

Aufsätze und Bücher.

1. Allgemeines. Fundamentaltheologie.

114. Schulte, Joh. Chrys., O. M. Cap., Dringliche Gegenwartsaufgaben der katholischen Fachtheologie: ThGl 21 (1929) 413—434. — Sch. stellt in diesem Artikel eine Reihe grundsätzlicher Forderungen an die moderne katholische Theologie. Er meint, daß es vor allem an der notwendigen Verbindung zwischen Theologie und Leben mangle. So fordert er, ältere Fragen beiseite zu schieben und dafür moderne Probleme zu behandeln, wie z. B. statt des Pelagianismus des 4., den des 20. Jahrhunderts oder an Stelle der Reformation den augenblicklichen Protestantismus. Im zweiten Teil der Arbeit gibt Sch. für die einzelnen theologischen Disziplinen praktische Vorschläge. Da er selber um eine Stellungnahme zu diesen Fragen bittet, möchten wir vor allem die Grundforderung des Verfassers nach einer den jetzigen Verhältnissen angepaßten Theologie unterstützen. Jedoch dürfte nicht aus dem Auge zu lassen sein, daß die Theologie wesentlich keine apologetische Wissenschaft ist. Der katholische Theologe hat als Wesensaufgabe den großen wissenschaftlichen Aufbau der göttlich geoffenbarten Lehre zu vollziehen. Dafür ist es, dem Sinn unserer katholischen Theologie als einer geoffenbarten, aus der Tradition zu erschießenden Lehre entsprechend, viel wichtiger, die Offenbarungsquellen selber zu kennen und darzulegen. Diesem Streben gegenüber kann alle apologetische Arbeit erst die zweite Stelle einnehmen. Unsere heutige Zeit ruft nach großen systematischen Ideen. Sie will nicht mehr den „philologischen Kleinkram“ der vergangenen zwei Jahrzehnte. Man kann das im Interesse gerade der Theologie nur begrüßen, wenn diese großen Zusammenhänge grundgelegt werden in unseren Traditionsquellen. Wohin große Zusammenhänge ohne diese Rückschau und Grundlegung führen, zeigen uns zu deutlich die modernen protestantischen Veröffentlichungen über systematische Theologie, wie wir sie z. B. in dieser Zeitschrift besprochen haben. So gehört beides wesensmäßig zusammen: Erforschung der vergangenen Zeit als Quelle der katholischen Tradition und aktuelle Auswertung der dort gefundenen Lehre. Auch für den Theologiestudenten ist es viel wesentlicher, daß er in die Lehre der Tradition positiv eingeführt wird. Nur so wird er den hin- und herschwankenden Strömungen der Zeit gewachsen sein. Diese sind meist Modesachen, die nach einigen Jahren wieder verschwinden. Wehe dem Theologen, der in den Studien zu stark auf sie sein Augenmerk gerichtet hat. Auch wird nur so der angehende Theologe die wahre Schönheit des katholischen Glaubens sehen und sie auf die Kanzel bringen können. Nicht das Fehlen an moderner Einstellung hat es verschuldet, daß viele unserer Prediger auf der Kanzel allzu viel „moralisieren“. Der Grund wird vielmehr tiefer liegen: Sie haben zu wenig die letzte Idee des Glaubens ganz in sich aufgenommen. — Damit soll, um es noch einmal zu sagen, der Forderung Sch.s nach Berücksichtigung des modernen Menschen kein Abbruch getan werden. Wir wollten nur auf eine Seite des Problems aufmerksam machen, die Sch. weniger berührt hat. Weisweiler.

115. *Lexikon für Theologie und Kirche*. Zweite, neu bearbeitete Auflage des Kirchlichen Handlexikons. In Verbindung mit Fachgelehrten und mit Dr. Konrad Hofmann als Schriftleiter herausgegeben von Dr. Michael Buchberger, Bischof von Regensburg. Erster Band: A bis Bartholomäer. Mit 8 Tafeln und 88 Textabbildungen. Lex. 8^o (X S. und 992 Sp.) Freiburg 1930, Herder. *M* 26.—; *Lw.* *M* 30.—; *Halbfrz.* *M* 34.—; Subskriptionspreis (bis 30. September 1930) *M* 24.— bzw. *M* 28.— und *M* 32.— Nun liegt der erste der zehn Bände des neuen „Lexikon für Theologie und Kirche“ vollendet vor, ein Werk, an dem etwa 350 