Christi eine „existence substantielle créée“ zuerkannt wird (142), ergibt sich da nicht in Christus ein doppeltes Sein, wodurch gerade nach den Prinzipien des Verfassers die substantielle Einheit des menschengewordenen Wortes gefährdet wird?
Tummers.

342. Lebon, J., *Le prétendu Docétisme de la Christologie de s. Grégoire le Grand*: *RechThAncMéd* 1 (1929) 177—202. — L. prüft auf seine Berechtigung den Vorwurf des Docketismus, den der Anglikaner F. Homes Dudden in seinem Buche *Gregory the Great, his Place in History and Thought II* (London 1905) 328 ff. gegen Gregor den Großen erhoben hatte. Nach Dudden nimmt Gregor zwar eine menschliche Seele und einen menschlichen Leib in Christus an; aber wahrhaft menschlich wie wir sei er nur dem Leibe nach gewesen (179). Zu solchem Docketismus gelange der Kirchenvater ganz offensichtlich in seiner Lehre über das Nichtwissen Christi; logisch enthalten sei er auch in den Ausführungen über die seelischen Affekte und die Versuchung des Erlösers (178 f.). L. stellt fest, daß bei Dudden zu dem Historiker der Theolog kommt, der die Gegebenheiten in offenkundiger Abhängigkeit von einer besonders Menschwerdungslehre deutet und systematisiert (180). Diese besondere Theorie ist die neuere Kenosislehre, die, von Thomasius um die Mitte des 19. Jahrhunderts zuerst in Deutschland vorgetragen, später auch in anglikanischen Theologenkreisen Anhänger fand. Dazu kommen noch andere Verwechslungen und Mißverständnisse; so die Verwechslung des göttlichen Attributs der Allwissenheit, das Christus als Gott gebührt, mit der (relativen) Allwissenheit, die ihm als Mensch zukommt. Dies wird von L. mit stetiger Bezugnahme auf die einschlägigen, meist bekannten Texte in einer sorgfältigen Untersuchung herausgestellt. — L. nennt die neuere Kenosislehre „le concept qu'a [de l'incarnation] la théologie libérale“ (192). Sie war im Gegenteil die Theorie der (mehr oder weniger) orthodoxen Dogmatiker des Lutherums und wurde von der liberalen Schule bekämpft. Kennt schon Gregor die Unterscheidung der „scientia beata“ und der „scientia infusa per se“, durch welch letztere Christi Menschheit relativ allwissend wäre? T.

343. Graf, G., *Unechte Zeugnisse römischer Päpste für den Monophysitismus im arabischen „Bekenntnis der Väter“*: *RömQschr* 66 (1928) 197—233. — Es handelt sich um ein nur mehr arabisch und äthiopisch überliefertes dogmatisches Florilegium aus dem Bereich des alexandrinischen Patriarchats der monophysitischen Christen, das den Titel „Bekenntnis der Väter“ führt. Es ist in dieser Fassung nicht vor dem 11. Jahrhundert entstanden (204). G. gibt nach einer Einleitung die Übersetzung der in dem Florilegium enthaltenen unechten Zeugnisse römischer Päpste für den Monophysitismus. Dieselben zeigen einerseits die Autorität, die die „römischen Patriarchen“ auch bei monophysitischen Christen hatten, andererseits gewähren sie einen Einblick in die monophysitische Gedankenwelt. Bisweilen sollte man meinen, die „eine Natur“ bedeute nichts anders als die eine Person. Der Gegensatz zum Nestorianismus tritt stark hervor, z. B.: „Wenn jemand sagt, Christus sei ein Mensch, in welchem Gott wohnte, so ist dieser ein Gottloser“ (227).
Deneffe.

344. Capelle, B., O. S. B., *L'origine antiadoptianiste de notre texte du symbole de la messe*: *RechThAncMéd* 1 (1929) 7—20. — Schon ein Blick in Denzinger, *Enchiridion*, Nr. 86 läßt erkennen, daß der Wortlaut des in der Messe gebräuchten Credo vom griechischen Text des *Nicaeno-Constantinopolitanum* und von der lateinischen Übersetzung des Dionysius Exiguus in einigen Punkten abweicht. C. zeigt mit guten Gründen zweierlei: 1. Die liturgische Form des Credo geht auf den karolingischen Theologen Paulinus von Aquileja zurück; siehe die Vergleichung seines Textes mit neun andern lateinischen Übersetzungen (16 ff.). 2. Der Gebrauch, das Credo in der Messe zu singen oder zu beten, der bereits im Orient und in Spanien bestand, wurde in Deutschland und Frankreich im Anschluß an das antiadoptianische Konzil von Aachen (798) mit Gutheißung Leos III. eingeführt; den Anstoß zu dieser Maßnahme gab wahrscheinlich ebenderselbe Paulinus von Aquileja (13). Im oftmaligen Wiederholen des Glaubensbekenntnisses erblickte man mit Recht ein geeignetes Mittel zur Reinerhaltung des Glaubens. D.

345. Botte, B., O. S. B., *L'invocation du Christ dans l'avant-messe*. Sonderabdruck aus: *Cours et conférences des Semaines liturgiques VI* (Louvain 1928) 105—117. — Die Gebete der Vormesse beweisen — so wird gegen Bousset und Wetter ausgeführt —, daß die Liturgie ursprünglich ihre Gebete nie direkt an Christus, sondern stets an den Vater durch den Sohn als Mittler richtete. Erst infolge des arianischen Streites drang das bisher nur privatim geübte Gebet an Christus auch in die Liturgie ein, freilich nur sehr langsam und in beschränktem Umfang, besonders langsam in der römischen Liturgie. Gegen Klawek ist zu sagen: Es handelte sich hier nicht um eine bloße Gewohnheit, um übertriebenen Konservatismus, sondern die alte Art hatte ihre großen Vorzüge, da sie am besten die Mittlerrolle Christi und die Beziehungen der göttlichen Personen zueinander hervorhob. Selbstverständlich aber ist das Gebet zu Christus berechtigt und soll es auch nicht wieder völlig aus der Liturgie verbannt werden. Doch man möge ihm den Charakter einer Ausnahme belassen, damit auf diese Weise das Glaubensbewußtsein von Christi Priestertum und Mittleramt um so lebendiger in der Christenheit erhalten bleibe. Lange.

346. Strucker, A., *Die dogmatische Missionsgrundlage*: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 19 (1929) 113—129. — „Die dogmatische Missionsgrundlage ist nichts anderes als das Recht und die Pflicht der Heidenmission“ (113). Der Verfasser spricht den Wunsch aus, die Dogmatiker möchten das Dogma vom Recht und von der Pflicht der Mission mehr betonen. Er weist hin auf die Formulierung in *CIC can. 1322, § 2*: „*Ecclesiae, independente a qualibet civili potestate, ius est et officium gentes omnes evangelicam doctrinam docendi.*“ Übrigens verweist auch Denzinger, ed. 16 et 17, p. [11], n. II f auf diesen Paragraphen. Den direkten Schrift- und Traditionsbeweis des Dogmas will der Verfasser nicht darlegen, wohl aber eine theologische Ableitung desselben aus andern Glaubenslehren, besonders aus den christologischen Dogmen von Christus als dem Sohn des einen wahren Gottes, als dem Bruder aller Menschen, dem neuen Adam, dem Bräutigam der Menschheit, dem Weltlehrer, dem Weltrichter, der die Hinführung aller Menschen zu Gott und seinem Reich will und als ordentliches Mittel zu dieser Hinführung die Missionstätigkeit der Kirche bestellt hat. Deneffe.

347. Dölger, F. J., *Die eigenartige Marienverehrung der Philomarianen oder Kollyridianer in Arabien*: *Antike und Christentum* I 2 (1929) 107—142; dazu 160. — Epiphanius berichtet an drei Stellen über die Sekte der Kollyridianer, die Maria an einem bestimmten, aber nicht näher bezeichneten Tage ein Brotopfer darbrachten. Wahrscheinlich hat Epiphanius das Wort als Spottnamen geprägt nach *κολλυρίς*, dem Brot oder Kuchen,

der der Gottesmutter von Frauen geopfert wurde. Sonst heißt die Sekte auch Philomarianiten (111). Auch von Montanisten des 4. Jahrh. wird berichtet, daß sie Maria göttlich verehrten (112 160). Gründe für das Aufkommen der falschen Marienverehrung könnten gefunden werden in einem Mißverstehen des damals stark betonten Theotokosnamens und in heidnischen Erinnerungen Neubekehrter. Das Kultgerät der Kollyridianer, der *κουρικός*, der sonst mit „currus“, Wagen oder Wagenstuhl übersetzt wird, wird von D. mit guten Gründen als Maßgefäß gedeutet, das umgestülpt den einfachen Opferaltar abgab. Beachtenswert ist der Hinweis auf eine falsche Übersetzung eines griechischen Textes, wodurch die nestorianische Eucharistielehre in ein falsches Licht gerückt wurde (139 f.). D.

348. Euringer, S., Die Marienharfe (Argänona Weddase). Nach der Ausgabe von Pontus Leander übersetzt: Oriens Christianus 24 (1927) 338 bis 355. — E. bringt die Fortsetzung seiner verdienstvollen Übersetzung der äthiopischen „Marienharfe“, d. h. des großen Officium Marianum der monophysitischen Kirche Abessiens, das aus dem 15. Jahrh. stammen soll (120). Es enthält auch Stellen, die für mariologische Fragen unserer Tage nicht ohne Belang sind, z. B.: „Alles ist für dich geworden und alles wurde deinetwegen gemacht“ (338, Nr. 57; Teilnahme am Königtum Christi). „O Jungfrau, die du zwischen Himmel und Erde Frieden gestiftet hast“ (344, Nr. 69; Teilnahme am Erlösungswerk). D.

349. Friethoff, C., O. P., De duplici ratione, ob quam B.V. Mediatrix nuncupatur: Angel 6 (1929) 207—216. — Der Verfasser wendet sich mit Recht gegen die Ansicht, die Mittlertätigkeit Marias bestehe einzig darin, daß sie uns jetzt alle Gnaden durch ihre Fürbitte vermittelt. Maria ist auch Mittlerin durch ihr Mitleiden mit Christus, wodurch sie mit Christus für uns genugtat und uns alle Gnaden „de congruo“ verdiente. — In einem andern Punkte kann ich dem Verfasser nicht beistimmen. Wenn ich ihn richtig verstehe, so meint er, zur Mittlertätigkeit im eigentlichen Sinne gehöre es, daß die vermittelnde Person beiden Parteien etwas überbringe, der einen von der andern und der andern von der einen: „Tota ratio ergo mediationis consistit in hoc, quod diversi coniunguntur per delationem, quod unius est, ad alterum (vice versa) et quidem per tertium aliquem“ (208). Bei der Fürbitte findet diese doppelseitige Übermittlung nicht statt, indem Gott dabei nichts von seiten der Menschheit empfängt (215). Allerdings heißt es auch wieder, Maria gebe Gott etwas, was der Menschen sei, nämlich ihr Gebet (214). Die fürbittende Vermittlung sei für sich allein nicht Mittlertätigkeit im eigentlichen, sondern nur im uneigentlichen Sinne. Indessen, wenn jemand einem Armen von einem Reichen ein Almosen erwirkt, kann man doch wohl von einer Vermittlung im eigentlichen Sinne reden, trotzdem der Reiche nichts von dem Armen empfängt. Auch der hl. Thomas hat dort, wo er den Begriff der Mittlertätigkeit erklärt (S. th. 3, q. 26, a. 2), nichts von gegenseitiger Leistung. D.

350. Pègues, Thomas, O. P., Commentaire français littéral de la Somme théologique de S. Thomas d'Aquin. IX. La Loi et la Grâce. Lex. 8^o (XII u. 765 S.) Toulouse 1929, Éd. Privat. — Nachdem dieser neunte Band erschienen ist, liegen jetzt die ersten 18 Bände vollständig vor, von denen der letzte die Eucharistielehre behandelt. Band IX kommentiert den Schluß der Prima Secundae, die Lehre vom Gesetz (q. 90—108; auf S. 1—508) und von der Gnade (q. 109—114; auf S. 509—758). Das Vorwort ist am 1. Nov. 1914 unterzeichnet und das Copyright im gleichen Jahre erworben. Bei der Eigenart dieses Kommentars war es möglich, den Band erst so viele Jahre später — offenbar unverändert — herauszugeben. Es wird eben nur der Text der Summa theol. seinem Wortlaut nach aus sich selbst heraus erklärt, und das in einer durchweg recht verständlichen und einleuchtenden Weise. Verhältnismäßig selten werden die andern Werke des

Aquinate zur Erläuterung herangezogen. Von Erforschung der literarischen Quellen, Vergleichen mit andern zeitgenössischen Lehrern, Heranziehung anderer Thomaserklärer ist keine Rede. Deshalb blieben auch alle neueren Thomasforschungen grundsätzlich unberücksichtigt. „Fidèle à la méthode que nous avons choisie dès le début de notre travail, nous nous sommes fait un devoir, ici toujours, de ne lire que S. Thomas, et de le lire tout entier.“ So in Bezug auf den Traktat vom Gesetz (S. vi); und bezüglich des Gnadentraktats heißt es: „Ici, comme partout, S. Thomas reste le Maître, le Maître unique, qu'il y a un intérêt souverain à lire seul“ (ebd.). Man nehme den Satz hinzu: „Quant aux Docteurs qui ont suivi [S. Thomas], nous savons qu'à peu près tous, et aujourd'hui plus que jamais, sur l'invitation même des Souverains Pontifes, ils n'ont eu et n'ont d'autre ambition que de reproduire, aussi exactement que possible, la doctrine et l'enseignement de S. Thomas d'Aquin sur les questions de la grâce“ (587). Das sind Übertreibungen. Der hl. Thomas hat sie wahrlich nicht nötig, und gedient ist ihm auch nicht damit. Der urteilsfähige Leser wird sich dadurch nur abgestoßen fühlen; aber er muß schon sehr urteilsfähig sein, soll sich dieses Gefühl nicht auf den heiligen Lehrer übertragen. — Bezüglich der bekannten 24 Thesen heißt es: „C'est qu'en effet le ‚Motu proprio‘ du 29 juin ordonnait de la façon la plus expresse que quiconque enseignait au nom de l'Église devait désormais se conformer, dans son enseignement, à ces principes et à ces grandes thèses“ (vii). Man versteht, daß ein Thomist im Jahre 1914 glaubte so schreiben zu dürfen; aber unverständlich ist, daß er noch im Jahre 1929, nach so vielen maßgebenden Erklärungen über die Tragweite jener Verordnung (vgl. z. B. Schol 1 [1926] 569 ff.) diesen Satz hat drucken lassen. — Die Polemik wird absichtlich sehr eingeschränkt (s. 588). Es gilt stets als selbstverständlich, daß die neuere Dominikanerschule bisher allein Thomas richtig verstanden hat, und es wird die Überzeugung ausgesprochen, daß dank den Vorschriften Pius' X. von nun an die ganze Kirche mehr und mehr „recueille . . . les fruits de vérité que nous goûtions déjà si purs dans la famille dominicaine“ (ix). Wird z. B. S. 651 die „gratia praeveniens“ des hl. Thomas kurzerhand mit der „praedeterminatio physica“ der neueren Thomisten identifiziert, so genügt dieser Behauptung gegenüber die kurze Erwiderung: Von dieser Identität merken wir nicht das geringste. — Der molinistische Sinn des Prinzips „Facienti“ wird falsch angegeben (656). Kein Molinist behauptet, der Mensch könne sich durch seine natürlich guten Werke irgendwie „der Gnade würdig machen“; oder: „Jedesmal, wenn der Mensch nach seinen natürlichen Kräften gut handeln wird, dann wird dieser Akt ihm in Kraft der Verdienste Christi die Erlangung der Gnade verschaffen.“ Letzteres sagt nicht einmal Ripalda, dessen verwandte Ansicht bekanntlich von den übrigen Molinisten abgelehnt wird. — S. 676 erscheint wieder die unzerstörbare Fabel von der „Summa theologica“ auf dem Tisch der Trienter Konzilsaula (s. Schol 4 [1929] 50 Anm. 1). Gerade in der Rechtfertigungslehre ist das Tridentinum ungemein weit über den Standpunkt des 13. Jahrhunderts, Thomas eingeschlossen, hinausgekommen. Lange.

351. Cappuyns, M., O. S. B., L'origine des Capitula Pseudo-célestiens contre le Semipélagianisme: RevBénéd 41 (1929) 156—170. — Niemand denkt heute noch daran, die Capitula Papst Cälestin zuzuschreiben. Sie müssen zwischen 435 und 442 abgefaßt sein. Der energische Leo als Erzdiakon der römischen Kirche kommt schwerlich als Verfasser dieser anonymen und privaten Sammlung in Frage. Das Werkchen zeigt genau dieselbe gemäßigte Haltung im Kampfe gegen den Semipelagianismus, die Prosper von Aquitanien um diese Zeit angenommen hatte. Mindestens seit Ende des 5. Jahrhunderts findet es sich stets mit jenem Papstbrief verbunden, den Prosper erwirkt hatte. Prosper ist Verfasser mehrerer derartiger Sammlungen von Konstitutionen und Sentenzen. Er liebte es, aus

den „auctoritates“ der römischen Päpste und der afrikanischen Konzilien zu argumentieren (vgl. besonders „Contra Collatorem“). Sprache und Stil der Capitula zeigen große Verwandtschaft mit Prosper's Werken. Cap. 8 findet eine sehr auffällige Parallele in „De vocatione omnium gentium“, einem Werk, das schon früher von C. mit guten Gründen Prosper zugewiesen wurde (RevBénéd 39 [1927] 198—226; vgl. Schol 3 [1928] 612). Nur eine Erklärung der Gesamtheit dieser Indizien ist möglich: Prosper hat die „Capitula“ verfaßt. L.

352. Roland-Gosselin, M. D., O. P., Béatitude et désir naturel d'après S. Thomas d'Aquin: RevScPhTh 18 (1929) 193—222. — Der Beweisgang des hl. Thomas wird so gezeichnet: Die Tatsache, daß es in unserem Verstand ein Verlangen gibt, die Ursachen zu erkennen, ist so allgemein, daß man darin den unmittelbaren Ausdruck eines Naturstrebens erblicken muß. Dieses Verlangen wäre eitel, wenn es nicht befriedigt werden könnte. Es kann aber nicht befriedigt werden, wenn es stehen bleiben muß bei der Erkenntnis vom Dasein Gottes, bei der abstrakten Erkenntnis seiner Wesenheit, dem Glauben, der Gotteserkenntnis der getrennten Seele oder des Engels; denn keine dieser Erkenntnisse erreicht in Wahrheit das Wesen der ersten Ursache. Folglich wird das Naturstreben des Verstandes nur befriedigt werden durch die direkte Anschauung Gottes, das einzige Mittel zur Erkenntnis des Wesens der ersten Ursache (199). Diese Beweisführung sei für Thomas in allen ihren Teilen „une preuve rigoureuse qui s'impose à la raison“ (200 207). Aber spricht man so nicht der Natur eine wahre Exigenz des übernatürlichen Zieles zu, wie sie die Kirche ohne Zweifel verurteilt hat? (207 f.) R.-G. unterscheidet: Wäre die Möglichkeit der Gottesschau aus der „finalité propre à l'espèce qui définit ses forces actives“ erschlossen worden, dann hätte man eine strikte Exigenz, welche die absolute Gratuität der Visio aufhöbe. Die Möglichkeit wird jedoch nur gefolgert auf Grund der „finalité absolue de la nature intelligente c'est-à-dire de celle qui lui vient de sa passivité à l'égard de la toute-puissance divine“ (213). Eine solche „finalité absolue ou obédientielle“ enthält wohl eine „orientation naturelle“ und eine positive Hinordnung auf die Gottesschau, begründet aber niemals eine Exigenz; denn sie kann nicht durch die aktiven Kräfte der geschaffenen Natur, sondern nur durch Gott verwirklicht werden (212). — Hier scheint die Lösung Laportas (vgl. Schol 3 [1928] 615) wieder aufgenommen zu werden: „Ce qui dépasse les forces de la nature, ipso facto dépasse ses exigences.“ Es wurde a. a. O. gezeigt, wie wenig diese Lösung befriedigt. Tummers.

353. Cuervo, M., El deseo natural de ver a Dios y los fundamentos de la Apologética immanentista: CiencTom 37 (1928 I) 310—340; 38 (1928 II) 332—348; 39 (1929 I) 5—36 (Fortsetzung folgt). — Die Immanenzapologetik, zweifelsohne ein Sprößling der kantianischen Moralphilosophie, hatte gleichwohl ihre tiefsten Wurzeln in der falschen und unvollständigen Lösung, die das von Thomas formulierte Problem des „desiderium naturale visionis intuitivae“ bei manchen Theologen der Vorzeit gefunden hatte. C. untersucht nun: a) welches nach dem hl. Thomas die Natur jenes Verlangens ist; b) dessen Wert als Beweis für die Möglichkeit der beseligenden Gottesschau; c) die Folgerungen, die sich daraus für die Immanenzapologetik ergeben. Nachdem er die in Frage kommenden Begriffe erklärt hat, prüft er die Lösungen des Scotus, der Augustinenses, des Martinez, Herrera, des Ferrariensis, Suarez, Vazquez, Ripalda, Ferré, Arriaga, Conrad, Zumel, der Salmanticenses, Joannes a S. Thoma und Bañez (37). Erst dann setzt er ausführlich die Erklärung Caietans auseinander, die in dem Satz ausgesprochen ist: „Absolut betrachtet, verlangt der Mensch nicht nach der Gottesschau; wohl aber insofern er zur übernatürlichen Seligkeit hingeeordnet ist.“ Das heißt: in der übernatürlichen Ordnung gibt es für jeden

Menschen ein „desiderium elicited“ nach der schon erkannten übernatürlichen Seligkeit, das aber deshalb „naturale“ ist, weil es der Gnade und den theologischen Tugenden naturgemäß folgt (38). Dies und nichts anderes ist nach C. die echte Meinung des hl. Thomas (39). Esteller.

354. Bonnefoy, J.-Fr., O. F. M., *Le Saint-Esprit et ses Dons selon saint Bonaventure* (Études de philosophie médiévale X). Lex. 8° (237 S.). Paris 1929, J. Vrin. Fr. 30.— In letzter Zeit findet die Lehre von den Gaben des Heiligen Geistes sowohl in der scholastischen als in der aszetisch-mystischen Theologie erhöhte Beachtung. Besonders willkommen ist daher eine so eingehende und fleißige Arbeit über die Gabenlehre jenes großen Scholastikers, den Leo XIII. in der mystischen Theologie „facile princeps“ nannte. Teil I (13—57) behandelt die ungeschaffene Gabe, Teil II (58—132) die Gaben des Heiligen Geistes im allgemeinen, Teil III (133—206) dieselben Gaben im einzelnen. Ein letztes Kapitel (194—206) wird der Lehre des Heiligen von der unvollkommenen und vollkommenen Beschauung gewidmet. Mehrere Anhänge (207—230) über die Früchte des Heiligen Geistes und verschiedene Beziehungen der Gaben sowie eine Übersetzung des Briefes „De 25 memorabilibus“ bilden den Abschluß. — Einige interessante Einzelheiten seien hervorgehoben: Die Trinitätslehre des hl. Bonaventura ist der morgenländischen besonders nahe verwandt; großen Einfluß hat der Areopagite ausgeübt (55 ff.). — Das vierte Buch des Sentenzenkommentars ist vor den drei andern geschrieben (74 A. 2). — Der seraphische Lehrer nimmt drei Klassen von je sieben „habitus infusi“: Tugenden, Gaben, Seligkeiten an; ihr Zweck ist „rectificare, expedire, perficere“; hierin liegt ein Anklang an den dreifachen Weg des Pseudo-Dionysius (63 A. 1; 96). Indem Bonaventura die zwölf Früchte des Heiligen Geistes nicht mehr als „habitus“ auffaßte, nahm er gegenüber Alexander von Hales schon eine Vereinfachung vor; in dieser Richtung gingen dann bekanntlich Scotus und seine Schule bedeutend weiter (120). — Aufgabe der Dona ist, die Seelenfähigkeiten (nicht die eingegossenen Tugenden, was Alexander und Bonaventura mit Unrecht zugeschrieben wird; 99 ff.) zu disponieren, um mit Leichtigkeit außer den gebotenen, heilsnotwendigen Akten auch die Werke des Rats und der Übergebühre zu verrichten (99). Zu ihrer besondern Pflege sind daher nur die verpflichtet, die den Stand der Vollkommenheit oder das Priestertum übernommen haben (111 f.). — Der Franziskaner Rudolf von Biberach folgt in seinem um 1350 geschriebenen Werke „De septem donis Spiritus Sancti“ der Lehre des hl. Thomas. Als man später dieses Werk dem hl. Bonaventura zuschrieb, stieß man auf scheinbare Widersprüche in seiner Lehre (119 f.). — Für den Abschnitt über die Lehre von den Gaben vor Bonaventura wären noch die Ergebnisse der Untersuchung von A. Mitterer über die Väterlehre (ZKathTh 49 [1925] 529—566) und für die Zeit von Petrus Lombardus bis Thomas die jüngst erschienene Abhandlung von O. Lottin (RechThAncMéd 1 [1929] 41—97; vgl. Schol. 4 [1929] 306 f.) zu berücksichtigen. S. 76 A. 4 und S. 77 hat sich in das Thomaszitat ein störender Fehler eingeschlichen. Beidemal muß es heißen: „sicut essentia animae est principium operum vitae“ (statt: meritorii operis). Lange.

355. Landgraf, A., Anfänge einer Lehre vom „concursum simultaneum“ im XIII. Jahrhundert: RechThAncMéd 1 (1929) 202—228 338—355. — Zunächst ist eingehend die Rede von den noch unklaren Vorgängern und den wenig zahlreichen Anhängern, die Petrus Lombardus in seiner Lehre von der Identität des Heiligen Geistes mit der „caritas“ hatte. Die Verteidigung dieser Lehre war für Richard Fishacre der Anlaß, eine Schwierigkeit durch die Annahme eines „concursum simultaneum“ zu lösen. Auf den Einwand, der Akt des Liebens könne weder Akt der Seele allein, noch eine „actio“ des Schöpfers und des Geschöpfes zugleich sein, erwidert

er: „... illud diligere est actio animae, sed actum Dei. Sicut cum in qualibet actione principalis causa sit Deus, actio quelibet creature est quidem creature actio, sed actum Dei, quod egit per suam actionem, que est sua essentia. Nec potest anima in hanc actionem meritoriam, nisi Deus sua actione agat cum anima“ (342). Fishacre Anregung wurde zwar beachtet; aber einen weiteren Anwalt scheint der „concursum simultaneum“ damals nicht gefunden zu haben (345). Natürlich kann Fishacre noch kein „Molinist“ genannt werden (346 f.). Der ganze Abschnitt aus Fishacre, In 1, d. 17, cap. 10, wird nach Cod. lat. 15 754 der Pariser Nationalbibliothek abgedruckt (347—355). Aus Fishacre fällt auch Licht auf eine Stelle im Sentenzenkommentar des hl. Thomas (In 1, d. 17, a. 1), über deren Sinn Stufler und Zigon sich streiten. L.

356. Vansteenbergh, E., Molinisme: Dictionnaire de Théologie catholique X 2094—2187 (Paris 1929, Letouzey et Ané). — Die sechs Kapitel dieser gründlichen Abhandlung haben zum Inhalt: Die Frage vor Molina, die Theorien der „Concordia“, deren Aufnahme und Ergänzung in der Antwerpener Ausgabe, die „Congregationes de Auxiliis“, das Wesen und verschiedene Modalitäten des Molinismus, die Verteidigung des Molinismus bis auf die Gegenwart. — Besonderes Lob verdient die sehr eingehende unparteiische Darstellung der Lehre Molinas in der Lissabonner (2101 bis 2141) und Antwerpener (2145—2153) Ausgabe. In solcher Ausführlichkeit und Klarheit wird man sie wohl schwerlich sonst irgendwo finden. So wird mancher gern zu dieser Abhandlung greifen, da das Studium der „Concordia“ selbst bekanntlich äußerst schwierig ist. Was freilich Sp. 2141 darüber gesagt wird, dürfte ein wenig übertrieben sein. Mißverstanden ist die Sp. 2159 oben erwähnte Streitfrage. Kein Jesuit zog das göttliche Recht der Autorität Klemens' VIII. in Zweifel. Es handelte sich bloß darum, ob die Rechtmäßigkeit seines Pontifikats mit göttlichem Glauben geglaubt werden könne, eine Frage, die natürlich bei jedem Papst gestellt werden kann und von sehr vielen Theologen in und außerhalb der Gesellschaft Jesu verneint wird. Sehr gut ist die Charakterisierung des Werkes von N. del Prado (2181). Leider nur zu wahr ist der Schlußsatz: „Son livre... exprime bien dans l'ensemble, la position des thomistes d'aujourd'hui. Il est, semble-t-il, la somme et l'arsenal, où la plupart puisent à la fois leur connaissance du molinisme et leurs arguments contre lui.“ Solange das der Fall ist, wird auf eine gerechte, objektive Würdigung Molinas in ihren Kreisen nicht zu rechnen sein. Doch sei die Hoffnung ausgesprochen, daß V.s Abhandlung wenigstens einigen Wandel schaffen und vielen Theologen ein richtiges Bild des Molinismus vermitteln wird. L.

357. Ledrus, M., S. J., La science divine des actes libres: NouvRevTh 61 (1929) 128—151. — Beachtenswerte Spekulationen zur tieferen Erfassung der „scientia media“. D'Alès (s. oben S. 587) sei im Bemühen, die Gegensätze zu überbrücken, an der Schwelle der Schwierigkeit stehen geblieben (129) und beachte zu wenig den grundlegenden Unterschied zwischen dem Möglichen und dem Bedingt-zukünftigen (131). Molinas für die „scientia media“ selbst glücklicherweise bloß nebensächlicher Erklärungsversuch durch die „supercomprehensio“ des freien Willens durch Gott sei ebenfalls abzulehnen (132 ff.). L. versucht dann eine neue Lösung, zu der ihn außer Thomas und Molina besonders Scotus, Vazquez und De San anregen. Es müsse beachtet werden, daß Gott den Akt vor der Fakultät und unabhängig von der Erkenntnis der letzteren erkenne, und ferner, daß die freie Wahl unser Akt „par excellence“ sei, folglich auch von Gott vor allem andern erkannt werde. Im Anschluß an einen Text Bellarmins wird schließlich eine „Konjektur“ aufgestellt: Es gebe in uns ein „liberum arbitrium, semper in actu“ (149). L.

358. Maier, Fr. W., Israel in der Heilsgeschichte nach Röm. 9—11 (Bibl. Zeitfragen XII 11/12). gr. 8° (157 S.) Münster i. W. 1929, Aschendorff. M 3.— Für den Dogmatiker ist diese sorgfältige Entwicklung der Gedanken des hl. Paulus eine wertvolle exegetische Gabe. Handelt es sich doch um einen an Beweistexten, aber auch an Schwierigkeiten überaus reichen Abschnitt des Neuen Testaments. Die gründliche Erklärung des Kap. 9 beweist mit Evidenz, daß der häretische Prädestinatismus hier keine biblische Stütze findet: Im Lichte des göttlichen Ratschlusses der Gnadenwahl, der weder der Verheißungstreue noch der Gerechtigkeit Gottes widerstreitet, findet der Massenun glaube Israels seine Erklärung. Der erbarmende Gott schreitet von der Verhärtung Israels nicht zu seiner Vernichtung weiter und hat zum Israel der Auswahl noch Heiden hinzu erwählt. Sodann geht es im ganzen Kap. 10 um den Nachweis, daß „Gott alles getan hat, um die Juden für den Glauben zu gewinnen“ (87; im Anschluß an Bardenhewer). Kap. 11 aber bringt völlig „den Durchbruch ins Freie“, den „Triumph der göttlichen Gnade über Israels Unglauben“ (102). — Mit gespannter Erwartung sieht man der angekündigten weiteren Arbeit über das paulinische Prädestinationsproblem entgegen. L.

359. Lennerz, H., S. J., De historia applicationis principii: „Omnis ordinate volens prius vult finem quam ea quae sunt ad finem“ ad probandam gratuitatem praedestinationis ad gloriam: Greg 10 (1929) 238 bis 266. — Die fleißige und rein sachliche historische Untersuchung kommt zu folgendem Ergebnis: Scotus lehrt als erster die Gratuität der Vorausbestimmung zur Seligkeit für sich genommen, bedient sich dafür jenes Prinzips als Beweisgrundes, zieht die notwendige Folgerung für die vorausgehende Verwerfung und ist sich bewußt, eine von den übrigen abweichende Meinung vorzutragen. Im 14. und 15. Jahrhundert folgen ihm nur seine Schüler, während die andern Theologen nach wie vor nur von der Gratuität der Gesamtprädestination reden, also das Prinzip nicht anwenden können, teilweise auch seine Anwendung bekämpfen. Seit dem 16. Jahrhundert dringt die Lehre des Scotus weiter vor. Trotz des Einspruchs von Bañez fangen auch die Thomisten mehr und mehr an, der Gratuität der Vorausbestimmung zur Seligkeit allein ihre Aufmerksamkeit zu schenken, das Prinzip als den vorzüglichsten Beweis derselben vorzubringen und es dem hl. Thomas, der sich desselben nicht bediente, zuzuschreiben. Die Lehre von der gratuiten Vorausbestimmung zur Seligkeit und von der vorausgehenden negativen Verwerfung, insbesondere die Beweisführung aus dem Prinzip vom geordneten Wollen des Ziels und der Mittel wäre somit nicht nach Thomas, sondern vielmehr nach Scotus zu benennen. L.

360. Leipoldt, J., Die urchristliche Taufe im Lichte der Religionsgeschichte. 8° (78 S.) Leipzig 1928, Dörffling & Franke. M 2.50. — Es werden die Taufen im Judentum, bei Johannes dem Täufer und Jesus, in der Urgemeinde, der außerjüdischen Welt und den ersten heidenchristlichen Gemeinden dargestellt. Interessant ist die Geschichte der jüdischen Proselytentaufe und der ägyptischen Bäder. Die Proselytentaufe bietet jedoch zu wesentliche Unterschiede, als daß sie mit L. als Ansatz für die Johannestaufe angesehen werden kann. Bei der letzteren handelt es sich um Juden, die von ihren Sünden rein werden wollen, während der Proselyt sich der Taufe nur unterzieht, um zeremoniell rein zu werden und die rechtlichen Folgen zu genießen. Von Sündenvergebung ist da trotz der vielen Quellen nur bei der jüdischen Sibylle, wie auch L. zugeben muß, die Rede. Man wird also zur Erklärung der Johannestaufe eher auf die gleichen jüdischen Anschauungen unmittelbar zurückgehen müssen, aus denen die Proselytentaufe entstanden ist: die für die Reinheit vorgeschriebenen Waschungen. — Bei den ägyptischen religiösen Bädern scheinen sich die Texte wohl genügend zu erklären, wenn als Wirkung das Erlangen der

Reinheit und nicht eine Wiedergeburt angenommen wird. — Mit Recht hebt L. die wesentlichen Unterschiede zwischen der Mysterientaufe und der christlichen Taufe hervor. Was noch an Vergleichspunkten übrig bleibt, ist so wenig, daß es eine innere Abhängigkeit nicht zu erweisen vermag. Warum soll ein sprühender Geist wie Paulus immer erst zu den Mysterien gegangen sein, um von dort Ideen zu holen, die schon in der Christuslehre vorhanden waren? So geht es z. B., um nur einiges zu nennen, nicht an, über das paulinische Bild der Taufe als des Begrabenseins und des Auferstehens mit Christus zu schreiben: „Das Judentum kannte einen solchen Gedankengang nicht. Er kommt auch in den Evangelien und im Judentum nicht vor. So benutzt Paulus zweifellos Mysteriengedanken“ (63). Liegt es nicht viel näher, hier eigenen paulinischen Gedankenausdruck zu sehen, der, wie L. selbst bemerkt, mit der Untertauchtaufe als dem Anfang des neuen Lebens in Christus gegeben war? Da die Wiedergeburtsidee von Christus selber gebraucht wird (vgl. Joh. 3) ist es auch bei ihr nicht möglich, auf die Mysterien zurückzugehen.

Weisweiler,

361. Cerfaux, L., *Le baptême des Esséniens*: RechScRel 19 (1929) 248—265. — Josephus als Hauptquelle — er war seit seinem 16. Jahre längere Zeit Schüler der Sekte — beschreibt ihre Taufe als liturgisches Reinigungsbad vor den gemeinsamen Mahlzeiten oder als Privatbad nach Verunreinigungen durch Berühren eines der Sekte nicht Angehörigen, durch den Gebrauch der Ehe, Menstruation usw. Eine Taufe als Aufnahmezeremonie scheint nicht bestanden zu haben. Die Bäder nahmen die Stelle der jüdischen Opfer ein. Entsprechend dem allgemeinen Bestreben der Sekte nach Verinnerlichung, wird auch die Taufzeremonie nicht nur eine äußere Reinigungsbedeutung, sondern auch eine innere gehabt haben. Mit der christlichen Taufe hat sie nichts gemein, da das Wesensmerkmal, die Geistausgießung, fehlt. Genauere Erklärungen glaubt C. den Taufideen der den Essenern ähnlichen jüdenchristlichen Sekten entnehmen zu dürfen. So sprechen die Pseudoklementinen ebenfalls von einem Zurücktreten der Opfer vor der mehr vergeistigten Taufe, da das materielle Opfer in früheren Zeiten nur eingeführt sei, um die Menschen von der Götterkult zurückzuhalten. Der Petrusbrief an Jakobus wie die Diamartyria führen in gewisser Weise diese Zeremonien auf Moses zurück, indem sie von einem Schwur über dem Wasser sprechen, den schon Moses befohlen habe. C. wird recht haben, wenn er meint, daß diese Ideen uns wenigstens zeigen können, welche Anschauungen in jener Zeit herrschten. Ob sie aber wirklich auch Einfluß auf die Ausgestaltung der Idee einer einzelnen Sekte ausgeübt haben, bleibt fraglich.

W.

362. Alès, A. d', *De sanctissima Eucharistia (Prima lineamenta tractatus dogmatici)*. 8^o (XV u. 176 S.) Parisii 1929, Beauchesne. — Den schon früher in dieser Zeitschrift besprochenen Bänden „De baptismo et confirmatione“ (Schol 3 [1928] 617) und „De paenitentia“ (ebd. 309) reiht sich diese Veröffentlichung würdig an. Auch sie ist wesentlich als Handbuch bei Vorlesungen gedacht und nicht zum Selbstunterricht geschrieben. Daher enthält sie hauptsächlich die Belegstellen ohne große weitere Ausführungen. Wiederum zeigt das Werk besonders die ausgedehnte Kenntnis des Verfassers in der Patristik. Als Meßopfertheorie wird die Erklärung De la Tailles gewählt. Die Lösung der „mactatio mystica“ wird zurückgewiesen, weil diese Meinung auf der einen Seite für den allgemeinen Meßopferbegriff eine Veränderung der Opfergabe fordere, diese aber andererseits beim Meßopfer in Wirklichkeit leugne. Das dürfte nicht der Fall sein. Denn auch die „mactatio mystica“ ist eine wirkliche (realis), wenn auch keine physische Veränderung. Christus ist im Himmel und unter den beiden Gestalten wirklich, wenn auch nicht physisch verschieden gegenwärtig (vgl. Schol 4 [1929] 310).

W.

363. Peters, J., Die Karfreitagsmesse und der Ritus der *Commixtio*: BonnZThS 6 (1929) 105—114. — Durch Beifügen neuen deutschen Materials wird die ausgezeichnete Arbeit Andrieus, *Immixtio et consecratio* (vgl. Schol 3 [1928] 307 f.) weitergeführt. Besonders liturgische Quellen der Kölner Kirchenprovinz werden neu herangezogen. Der Ritus der *Consecratio* in der Karfreitagsmesse wird zuerst in dem ersten von Mabillon herausgegebenen „*Ordo Romanus*“ erwähnt. Die neuen Quellen bestätigen Andrieus Auffassung bezüglich der Vermischung der konsekrierten Partikel mit nichtkonsekriertem Wein. Der Satz des Amalarius: „*Sanctificatur vinum non consecratum per sanctificatum panem*“, ist nämlich auch in den deutschen Ordines zu finden. Er wird auf die gleiche Weise ausgelegt, d. h. einfach als richtig angenommen oder umgedeutet bzw. abgelehnt. — P. fragt ferner nach dem Sinn der Formel: „*Haec commixtio et consecratio*.“ Sie findet sich zuerst im „*Ordo Romanus I*“ von den konsekrierten Gestalten ausgesagt. Später wird sie dann auf Grund der Amalartheorie auch auf die Vereinigung der nichtkonsekrierten Gestalt mit der konsekrierten ausgedehnt. Niemals aber war sie eigentliche Konsekrationsformel. — In der Streitfrage über die Kommunion der Laien am Karfreitag glaubt P., daß die Kommunion der Gemeinde an diesem Tage gebräuchlich war, wie zahlreiche Hss. des „*Ordo Romanus*“ beweisen. W.

364. Euringer, S., Die äthiopische Anaphora des hl. Athanasius. Nach zwei Berliner Handschriften herausgegeben und übersetzt: *Oriens Christianus* 24 (1927) 243—298. — Bemerkenswert sind die Lobpreisungen des Sonntags, „des heiligen Sabbats der Christen“ (247), sowie eine Art Klage- lieder auf Adam und Eva (253). Die Epiklese (283) folgt nach der Konsekration (279). Deneffe.

365. Galtier, P., Les péchés „incurables“ d'Origène: *Greg* 10 (1929) 177—209. — Der Artikel behandelt in ganz ausgezeichneter Weise die schwierige Stelle des 28. Kap. *De oratione*. Eine auf die Zeitauffassung aufbauende Darlegung des Begriffes der „unheilbaren“ Sünden zeigt, daß diese den Sünden „ad mortem“ gleichzustellen sind, d. h. solchen, die nur durch den geistigen Tod der Exkommunikation in der öffentlichen Buße zu heilen waren. Auf ähnliche Weise wird von G. sodann aus den frühen Quellen belegt, daß „retinere“ damals den Sinn hatte, eine Sünde durch längere Buße tilgen zu lassen und nicht sofort durch das Priestergebet nachzulassen (*remittere*). Das zeigen Hermas, Clemens von Alexandrien, Cyprian, Hieronymus u. a. Damit dürfte die Auslegung des 28. Kapitels eindeutig festgelegt sein: Origenes tadelt solche Priester, welche Sünden, die nur durch die öffentliche Buße nachzulassen waren, durch einfaches Gebet vergaben. Ob er prinzipiell gegen jede Vergebung der „*peccata ad mortem*“ durch einfaches Nachlassen war oder auch selber in Ausnahmefällen eine solche Praxis übte und nur gegen eine zu laxen Handhabung sich aussprach, läßt G. unentschieden. Daß ein einfacher Sündennachlaß auch bei diesen schwersten Sünden in Ausnahmefällen anderswo möglich war, zeigen die „*Didascalia apostolorum*“, Cyprian und Kallist. — Ein Bedenken bleibt wohl bestehen: Spricht Origenes an dieser Stelle, wie G. meint, nur im objektiven Sinn von „unheilbaren“ Sünden und berücksichtigt er die persönliche Disposition des Sünders bei der Beurteilung, ob eine Sünde „unheilbar“ ist, hier nicht? Weisweiler.

366. Göller, E., *Analekten zur Bußgeschichte des 4. Jahrhunderts*: *RömQschr* 36 (1928) 235—298. — Es werden behandelt die Bußlehre Elviras und Pacians wie die der hl. Ambrosius und Hieronymus. G. setzt die Synode von Elvira schon in die Zeit vor der diokletianischen Verfolgung (etwa 300—303). Mit großer Umsicht und Vorsicht bespricht er ihre Bestimmungen. Mit Recht! Denn wir wissen doch zu wenig von der frühen spanischen Bußgeschichte und Bußauffassung, als daß wir in allen Fällen

eine sichere Antwort geben könnten. Gerade aus Kanones, die ganz bestimmte und eingegrenzte kirchenrechtliche Ziele haben, ist verhältnismäßig nur wenig zu entnehmen. Man stelle sich nur vor, welches Bild wir z. B. von der morgenländischen Bußgeschichte hätten, wenn wir nur auf die kirchenrechtlichen Bestimmungen der Konzilien angewiesen wären. Eine Ergänzung der Synode von Elvira sind die Schriften Pacians. Aber auch sie sind nur Gelegenheitsarbeiten mit ganz beschränkten Zielsetzungen, so daß auch aus ihnen eine allgemeine Bußlehre nicht aufgestellt werden kann. Wir glauben daher z. B., daß man daraus, daß Pacian nur von der öffentlichen Buße spricht, nicht auf ein Nichtbestehen der Privatbuße schließen darf. — Sehr gut bemerkt G. über die Kanones der spanischen Synode, daß viele der Fälle, welche mit dauerndem Ausschluß von der „communio“ bestraft werden, nur „exorbitante Fälle“ sind. Sie beschränken sich auf ganz seltene Vergehen und ganz bestimmte Personenklassen. Eltern, die ihre Töchter einem heidnischen Priester zur Ehe geben, Heiraten von Töchtern der eigenen Frau, ungerechte Klagen gegen den Klerus werden nicht gerade an der Tagesordnung gewesen sein. Bei der Sünde der Apostasie hätte G. noch bemerken können, daß nur eine ganz bestimmte Art dieses Falles mit dem dauernden Ausschluß bestraft wurde: ein Erwachsener, der wirklich im Tempel geopfert hat. Wir wissen aus den Quellen der Verfolgungen, wie viele Gelegenheiten es gab, das Gebot des eigentlichen Opfern zu umgehen. G. meint, daß auch diese Strenge vielleicht nicht allzu lange gedauert hat. Ich glaube, daß die spanischen Teilnehmer auf der Synode von Arles (314), welche die Bestimmung unterschrieben, daß auch solche Fälle absolviert werden könnten, diese Vermutung G.'s positiv bestätigen. So hat schon G. in vielen Punkten mit der Ansicht, daß die Synode rigoristisch sei, gebrochen. Man wird wohl noch weiter gehen können. Die Synode scheint in mehreren Fällen sogar gegen einen Rigorismus zu kämpfen. So verlangt sie ausdrücklich die Rekonkiliation in gewissen Fällen. Can. 14 z. B. sagt: „placuit . . . admitti eas ad communionem oportere“; oder Can. 22: „placuit huic paenitentiam denegandam non esse“. Ferner hat schon Hefele bemerkt, auch die auf den ersten Blick rigoristische Bestimmung, daß die „duumviri“ sich während ihrer Amtszeit jeden Kirchenbesuches zu enthalten hätten, sei kein Rigorismus, sondern bedeute eine Milderung gegen andere Länder, die das Annehmen solcher römischer Ämter überhaupt verboten. Auch Can. 14 mit der kritisch genügend gesicherten Lesart: „sine paenitentia“ zeigt als erstes Zeugnis, das wir besitzen, daß selbst bei den „peccata capitalia“ noch genau einzelne Arten der Sünde unterschieden wurden und nicht jede Art durch die volle öffentliche Buße zu tilgen war, sondern einfache Enthaltung von der Kommunion als Buße genügte. Gerade diese fast allzu große Milde hat später die Glosse einfügen lassen, die eine einjährige Buße verlangte. Wir glauben nicht, daß diese Glosse echt ist, da der ältere Text sie nicht enthält und der mehr allgemeine Grund, dem sich auch G. anschließt, nicht durchschlagend ist: Die Stellung der Kirche lasse eine solche Wiederaufnahme ohne Buße als „undenkbar“ erscheinen. Dafür stehen wir doch schon zu sehr in einer Zeit des Überganges zu einer milderen Bußform. — Sodann führt G. im Anschluß an Elvira die Hauptgedanken der Bußlehre Pacians vor: Vergebbarkeit aller Sünden mit Ausnahme der Sünde gegen den Heiligen Geist. Auch die Schlüsselgewalt der Kirche wird gegen Sempronian klar bewiesen. Wenn Pacian auch nur eine einmalige öffentliche Buße kennt, so brauchen nach ihm die Rückfälligen doch nicht zu verzagen. Gottes Barmherzigkeit wird ihre Tränen erhören. — Die Bußlehre des hl. Ambrosius wie das Bußzeugnis seines Sekretärs Paulinus zeigen nach G. vor allem die Schlüsselgewalt der Kirche wie deren Ausübung durch das Priestertum. Die Fürbittgewalt der Gläubigen tritt stark hervor. Ambrosius hat zuerst den Begriff der

„öffentlichen Buße“ geprägt. Das Zeugnis des Paulinus von der geheimen Buße will G. nicht als solches gelten lassen. Er stellt die betreffende Stelle ausgezeichnet mit den Parallelstellen aus den Werken des hl. Ambrosius zusammen und glaubt so, daß Paulinus nur von einer geheimen Bußanklage mit folgender öffentlicher Buße, aber ohne öffentliche Nennung der Sünde gesprochen habe. — Hieronymus hat nach G. vor allem die Priester als Beichtväter neben den Bischöfen erwähnt. W.

367. Beraza, Bl., S. J., *Tractatus de virtutibus infusus* (Cursus theologicus oniensis). 8^o (XXVI u. 813 S.) Bilbao 1929, *El mensajero del Corazón de Jesús*. *Pes.* 15.— Wie die früheren Abhandlungen des Verfassers „*De gratia Christi*“, „*De Deo creante*“ und „*De Deo elevante*“ zeichnet sich auch dieses Buch durch die spekulative Art der Darstellung wie durch reichliche Verwendung theologischen Quellenmaterials aus. Auch sind die Einwände in großer Zahl behandelt. Nach einer allgemeinen Abhandlung über die eingegossenen Tugenden bespricht B. die Natur, das Formal- und Materialobjekt wie den Akt des Glaubens. Daran schließt sich eine eigene Abhandlung über das Verhältnis von Glaube und Vernunft. Es folgen Hoffnung und Liebe wie die moralischen Tugenden. — In der Glaubenslehre entscheidet sich der Verfasser — um nur die eine oder andere heute besonders strittige Frage zu nennen — dafür, daß eine „*certitudo relativa*“ bei der Erkenntnis der Glaubensvoraussetzungen genügt. Einen objektiven Unterschied dieser relativen Sicherheit beim Katholiken und Andersgläubigen wird man aber kaum machen können. Beide haben sowohl subjektiv wie objektiv das gleiche Motiv und die gleiche Sicherheit. Eine „*fides ecclesiastica*“ lehnt B. insoweit ab, als er meint, daß sie mit der „*fides divina*“ in Wirklichkeit zusammenfalle: „*Assensus ille fidei, qui in auctoritate Ecclesiae infallibili proxime niti dicitur, non videtur ab assensu fidei theologicae esse realiter distinctus*“ (233). B. kommt zu diesem Ergebnis, weil er glaubt, die kirchlichen Definitionen seien alle einfache Folgerungen (*illationes*) aus dem mit göttlichem Glauben anzunehmenden Satz, daß die Kirche unfehlbar sei. Aber es ist doch vorläufig nicht sicher, daß es formell geoffenbart ist, die Kirche sei in Entscheidungen von Wahrheiten, die mit dem Glaubensgut nur zusammenhängen, unfehlbar. Das ist wohl sichere Lehre; aber vielleicht nur eine Schlußfolgerung aus der Offenbarung und daher nicht mit göttlichem Glauben anzunehmen. Deshalb können die Wahrheiten, welche die Kirche auf Grund dieser Schlußfolgerung definiert, nicht mit göttlichem Glauben, sondern nur wegen der unfehlbaren Lehrentscheidung der Kirche, d. h. „*fide ecclesiastica*“ angenommen werden. — In der „*Analysis fidei*“ folgt der Verfasser Billot und Pesch, wenn er schreibt: „*Fides formaliter seu creditive sumpta resolvitur in auctoritatem Dei revelantis seu in primam Veritatem non visam; cui propter seipsam et non propter argumenta humana, ex pio voluntatis affectu assentimur*“ (307). Ausdrücklich weist er Suarez und De Lugo zurück: „*neque resolvit in hanc auctoritatem, ut cognitam lumine naturali, nec ut immediate ex ipsis terminis notam, nec ut revelatam exercite, sed in auctoritatem non visam, i. e. tantum secundum seipsam consideratam*“ (308). Die Beweise für die Notwendigkeit einer positiven Bejahung des Glaubensmotives im Glaubensakt selber erscheinen nicht beweiskräftig, da sie nur zeigen, daß das Motiv vorhanden sein muß. — Vielleicht wäre es bei einer Neuauflage möglich, eine Anzahl von Fragen, die mehr in früheren Zeiten umstritten waren, unbehandelt zu lassen. Dadurch würde von selbst die große einheitliche und systematische Seite der Glaubenslehre mehr hervortreten. W.

368. Garrigou-Lagrange, R., O. P., *Le problème de l'amour pur et la solution de saint Thomas*: Angel 6 (1929) 83—124. — Die „ekstatische“ Auffassung der Gottesliebe, wie P. Rousselot sie genannt hat, bei Bernhard, Richard von St. Viktor usw. läßt die Liebe zu Gott über alles

als etwas Gewaltames, der selbstischen Grundneigung der Natur allzu Entgegengesetztes erscheinen. Doch waren diese Männer keine Wegebereiter für Baius. Unter Metaphern bringen sie noch ungeklärt die Grundsätze, die Thomas dann scharf formuliert hat. Der Unterschied liegt mehr in der Methode als in der Sache. Jene schauten auf die konkrete, von der Erfahrung gebotene Natur. Thomas untersuchte das Wesen der Grundneigung unserer abstrakt genommenen Natur. Da fand er, gewisse von Aristoteles, Pseudo-Dionysius und Augustin gebotene Gesichtspunkte hervorhebend, die natürliche Grundneigung des Geschöpfes, Gott, das „bonum universale“, mehr als sich selbst zu lieben. Diese muß freilich, öfters gewaltsam durch Abtötung, von den Folgen der Sünde gereinigt werden, und in der übernatürlichen Ordnung wird sie zu der unendlich höher stehenden „caritas“, der Liebe zu Gott, dem Urheber der Gnade, erhoben. Lange.

369. Jansen, Joh. Laur., C. SS. R., Das Bittgebet im Werke der Erlösung. Deutsche Übersetzung und Bearbeitung von Aloys Mommartz C. SS. R. kl. 8° (168 S.) Paderborn 1929, Schöningh. *M* 2.40. — Im Geiste des hl. Alfons und unter Führung zuverlässiger Exegeten wie Grimm und Fonck zeigen diese klaren Darlegungen, welche wichtige Rolle gemäß der Heiligen Schrift dem Bittgebet im gesamten Erlösungswerke, im Leben und in der Lehre Jesu, endlich im christlichen Leben zukommt. L.

370. Rigaux, B., O. F. M., L'Homme du péché dans S. Paul: EphTh Lovan 6 (1929) 5–22. — Abgelehnt werden drei Gruppen kollektivistischer Erklärungen von 2 Thess. 2, 1–12: Der Antichrist 1. eine Idee (Origenes; einige Protestanten zu Anfang des 19. Jahrhunderts); 2. eine bestimmte Gruppe von Individuen (nicht Augustin; wohl Katharer, Hussiten, alte Protestanten: Papsttum, kirchliche Hierarchie); 3. eine Reihe aufeinanderfolgender Personen durch alle Jahrhunderte hindurch (neuestens von Allo und Buzy vorgeschlagen). Fast alle Katholiken erklären (in Übereinstimmung mit den heutigen Protestanten), daß Paulus an eine einzelne Person denke. Das beweisen der Text (die Namen, die Werke) und der Kontext (das Erscheinen des Antichrists soll ein Zeichen der nahenden Parusie sein) und bekräftigen einige Paralleltexpte, insbesondere Dan. 11, 36 f. Schließlich werden die Gründe der Kollektivistischen widerlegt. Johannes rede zwar von vielen Antichristen, meine aber damit etwas anderes als Paulus in 2 Thess. L.

371. Freistedt, E., Altchristliche Totengedächtnistage und ihre Beziehung zum Jenseitsglauben und Totenkultus der Antike. (Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen, herausgegeben von K. Mohlberg und A. Rücker, Heft 24.) gr. 8° (X u. 214 S.) Münster 1928, Aschendorff. *M* 9.80; geb. *M* 11.75. — In unserem heutigen römischen Missale findet sich bei den Totenmessen eine eigene Oration für die Messe am 3., 7., 30. Tage. Der Verfasser ist in seiner, von Dölger angeregten, mit äußerstem Fleiß und philologischer und religionsgeschichtlicher Sachkenntnis geschriebenen Arbeit der Geschichte der verschiedenen Totengedächtnistage nachgegangen und zeigt, wie von frühen christlichen Jahrhunderten her die Sitte bestand, den 3., 7., 30. oder auch den 3., 9., 40. oder andere Tage nach dem Tode bzw. der Bestattung besonders zu feiern. Er untersuchte auch die entsprechenden Sitten im griechischen, römischen, persischen Altertum und zeigt, daß dort ähnliche Gebräuche bestanden, die sich wohl zum Teil auf den Volksglauben an ein drei- oder vierzigtägliches Verweilen der Seele beim toten Leibe zurückführen lassen. Kirchenväter machen bereits darauf aufmerksam, daß Joseph für seinen Vater Jakob eine Totentrauer von 7 Tagen hielt (30) und daß die Israeliten beim Tode des Moses 30 Tage trauerten (47). Die Totenmesse am dritten Tage ist wohl aus dem Gegensatz zum heidnischen Totenopfer am dritten Tage zu erklären (117). Wo der Glaube an das vierzigtägige Verweilen der abgeschiedenen Seele beim Leibe „physio-

logisch“ erklärt wird durch die entsprechende Ansicht von der Beseelung des Embryo 40 Tage nach der Empfängnis (179 ff. 194 Anm. 21), hätte vielleicht auf die Lehre der Kirchenrechtler hingewiesen werden können, wonach früher die Irregularität wegen „procuratio abortus“ nicht eintrat, wenn der „abortus“ vor dem 41. Tage verursacht wurde. Vgl. etwa Laurentius, *Institutiones Iuris Ecclesiastici* (1914³) Nr. 80. Eine kurze Zusammenfassung der Hauptergebnisse am Schluß wäre willkommen gewesen. Deneffe.

372. Segarra, F., S. J., *De identitate corporis mortalis et corporis resurgentis. Disputatio theologica*. 8^o (XII u. 278 S.) Madrid 1929. Edidit „Razón y Fe“, Plaza de Santo Domingo, 14. Apartado 8001. *Pes.* 8. — Das Werk ist eigentlich schon in der Scholastik besprochen worden, da es die lateinische Buchausgabe von sechs spanischen Einzelartikeln ist, über die Schol 1 (1926) 625 berichtet wurde. Es verdient aber in der neuen, jetzt leichter zugänglichen Form noch einmal angezeigt zu werden. Inhaltlich, methodisch und sprachlich steht es auf einer ganz beachtenswerten Höhe. Vor allem liegt dem Verfasser am Herzen, den Fragepunkt klar und scharf herauszustellen. Es handelt sich nicht um die philosophische Frage: Was würde an und für sich zur Identität des Auferstehungsleibes mit dem sterblichen Leibe genügen? oder: Wie könnte Gott diese Identität herstellen?, sondern es handelt sich um die Tatsachenfrage: Welche Identität wird nach dem positiven Willen Gottes tatsächlich vorhanden sein? Diese Tatsachenfrage ist mit theologischen Beweisen zu beantworten. Und da bringt der Verfasser einen überzeugenden theologischen Beweis aus der übereinstimmenden Lehre der Väter und aus der allgemeinen Lehre der Theologen, gegen die sich nur sehr wenige Stimmen, wie Durandus und in den letzten Jahrzehnten Billot und einige andere erhoben, für die Wahrheit, daß der Auferstehungsleib auch der Materie nach derselbe sein wird wie der Leib des sterblichen Lebens. Viele Zeugnisse sprechen weiterhin dafür, daß insbesondere in der Regel Identität mit jenem Leibe bestehen wird, den der Mensch bei seinem Sterben hat (224). Der Verfasser steht nicht an, die Ansicht, wonach die Identität des Auferstehungsleibes nur durch die Identität der Seele bewirkt werden soll, als „temeraria“ zu bezeichnen (262). — Die Sprache sucht in Wortwahl und Satzbau die Latinität Ciceros nachzuahmen. D.

3. Moral und Kirchenrecht

373. Colli-Lanzi, Camillus, *Theologia moralis universa iuxta Codicem Iuris Canonici in memoriae auxilium aptiori methodo digesta, seminariis, examinadoribus et concursum adeptibus perutilis*. Vol. IV. 8^o (625 S.) Taurini 1928, Marietti. L 25. — Was die allgemeine Anlage und Eigenart des Werkes angeht, so sei auf die Besprechung der früheren Bände verwiesen (Schol 4 [1929] 312). Die im vorliegenden vierten Band gebotene Sakramentenlehre gibt zunächst einen kürzeren Überblick über die für die Spendung der Sakramente wichtigen allgemeinen Prinzipien (1—49), an den die wesentlichsten Punkte über die Sakramentalien angeschlossen werden (49—52). Es folgt die Behandlung der einzelnen Sakramente (53—603). Die Darstellung schließt sich in weitem Ausmaß an die Ordnung und Reihenfolge des CIC an. Dem Traktat „De Matrimonio“ ist ein kurzer Abriss über die Zivilehe (ihr Wesen, die sittliche Beurteilung, die hauptsächlichsten einschlägigen Bestimmungen des italienischen Zivilrechtes) angefügt; ferner eine Zusammenstellung der im Eherecht gebräuchlichsten Dispensations-Formulare. — Zu viele Einzelheiten lassen sich in einer kurzen Besprechung nicht anführen. Sehr gut ist bei der kurzen Zusammenfassung der Kollisionsfälle mehrerer Intentionen bei dem „Minister sacramenti“ die Charakterisierung der „intentio praevalens“: „nempae quae

eligeretur, cognita impossibilitate“, was natürlich zu verstehen ist von dem tatsächlich vorhandenen Willen, nicht von dem Willen, den jemand erst dann fassen würde (also: jetzt noch nicht gefaßt hat), wenn er die Unvereinbarkeit der beiden Intentionen einsähe; mit andern Worten: Die Prävalenz ist entscheidend, die in dem gegenwärtigen Willen enthalten ist. — Wenn n. 2530 (S. 176) bezüglich der Vorschrift des Can. 864 CIC, die Wegzehrung zu empfangen, gesagt wird: „Urget sub gravi, et quidem ipso iure divino, uti patet“, so dürfte der Verfasser mit dieser Verpflichtung „ex iure divino“ kaum eine „sententia communis“ wiedergeben, noch weniger wird man mit dem „uti patet“ einverstanden sein können. — Die Frage nach der Wesenheit des Meßopfers als Opfer ist zwar mehr eine dogmatische als eine moraltheologische Frage; aber wenn man nun einmal zu der Frage auch in der Moraltheologie Stellung nehmen will, wäre es gut, auch auf die in neuerer Zeit vertretenen Ansichten in etwa hinzuweisen. Der Verfasser sagt, die allgemeinere und wahrscheinlichere Ansicht sehe das Wesen „in sola consecratione“, und fügt dann den Grund bei: „cum in ipsa detur et mystica occisio et oblatio“. Es gibt heute Autoren, die das Maktations-Element als wesentlichen Bestandteil jedweden Opfers ablehnen und es auch für die Messe, insofern sie einfach „Opfer“ ist, nicht zulassen wollen. — Die Erklärung der „determinata intentio applicandi Missas plures pro pluribus distinctis finibus et stipendiis“ (n. 2558 S. 197) verlangt meines Erachtens zu viel. Die Entscheidungen der S. Poenitentaria lauten milder; nach ihnen genügt, daß eine vorher „determinata multitudo Missarum“ einer vorher genau bestimmten „determinata multitudo stipendorum vel intentionum“ entspricht, auch wenn „intra has multitudines“ jede weitere „determinatio“ unterbleibt und auch wenn keine „intentio collective celebrandi“ gefaßt wird. Hürth.

374. Elter, E., S. J., *Sitne in doctrina morali S. Thomae locus pro imperfectionibus positivis non peccaminosis?*: Greg 10 (1929) 20—51. — Die Kontroverse über die „imperfectiones positivae non peccaminosae“ schleppt sich weiter; der vorliegende Artikel nimmt für sich in Anspruch, zu zeigen, daß wenigstens Thomas für deren Möglichkeit und Tatsächlichkeit nicht angerufen werden kann. Die Prüfung einer Reihe einschlägiger Begriffe und Prinzipien soll nach dem Verfasser zu diesem sichern Resultat führen; vorausgesetzt allerdings, wie es eingangs heißt: „res tractetur animo libero ab omni praeiudicio, et cum intima penetratione proprii sensus terminorum, quibus Angelicus doctor in operibus suis uti solet“. Trotz dieser Warnungen wird der Verfasser kaum allgemeine Zustimmung finden, und nicht jeder Leser wird sich geschmeichelt fühlen, wenn ihn der Verfasser belehrt, daß eine abweichende Ansicht ihren Grund hat entweder in dem Mangel eines „animus ab omni praeiudicio liber“ oder in dem Fehlen der „intima penetratio proprii sensus terminorum“. — Über den Kernpunkt der Frage s. Schol 4 (1929) 314, n. 187—189. Die „termini“, deren Sinn bei Thomas E. untersucht und die für das Vorkommen von „imperfectiones positivae“ in der Lehre des hl. Thomas von der Gegenseite angeführt werden, sind im wesentlichen folgende: 1. „Non cadere sub praecepto“. Nach E. heißt das zunächst nur „non cadere sub praecepto gravi“; nach andern: entweder „non cadere sub praecepto gravi“ oder „cadere sub praecepto nullo“; E. beweist seine These in der von ihm behaupteten Allgemeinheit nicht. — 2. „Peccatum“ (sine addito dictum) ist nach E.: „peccatum grave“; demnach, wenn Thomas sagt, eine actio oder omissio sei kein „peccatum“, so heißt das: kein peccatum grave; kann aber ein peccatum leve sein. Nach andern: „peccatum“ sine addito dictum ist bei Thomas an vielen Stellen identisch mit „peccatum mortale“; an andern Stellen umfaßt es beides, peccatum grave und leve; man hat dann den conceptus genericus analogus „peccati“ (vgl. Sent. 1. 2, d. 41, q. 2, a. 1 ad 5); im Einzelfall entscheidet der Kontext. Demnach:

wenn Thomas sagt, ein Verhalten sei kein „peccatum“, so kann das heißen: kein peccatum mortale, oder: überhaupt kein peccatum. Die Allgemeinheit der Behauptung E.s ist nicht belegt und bewiesen. — 3. Wenn Thomas eine „omissio“ oder „transgressio“ als ohne Sünde bezeichnet, wenn er ein opus als „supererogatorium“ bezeichnet, so heißt das nach E. nur, daß kein peccatum oder praeceptum grave in Frage steht. — 4. Ähnlich liegen die Dinge bei den termini „in optione positum esse“, „licitum esse“, „debitum esse“. Letzteres bedeutet nach E. bei Thomas entweder ein debitum legale oder debitum morale; dieses in dem doppelten Sinn: a) id sine quo honestas morum servari non potest; b) id quo homo ex quadam honestate tenetur ad virtutem perfectam. Es kann demnach sein, daß die Leugnung eines debitum morale nur im ersten Sinn gemeint ist. — Die Beweisführung des Verfassers ist hier direkt irreführend (34). Thomas spricht a. a. O. von virtutes, die als partes potentiales iustitiae die Kardinaltugend der iustitia „vollkommen“ machen, und zeigt, daß es auch zu diesen Tugenden eine „Verpflichtung“ geben kann; E. benutzt diese Texte, um seine Thesen zu beweisen, also um zu zeigen, daß innerhalb ein und derselben Einzeltugend jeder in concreto erreichbare, vollkommene Grad Pflicht sei. Diese Frage hat aber gar nichts zu tun mit der Pflicht, auch die virtutes potentiales iustitiae in irgend einem Grade üben zu müssen. — Zu der ganzen Begriffsuntersuchung, die E. anstellt, ist das eine zu sagen: Aus den „termini“ allein (ohne Berücksichtigung des jeweiligen Zusammenhanges und der großen Grundlehren) läßt sich die Frage, was Thomas über die imperfectiones positivae non peccaminosae gelehrt hat, nicht entscheiden; die weiter lautende Behauptung des Verfassers wird von ihm trotz der vielen Zitationen nicht bewiesen. — Nicht anders steht es mit den „principia“, die eindeutig klar die Stellung des hl. Thomas zeigen sollen. Das eine und andere Beispiel sei angeführt: 1. Thomas kennt nach E. nur zwei Arten von guten Akten: a) actus quibus finis ultimus in infimo, sed sufficiente gradu attingitur (necessaria ad salutem); b) omnes alii actus quibus finis attingitur modo perfectiore; bezüglich der ersteren besteht eine obligatio sub mortali, bezüglich der letzteren sub levi; eine dritte Gruppe, die weder ad substantiam noch ad integritatem ordinis recti gehörte, kennt Thomas nicht. — E. behauptet ohne durchschlagenden Beweis, daß alles, was zur zweiten Gruppe gehört, sub culpa veniali befohlen sei. Richtig ist, daß das, was sub levi geleistet werden muß, nicht ad substantiam, sondern nur ad integritatem ordinis recti gehört; aber daraus folgt nicht, daß alles, was der integritas und maior perfectio ordinis recti dient, sub levi befohlen ist. — Was E. über die Unmöglichkeit einer „superabundantia in bono“ und damit eines „opus supererogatorium“ für den konkreten Einzelfall sagt, sei übergangen. Hier werden zwei Dinge miteinander verwechselt. — 2. Nach E. behauptet Thomas, auch der Mensch stehe bezüglich seiner freien Handlungen unter dem allgemeinen Gesetz, das Gott in all seinem Tun und das die vernunftlose Kreatur aus innerer Notwendigkeit befolgt: „operari modo meliore“. Hier ist die universelle Deutung, die der Verfasser anwendet, bloße Willkür. — 3. Die Prinzipien des hl. Thomas zwingen nach E. dazu zu sagen: bei jeder Wahl müsse der Mensch, wenn er nicht gegen seine Vernunft und die rechte Ordnung fehlen wolle, das wählen „quod melius est ad finem“; damit ist aber jede Wahl einer „imperfectio positiva“ direkt als widersittlich ausgeschlossen, weil eben das gewählt wird, was minus est ad finem ultimum. — Der Beweis setzt voraus, was er beweisen soll. — Nach Thomas gilt das Prinzip von der Wahl des „bessern“ Mittels bezüglich des bereits erwählten Zieles, und insoweit dieses Ziel erwählt ist oder erwählt werden muß. Aber wenn die Erreichung des Zieles in verschiedenen Graden möglich ist, dann folgt aus der genannten Pflicht, das bessere Mittel zu wählen,

nichts für eine Pflicht, sich auch für den bessern Grad in der Erreichung des Zieles zu entscheiden. Eine solche Pflicht ist, wenn sie besteht, anderswoher zu beweisen. — Soweit die Erreichung eines Zieles „in indivisibili“ ist, besagt die Verpflichtung, nach dem Ziel zu streben, auch die Verpflichtung, nach dem ganzen Ziel zu streben; soweit aber die Erreichung Grade zuläßt, folgt aus der Verpflichtung, das Ziel überhaupt anzustreben, nicht die Verpflichtung, auch den höheren Grad anzustreben. Insofern z. B. „Gesundheit“ das Fernsein jeder Krankheit besagt, ist sie als Ziel „in indivisibili“; insofern Gesundheit aber über dieses Fernsein hinaus einen höhern Grad von überströmender Kraft und Wohlbefinden besagt, ist sie nicht „in indivisibili“. Der Arzt, der dem Kranken die Gesundheit verschaffen soll, ist darum kraft seines Berufes gehalten, jede Krankheit des Patienten zu bannen, und hier mag man ihn als verpflichtet bezeichnen, das nach Lage des Einzelfalls erreichbare bessere Heilmittel anzuwenden. Aber der Arzt ist, einfach weil er Arzt ist, weder gehalten, über die Heilung der Krankheit hinaus einen besonders höheren Grad des Wohlbefindens herbeizuführen, noch auch — oder vielleicht besser: ebendeshalb nicht, das hierzu bessere Mittel anzuwenden. Die Anwendung auf das pflichtmäßige Streben nach dem letzten Ziel und nach seinen verschiedenen Graden, ebenso die Anwendung auf den pflichtmäßigen Gebrauch der „bessern“ Mittel, d. h. der vollkommeneren Akte, ergibt sich von selbst. E. setzt einfach voraus, was ihm zu beweisen obläge: daß nämlich der Mensch unter Sünde verpflichtet sei, den höheren Grad zu ergreifen, wenn er ihm erreichbar ist. — Der Verfasser sucht mit noch andern Gedankengängen seine These über die zwingende Beweiskraft der „*principia S. Thomae*“ zu beweisen, so aus der Lehre, daß es keine *actus in individuo indifferentes* gebe; aus der Lehre über den *usus licitus matrimonii*, der nach Thomas nur *ex causa prolis procreandae* oder *debiti reddendi* zugestanden werden kann, während doch den Verteidigern der „*imperfectiones positivae*“ jede *ratio honesta* genügen würde; aus der Lehre über das Aufschieben der Beichte, über das Fernbleiben von der heiligen Kommunion usw. — Die Geschicklichkeit, mit der aus all diesen Dingen Beweise für die aufgestellte These ausfindig und zurechtgemacht werden, ist zu bewundern; weniger die Beweise selbst. — Wenn die Darlegungen des Verfassers richtig wären, müßte man seinem Schlufsurteil zustimmen: die Autorität des hl. Thomas kann für die *imperfectiones positivae non peccaminosae* nicht angeführt werden. Daß sie richtig sind, steht meines Erachtens nicht fest. Männer von wissenschaftlichem Ruf und wohl nicht geringerer Kenntnis der Lehre des hl. Thomas haben die von E. verfochtene Ansicht bei Thomas nicht vertreten gefunden; es genügt, die Namen von Garrigou-Lagrange O. P., Richard O. P., V. Cathrein S. J. zu nennen.

H.

375. Spicq, C., O. P., *La malice propre du péché d'hérésie*: Div Thom (Pi) 32 (1929) 143—159. — Als Ziel der Abhandlung wird bezeichnet „de préciser que la malice propre de l'hérésie vient de ce que, tout en prétendant garder la vraie foi, on s'obstine à en corrompre les dogmes“ (144). Der Untersuchung wird der Grundsatz des hl. Thomas zu Grunde gelegt „*vitia habent speciem ex fine proximo; sed ex fine remoto habent genus et causam*“ (S. theol. 2, 2, q. 11, a. 1 ad 2). Als *finis proximus* der Häresie wird bezeichnet „d'adhérer à des sentences fausses“; der Erörterung dieses nächsten Zieles dient der erste Teil (144—152). Der zweite Abschnitt (152 bis 158) befaßt sich dann mit dem entfernteren Zweck und der Ursache der Häresie. Hier wird vor allem die *malitia et pertinacia voluntatis* erörtert, ohne die es keine *haeresis formalis* gibt. Das Ergebnis der Untersuchung läßt sich in die Worte zusammenfassen (159): „L'hérésie revêt sa malice spéciale du fait d'une volonté mauvaise, s'arrêtant à une opinion fautive en matière de foi, par un attachement illicite aux idées propres et

à l'encontre du témoignage de Dieu. Cette perversion de la volonté dont l'origine vraie doit être recherchée souvent dans les fonds les plus troublés de notre nature, confère à l'hérésie sa malice spéciale, pire que celle impliquée dans toute autre forme d'infidélité." — Der Einfluß des Willens wird mit Recht stark betont; man mag auch dem vom Verfasser angeführten Worte Bourdaloues über den Grund des Abfalls vom Glauben „chacun pour satisfaire sa passion“ seine Berechtigung zuerkennen, aber man wird sich andererseits vor einer unberechtigten Schematisierung dieses oft sehr verwickelten psychologischen und religiös-sittlichen Prozesses hüten müssen. H.

376. Lumbreras, P., O. P., De sensualitatis peccato: DivThom(Pi) 32 (1929) 225—240. — Nach einem kurzen Überblick über den Begriff und die verschiedenartigen motus sensualitatis, wird die Frage aufgestellt, der die eigentliche Untersuchung gilt: „Quaeritur ergo an motus sensualitatis qui antecedunt et consensum voluntatis et advertentiam rationis, qui sunt propterea motus unius sensualitatis, valeant dici peccata, quae ideo subiectantur in sensualitate, illorum principio“ (229 ff.). Mit Berufung auf Thomas und als dessen Ansicht wird die Auffassung vertreten, daß diese motus Sünde seien, wenn und soweit sie verhindert und unterdrückt werden könnten, es aber nicht werden. Die Behauptung wird damit beschränkt auf die antecedentes motus sensualitatis, „quos homo, cum valeat cohibere, nec cohibeat“, die er darum „invitus non patitur“, die deshalb „simul voluntarii et inordinati sunt“. Der Verfasser erörtert auch ausführlicher die gegen diese Lehre des hl. Thomas erhobenen Schwierigkeiten (232 ff.), sowie den Vorwurf, sie sei „rigida et dura nimis“ (235 ff.). Er meint, wenn man die eben erwähnten Einschränkungen beachte, verliere der Vorwurf seine Berechtigung. — Seine These lautet also bezüglich der oben erwähnten antecedentes motus sensualitatis: „Adest . . . peccatum in motibus sensualitatis quot existunt et voluntarii et inordinati“ (239). Was die Schwere der Schuld betrifft, wird gesagt: „peccatum, quod novimus in motibus inordinatis et voluntariis sensualitatis, non est peccatum mortale, sed veniale tantum“ (240). H.

377. C. S., De crematione corporis humani praesens quaestio: Period MorCanLit 18 (1929) 62*—82*. — Im Anschluß an die Instructio C. S. Officii vom 19. Juni 1926 sucht die Arbeit in ausführlicherer Form darzulegen, daß die Feuerbestattung nicht bloß durch positive Bestimmungen der Kirche, sondern schon durch die vom Naturgesetz gebotene (weil aus der Natur der Sache heraus dem menschlichen Leichnam geschuldete) Pietät verboten sei (es sei denn, daß in Ausnahmefällen außergewöhnliche Umstände eine andere Bestattungsform unmöglich machen). Die entgegenstehende mildere Auffassung, die sich bei Lehmkuhl, Noldin-Schmitt, Prümmer findet, wird vom Verfasser zurückgewiesen; es ständen ihr taktische wie sachliche Gründe entgegen; zudem nenne auch die erwähnte Instructio C. S. Officii die Feuerbestattung „barbarum . . . morem, nedom christianae sed et naturalis erga defunctorum corpora pietatis sensui . . . plane repugnantem“. — Die Arbeit bietet einen guten Überblick über die für die sittliche Beurteilung der Feuerbestattung entscheidenden Gesichtspunkte. H.

378. Mayer, Jos., Sexualprobleme zur Strafrechtsreform: ThGl 21 (1929) 137—162. — In zwei mehr vorbereitenden Abschnitten bespricht der Verfasser die Grundzüge katholischer Sexualethik (Wertung des Geschlechtsverkehrs, der Geschlechtslust, Monogamie, Zwecke der Ehe), sodann die so häufig vorkommende mangelnde Unterscheidung zwischen sittlicher Erlaubtheit und juristischer Straffreiheit. Der dritte Abschnitt behandelt einige Probleme der Sexual-Strafrechtsreform: ausführlich die Frage der Ab-

treibung, kürzer die Fragen der Zwangssterilisierung, der Ankündigung von Abtreibungs- und Verhütungsmitteln, der Homosexualität, der Prostitution, der Verbreitung unzüchtiger Schriften. Abschließend betont der Verfasser die Notwendigkeit, in Berücksichtigung des heutigen kirchlichen Strafrechtes die Besserungs- und Erziehungsmaßnahmen in den Vordergrund zu stellen. — Der Artikel gibt in vielfacher Hinsicht einen guten Einblick in die Fragen, die bei Beratung der Umgestaltung des Strafrechtes im Vordergrund stehen; in einigen Punkten bedürfte er aber nach der theologischen Seite hin einer genaueren Fassung. Was die „Notstandslehre“ des Verfassers, seine Darlegungen über Abtreibung und Kraniotomie angeht, so sei auf das oben (S. 534 ff.) Gesagte verwiesen. — Rücksichtlich des Hinweises auf das kirchliche Strafrecht ist zuzugeben, daß es in mehr als einer Hinsicht dem staatlichen als Vorbild dienen kann, namentlich in manchen Grundgedanken. Andererseits darf aber der große und wesentliche Unterschied, der, wie zwischen kirchlicher und staatlicher Gemeinschaft, so auch zwischen kirchlichem und staatlichem Strafrecht besteht, nicht übersehen werden, die vielfache Verschiedenheit ihrer Aufgaben und ihrer Mittel. Außerdem kennt und handhabt das kirchliche Strafrecht neben den *poenae medicales* und den *remedia poenalia* auch *poenae vindicativae*, die vom Verfasser allzu sehr in den Hintergrund gedrängt werden.

Wichtiger sind die Ausführungen über die Zwecke der Ehe. Hier will der Verfasser aus der örtlichen Reihenfolge, die der *Catechismus Romanus* bei Aufzählung der Gründe für den Abschluß einer Ehe einhält, schließen, daß nach ihm die soziale Zweckbestimmung (das *mutuum auxilium*) der Ehe deren Hauptzweck sei. Mit Unrecht! Schon die dem zweiten Grunde, „*procreationis appetitus*“, im Texte beigegefügte Bemerkung „*atque una etiam haec [procreatio] causa fuit, cur Deus ab initio matrimonium instituerit*“ sagt mit unzweideutiger Klarheit, daß auch nach dem *Catechismus Romanus* unter den objektiven Zielen der Ehe die *procreatio prolis* an der Spitze steht, und zwar nicht nur „vom Schöpfer aus gesehen“ (wie der Verfasser bemerkt), sondern objektiv auch für den Menschen. Allerdings ist es nicht notwendig, daß der *finis primarius operis* auch immer die *causa motiva primaria operantis* ist. Insofern mag man sagen, daß von seiten des handelnden Menschen ein objektiv sekundärer Zweck der Ehe als Hauptmotiv im Vordergrund stehen kann (was solange nicht zu beanstanden ist, als die naturhafte Hinordnung und Unterordnung dieses sekundären Zweckes unter den primären Zweck der *procreatio prolis* gewahrt bleibt). Die Reihenfolge des *Catechismus Romanus* bedeutet nicht die Festsetzung der objektiven Rangfolge unter den verschiedenen Zwecken der Ehe; diese ist dagegen klar gegeben in *CIC can. 1013 § 1*: „*Matrimonii finis primarius est procreatio atque educatio prolis; secundarius mutuum adiutorium et remedium concupiscentiae*.“ Will man einen Grund angeben, warum der *Catechismus Romanus* an erster Stelle die „*naturae instinctu expetita societas, mutui auxilii spe conciliata*“ anführt, so mag man sagen, daß dies als erster Grund gilt, insofern durch die Ehe und in der Ehe eine Lebensgemeinschaft begründet werden soll; es kann nicht als erster Grund und Zweck gelten, insofern die Ehe Geschlechts-gemeinschaft ist zum Zweck geschlechtlicher Betätigung. Die Ehe ist eben beides: Lebensgemeinschaft und Geschlechtsgemeinschaft; ersteres ist gewissermaßen das generische, letzteres das spezifische und unterscheidende Merkmal. Was die eheliche Lebensgemeinschaft von andern Formen der Lebensgemeinschaft unterscheidet, ist die dem natürlichen und göttlichen Recht entsprechend gestaltete Geschlechtsgemeinschaft. Wo es sich nun darum handelt, gerade die Geschlechtlichkeit der Ehe den naturhaften Zwecken gemäß zu regeln und zu umschreiben, kann man nicht die Momente in den Vordergrund stellen, die für das generische Element der

bloßen Lebensgemeinschaft (vielleicht) das Vorwiegende sind, sondern nur die Momente, die für die Ehe als Geschlechtsgemeinschaft das naturgewollt Erste sind, nämlich die *procreatio, educatio, instructio prolis* (Cajetan). Es ist nicht „zwecklos (vgl. S. 139 Anm.), über die Rangfolge der ethischen Ziele der Geschlechtskraft zu streiten“. Wer die Versuche kennt, mit Berufung auf die verschiedenen sog. „höherwertigen“, „dem Biologischen übergeordneten“, „relativ selbständigen“ sekundären Zwecke der Ehe den *abusus matrimonii* zu rechtfertigen, wird ohne weiteres zugeben, daß dieser Streit kein Streit um bloße Systematik ist, und daß mit aller Klarheit immer wieder die unbedingte, ausnahmslose und bestimmende Überordnung des *finis procreationis* über die sekundären Zwecke betont werden muß. — Der Satz: „Die Scholastiker sagten, der Mann sei für sich allein nur ein *semi-homo*, ein halber Mensch“ (139), bedürfte, um die wirkliche Auffassung „der Scholastiker“ wiederzugeben, einer vielfachen Unterscheidung und Einschränkung; in dieser Allgemeinheit ist er sehr mißverständlich.

Der von Innozenz XI. verworfene Satz „*Opus coniugii ob solam voluptatem exercitum caret culpa ac defectu veniali*“ (Denz. 1159) erhält durch den Zusammenhang, in dem er sich beim Verfasser findet, den Sinn einer Verurteilung der *copula fornicaria*. Voraus geht eine Darlegung Cajetans (genauere Stellenangabe fehlt) des Inhaltes, daß die *copula soluti cum soluta* unzulässig sei, weil die sittlichen Bindungen fehlen; die Natur selbst verlange, daß der Mann, welcher der Frau sexuell sich nähert, nicht wage, sich von sittlichen Bindungen freizuhalten. Gott habe darum die eheliche Bindung als Naturinstitution eingerichtet, damit nur derjenige der Frau sich nahe, der die Verantwortung und Last für Frau und Kinder auf sich nehme. „Nur in diesem Sinne“, heißt es dann unmittelbar anschließend, „hat Innozenz XI. im Jahre 1697 die Losreißung des Lustprinzips von jeder ethischen Bindung verworfen.“ Nach dem Zusammenhang müßte man schließen, daß nur die aus bloßer Lust außerhalb der ehelichen Bindung vorgenommene sexuelle Annäherung verurteilt sei, daß also dort, wo der durch die sittliche eheliche Bindung an die Verantwortung für Frau und Kind gebundene Mann sexuell sich der eigenen Gattin nähert, der von Innozenz verworfene Satz nicht Platz greife. Aber schon der Wortlaut des Satzes (*opus coniugii*) beweist das Irrige dieser Deutung; erst recht erhellt dies aus der Geschichte und aus den Werken der Autoren, bei denen diese verurteilte Lehre sich findet. Der Gedankengang Cajetans dürfte auch wenig genau wiedergegeben sein. An der Stelle, wo er *ex professo* die Frage der *fornicatio* behandelt (In 2, 2, q. 154, a. 2; die Vermutung spricht dafür, daß der Verfasser den Gedankengang dieser Stelle wiedergeben wollte), spricht er nicht von sittlichen Bindungen, sondern nur von der einen sittlichen Bindung der Ehe, weil nur durch sie, *per se*, die *debita educatio et instructio prolis* sichergestellt sei. Cajetan spricht ferner a. a. O. nicht nur vom Manne, sondern ebenso von der Frau; sein Beweisgrund gilt von beiden. Was er a. a. O. beweisen will, ist dies: *Fornicatio simplex est concubitus per se privatus naturali ordine ad naturalem educationem et instructionem prolis; quapropter sec. naturale ius est peccatum mortale; sein Beweis ist im wesentlichen dieser: Concubitus inter personas non naturali vinculo [i. e. matrimonii] convenientes ad educationem et instructionem prolis, per se caret naturali ordine ad educationem et instructionem prolis; atqui: omnis fornicatio est concubitus inter personas non naturali vinculo [scl. matrimonii] devinctas ad educationem et instructionem prolis; ergo: omnis fornicatio caret naturali ordine ad educationem et instructionem prolis.* Es genügt, diese These und diese Beweisführung zu lesen, um sogleich zu sehen, daß sie nichts zu tun haben mit dem verurteilten Satz: „*Opus coniugii ob solam voluptatem exercitum omni penitus caret culpa ac defectu veniali.*“ H.

379. Renard, G., *Propriété privée et Domanialité publique*: RevScPhTh 18 (1929) 263—268. — Der Artikel will zeigen, daß der Streit zwischen den zwei sich direkt entgegenstehenden Auffassungen über die rechtliche Natur des Staatseigentumsrechtes (*domaine public*) im Grund ein rechtsphilosophischer und ethischer Streit ist um die letzte Natur des Eigentumsrechtes überhaupt. Sieht man das Wesen des Eigentums in dem „ius utendi et abutendi“ des römischen Rechtes, dann ist es unmöglich, das Staatseigentumsrecht unter diesen generischen Begriff zu subsumieren; denn „les biens du domaine public sont enchaînés à une destination“. Faßt man aber das Eigentum als „potestas procurandi et dispensandi“, als „une charge d'administrer avec les profits inhérents à cette charge“, dann lassen sich Staatseigentumsrecht und Privateigentumsrecht als zwei verschiedene Erscheinungsformen ein und desselben Kernrechtes auffassen. Die Sache verhält sich dann so: „tous les biens sont en définitive destinés à l'usage commun; mais le service de cette destination peut être assuré tantôt par des particuliers (et c'est la propriété ordinaire), tantôt par l'administration publique (et c'est la domanialité publique)“ (263). — Meines Erachtens ist die zweite Auffassung vom Wesen des Eigentumsrechtes als einer bloßen „potestas procurandi et dispensandi“ (die auch ein Nicht-eigentümer haben kann) vom Standpunkt der katholischen Moraltheologie nicht annehmbar. H.

380. Nell-Breuning, O. v., S. J., *De obiectiva ratione pretii iusti*: PerMorCanLit 18 (1929) 1*—16*. — Der Artikel behandelt die doppelte Frage: 1. in quo consistat valor oeconomicus necnon aequivalentia oeconomicae debeant fieri secundum aequivalentiam obiectivam. Die erste Frage wird dahin beantwortet: *Valor oeconomicus est denominatio rei ab hoc, quod cum certa quantitate pecuniae, quae pretii nomine venit, exigit aequiparari, et, si casus tulerit, commutari. Necessitas illa, quatenus est exigitiva aequiparationis vel commutationis, quae fiat praecise tanto pretio, vocatur valor oeconomicus; quatenus est exigitiva aequiparationis vel commutationis cum aliis rebus, quae fiat servatis certis relationibus quantitativis, vocatur aequivalentia obiectiva* (6 f.). Bezüglich der zweiten Frage heißt es: „cuius rei ratio non potest residere in ipsis personis contrahentibus“, und positiv: „bonum commune . . . rectus ordo socialis . . . postulat, ut non liceat obtrudere contractus inaequales, ut sarta tectaque sit unicuique facultas moralis contrahendi secundum aequivalentiam obiectivam neque infra eam, nisi sua quisque sponte et ex mera liberalitate velit“ (15). — In vielem wird man dem Verfasser zustimmen; weniger in der Fassung und Sache der beiden soeben angeführten Hauptpunkte, wie sie von ihm verstanden und ausgedeutet werden (die Darstellung ist leider vielfach nicht durchsichtig oder weniger genau und scharf). Die Frage der objektiven Äquivalenz ist noch unlängst in dieser Zeitschrift ausführlich behandelt worden (Schol 3 [1928] 481 ff.); es genüge, darauf zu verweisen. Den Ausführungen des Verfassers gegenüber seien hier nur einige Unterscheidungen hervorgehoben. Es ist etwas anderes, zu sagen: das bonum commune verlangt, daß die Verpflichtung zur aequivalentia obiectiva dort, wo eine solche Verpflichtung besteht, innegehalten werde; und etwas anderes: das bonum commune verlangt, daß sie bestehe, oder auch: daß sie durch Parteiwillen nicht aufgehoben werde, bzw. nicht aufgehoben werden könne. Die ganze Darlegung des Verfassers zeigt meines Erachtens in keiner Weise, daß dies letztere der Fall ist. — Ferner ist es etwas anderes zu sagen: jemand sei unter Verletzung eines Rechtes zur bewußten und gewollten Übertragung eines (numerisch andern) Rechtes gezwungen worden, und: diese Rechtsübertragung sei ohne den rechtsnotwendigen Übertragungswillen und darum rechtsungültig vollzogen worden. Es liegt kein begrifflicher Widerspruch darin, daß jemand durch ungerechte

Mittel zu einer rechtsgültigen, aber dennoch (sub alio respectu) ungerechten (im passiven Sinn) Rechtshandlung veranlaßt wird. Im übrigen berührt diese Frage weniger die „*aequivalentia obiectiva*“ als die „*aequalitas iustitiae*“. — Wenn der Verfasser S. 8 f. für seine Begriffsbestimmung der *aequivalentia obiectiva* die älteren und neueren scholastischen Autoren in Anspruch nimmt, so dürfte diese Behauptung wohl berechtigten Widerspruch wachrufen.

H.

381. Browe, P., S. J., Die Pflichtkommunion der Laien im Mittelalter: ThGl 20 (1928) 625—641. — B. weist nach, daß die oft von den Scholastikern aufgestellte Folge: zuerst Verpflichtung zur täglichen, dann zur wöchentlichen, zuletzt zur dreimal-jährlichen Kommunion, unhistorisch ist. Die wöchentliche Kommunion ist nur sehr selten zur Pflicht gemacht worden. So u. a. von der Nationalsynode von Macon (585), den karolingischen Reformern und dem Konzil von Aachen (837). Der bei Regino von Prüm abgeänderte Kanon der Apost. Konstitutionen ging zwar in die Sammlung von Burchard über. Er hat aber praktisch keinen Erfolg gehabt. Eine monatliche Verpflichtung wurde dagegen öfter im Anschluß an die Synode von Elvira und Sardika als Mindestforderung ausgesprochen. Aber erst der Kanon des Konzils von Agde (506) konnte allgemeinere kirchliche Bedeutung gewinnen. Er verlangte den Eucharistieempfang für Weihnachten, Ostern, und Pfingsten. Er wurde nicht nur in Gallien, sondern auch in Deutschland und England von vielen Konzilien angenommen. Nur in Irland und Schottland begnügte man sich anscheinend mit der Osterkommunion. Vielerorts wurde auch am Gründonnerstag der Sakramentsempfang vorgeschrieben. Die Befolgung aller dieser Vorschriften war freilich recht schlecht, da nur die besten Christen sie ausführten. So bildete sich allmählich die Gewohnheit der Jahreskommunion immer mehr aus. Der Beunruhigung, die durch die Bestimmung des Konzils von Agde über die Exkommunikation aller nicht dreimal jährlich kommunizierenden Christen entstanden war, machte das Laterankonzil ein Ende.

Weisweiler.

382. Browe, P., S. J., Die öftere Kommunion der Laien im Mittelalter: BonnZThS 5 (1929) 1—28. — Im Altertum schloß die Teilnahme am Gottesdienst den Empfang der Eucharistie ein. Durch die Erlaubnis, sie mit nach Hause zu nehmen, war die Möglichkeit eines täglichen Empfanges gegeben. Aber schon damals entzogen sich manche dem öfteren Empfang durch Nichtteilnahme am Gottesdienst und später am Opfermahl allein. Über die tägliche Kommunion befragt, gibt schon Augustin wie auch Hieronymus die ausweichende Antwort, man möge sich nach den Gewohnheiten der Kirchen richten. Auch in Rom war der tägliche Empfang zur Zeit Gregors d. Gr. schon ein Zeichen besonderer Frömmigkeit. Wie sehr man ihn aber auch später dort noch schätzte, zeigt die Antwort Nikolaus' I. an die Bulgaren (866), daß sie ruhig in der Fastenzeit täglich kommunizieren sollten. Auch Spanien sah noch lange bei vielen eine öftere Kommunion, wie uns Isidor von Sevilla (636) berichtet. In Gallien war sie im Anfang des 6. Jahrhunderts nicht mehr die Regel. In der Merowingerzeit nahm mit dem Sittenverfall auch der Eucharistieempfang immer mehr ab. Die karolingische Reform brachte wenigstens wieder die Aufforderung zum öfteren Eucharistiegenuß. Wie sehr damals der öftere Empfang aus dem Bewußtsein verschwunden war, zeigt B. mit Recht an der Tatsache, daß die Heiligenleben dieser Zeit die öftere Kommunion nicht unter die Heiligungsmittel ihrer Helden aufgenommen haben. Mancherorts blieb die Kommunion wenigstens an den Hauptfesten Sitte. Besonders Ostern gab es großen Zulauf, so daß man im 12. Jahrhundert damit begann, sie auch außerhalb der Messe auszuteilen oder zu binieren. Doch war auch damals der öftere Empfang nicht völlig ausgestorben. Einen ersten Aufschwung nahm die eucharistische Bewegung durch die dritten Orden der hl. Fran-

ziskus und Dominikus, welche die drei- oder viermalige Jahreskommunion vorschrieben. Seit dem Ende des 14. Jahrhunderts kam dann durch einige böhmische Geistliche und die hussitische Bewegung eine neue Blüte. So konnte das Baseler Konzil 1435 die öftere Kommunion als „nützlich und sehr wertvoll“ allen, die nach Vollkommenheit streben, empfehlen. Prediger wie Vinzenz Ferrer, Bernardin von Siena setzten sich für sie ein. Ihnen folgten die Theatiner und Jesuiten, die, unterstützt vom Trienter Konzil, die Bewegung weiter pflegten. Daß der Siegeszug sich erst heute vollenden kann, lag an der Unklarheit, die über die notwendigen Vorbedingungen herrschte und die erst Pius X. hob.

383. Browe, P., S. J., Die österliche Zeit: ThGl 21 (1929) 345—360. — Ein wertvoller und lehrreicher historischer Überblick über die allmähliche Herausbildung der „österlichen Zeit“. Ursprünglich galt es als pflichtmäßig, die Kommunion am Ostertag selbst zu empfangen; an manchen Orten wurde es aber schon früh Brauch, wenigstens für bestimmte Gruppen von Gläubigen, den Empfang der Osterkommunion auch an einem der drei Kartage zu gestatten (mancherorts gerade am Karfreitag); später wurde die Zeit allmählich weiter ausgedehnt, vom Palmsonntag bis zur Oktav von Ostern. — Von der allgemeinen Regel, während dieser Zeit zu kommunizieren, konnte aus verschiedenen Gründen dispensiert werden; die Kommunion wurde dann aufgeschoben. Als Dispensgründe galten hauptsächlich: körperliche Unreinheit; gegebenes und nicht hinreichend gutgemachtes Ärgernis; Gewissensnot, aus der jemand sich noch nicht losmachen konnte. Der Verfasser macht darauf aufmerksam, daß can. 859 § 1 CIC auch heute dem Beichtvater die Vollmacht gibt, aus berechtigten Gründen einen Aufschub zu gewähren und daß es oft ratsam ist, von dieser Vollmacht Gebrauch zu machen, namentlich bestimmten, ernsten, überlegenden Pönitenten gegenüber, die noch mit Neigungen oder Zweifeln ringen, die ihnen ein ruhiges Hinzutreten zur Kommunion erschweren. Wenn der Verfasser bezüglich solcher Fälle schreibt: „Bereuen wollen und tatsächlich bereuen ist ja nicht dasselbe“ (359), so berücksichtigt dieser Satz wohl mehr das Psychologisch-Gesetzmäßige, weniger das Theologisch-Gnadenhafte dieses Aktes. Hürth.

384. Gillmann, F., Die „*anni discretionis*“ im Kanon *Omnis utriusque sexus* (c. 21 conc. Lat. IV): ArchKathKR 108 (1928) 556—617. — Dem Verfasser gebührt ein besonderer Dank für diese Arbeit. Veranlassung zu vorliegender Untersuchung war die von J. Ernst (vgl. Schol 3 [1928] 306) aufgestellte These, daß die „*anni discretionis*“ im Kommuniondekret des Laterankonzils von 1215 einen andern Sinn hätten als in dem Dekret „*Quam singulari*“ vom 8. August 1910 über die Frühkommunion. G. zeigt, daß gerade im kirchenrechtlichen Sprachgebrauch kurz vor und nach dem IV. Laterankonzil die „*anni discretionis*“ in Bezug auf Sündenfähigkeit (und damit auch auf Sakramentenempfang) das vollendete 7. Lebensjahr bedeuten, je nachdem auch weniger oder mehr. Das Ergebnis spricht G. so aus: „Damit ist zugleich festgestellt, daß die Sakramentenkongregation das Richtige traf, wenn sie erklärte, daß die in dem Dekret ‚*Quam singulari*‘ vom 8. August 1910 getroffene Anordnung über das Alter der Erstkommunikanten, daß insbesondere die darin gegebene Begriffsbestimmung der ‚*anni discretionis*‘ — hinsichtlich Erstbeicht und Erstkommunion — dem ursprünglichen Sinn des can. ‚*Omnis utriusque sexus*‘ entspreche. Ebenso istargetan, daß Ernst Unrecht hat, wenn er einen unbestreitbaren Gegensatz zwischen dem ursprünglichen Sinn des Lateranensischen Kanons und den neuen Darlegungen und Bestimmungen des Dekrets ‚*Quam singulari*‘, behauptet“ (614 f.). Es sind zwei oder drei Bedeutungen der „*anni discretionis*“ zu unterscheiden: 1) für die Sündenfähigkeit, für die Fähigkeit zur Eingehung eines Verlöbnisses

und für die zum Empfang des Bußsakramentes und der heiligen Communion erforderliche Reife gelten als Unterscheidungsjahre das vollendete 7. Lebensjahr; 2) für die Fähigkeit, vor Gericht einen Eid zu leisten, eine Ehe einzugehen oder die Ordensprofess abzulegen, gelten als Unterscheidungsjahre die Jahre der Pubertät, also das vollendete 14. bzw. 12. Lebensjahr. Beachtenswert ist die von G. (560 577) hervorgehobene Tatsache, daß die alten Kirchenrechtslehrer sich für die Zeit, wo die Sündenfähigkeit beginnt, auf ein Wort des hl. Augustinus, *De natura et origine animae* 1, 10, 12 (CSEL 60, 312; ML 44, 482) berufen: „*Illius aetatis [septennii] pueri et mentiri et verum loqui et confiteri et negare iam possunt.*“ „*Confiteri*“ ist hier besonders vom Bekenntnis des Glaubens verstanden.

Deneffe.

385. Meester, A. de, *Iuris canonici et iuris canonico-civilis Compendium*. Nova editio ad normam Codicis I. C. Tom. III, Pars 2. Lex. 8^o (VIII u. 347 S.) Brugis 1928, Desclée, De Brouwer et S^{ui}. — Der 2. Teil des 3. Bandes steht den übrigen Bänden der Neuauflage dieses bekannten und hochgeschätzten Kompendiums ebenbürtig zur Seite. Das 4. Buch des CIC ist gemäß dem Charakter der behandelten Materie und dieses Kompendiums kurz, vielleicht etwas zu kurz, behandelt. Das 5. Buch des CIC, das schon einen weiteren Interessenkreis hat, ist klar, übersichtlich und genau dargestellt. Sehr gut ist der wichtige Abschnitt über die Lossprechung von den Zensuren. Als Appendix ist beigelegt der Traktat über die Irregularitäten und die andern Weihehindernisse. — Es ist wohl etwas zu streng geurteilt, wenn der Autor schreibt (153): „*Ignorantia non poenae, sed eius reservationis . . . non efficit, ut absolutio illius poenae non sit reservata.*“ Denn wie aus can. 2246 § 1 hervorgeht, hat auch die „*reservatio poenae*“ Strafcharakter (*nisi attenta peculiari gravitate delictorum*); dasselbe zeigt die Rechtsökonomie in Bezug auf die Reservation. Wenn der Autor meint, die Reservation der Zensur sei keine besondere Zugabe zur Zensur, so steht dieser Auffassung der CIC entgegen; z. B. can. 2245 § 4, 2246 § 2. — Daß jede Annahme eines Duells als schwerer Furcht ein Fall ist, der unter can. 2229 § 3 n. 3 fällt (154), ist nicht ohne weiteres einzusehen. — Nicht gefallen will mir die Ausdrucksweise, daß auch nach heutigem Recht die Irregularität „*poenae vindictivae rationem induat, quando incurritur propter delictum*“ (297). Wie das „*impedimentum criminis*“ so sind auch die „*irregularitates ex delicto*“ nicht zum Zweck der Besserung oder Sühne, sondern zum Schutz des Ehebundes bzw. der Würde des Altardienstes gesetzt. — Gilt die Behauptung: „*Superiores regulares ex privilegio proprio vel communicato suos omnes subditos ab omni irregularitate dispensare possunt*“ (302) auch von den „*irregularitates ex delicto*“?

Brust.

386. Mathis, Burkhard, O. M. Cap., *Die Privilegien des Franziskanerordens bis zum Konzil von Vienne (1311)*. gr. 8^o (XVI u. 179 S.) Paderborn 1928, Schöningh. M 6. — In Bezug auf die Exemption im allgemeinen, auf das Recht zur Erteilung der Weihen und zum Bau der Klöster und Kultusstätten, auf den Gottesdienst, auf das Begräbnisrecht, auf die Befreiung von der kirchlichen Abgabepflicht, auf Predigen und Beicht hören, auf die Strafgewalt werden folgende Fragen behandelt: 1) Welche kirchlichen Privilegien waren schon in den vorfranziskanischen Orden vorhanden? 2) Welche von diesen Elementen übertrugen die Päpste auf die Franziskaner bzw. Mendikanten überhaupt? 3) Was für Sonderrechte traten mit den Bettelorden erstmals in die kirchliche Rechtsgeschichte ein? — Im Anhang wird der Text der Bulle Alexanders IV. „*Virtute conspicuos*“ vom 2. August 1258, die für das Privilegienrecht der Franziskaner von größter Bedeutung ist, abgedruckt und eine Übersicht über die hauptsächlichsten Privilegierungen im Franziskanerorden gegeben. Br.

387. Wiesen, Wilh., O. S. C., Grundsätzliches und Praktisches zu den Bestrebungen der Seelsorgehilfe: BonnZThS 6 (1929) 138—154. — Der Artikel geht davon aus, daß gegen die Laienhilfe in der Seelsorge grundsätzlich nicht nur nichts einzuwenden ist, daß sie vielmehr grundsätzlich positiv zu fordern und zu fördern ist; aber sie muß erfolgen in der richtigen Einordnung und Abgrenzung gegenüber dem amtlichen Priestertum, d. h. in Unterordnung laienapostolischer Tätigkeit unter die priesterliche Seelsorge (140). Das Problematische setzt nach dem Verfasser erst ein bei der Frage über Form und Art des Laienapostolates, und zwar insofern es sich hier, über ein gelegentliches Helfen hinaus, um eine systematische Hilfe für die Seelsorge handelt. Die Aufgabe einer solchen Hilfe wird vor allem in der Erhaltung, Stärkung und Wiederherstellung des seelsorgerlichen Kontaktes gesehen. Die praktischen Schwierigkeiten für dieses Programm liegen in der Schaffung einer geeigneten Organisation und in der Arbeitsmethode und der notwendigen Schulung der gewonnenen Helfer; besonders betont werden die Hausbesuche. Es muß eine Form der Mitarbeit des katholischen Laien gefunden werden, „die einerseits dem hierarchischen Prinzip der Kirche und andererseits der Persönlichkeitswertung des Laien entspricht, der in der Mitarbeit auch eine Mitverantwortung sucht“ (154).
Hürth.

1929 4 453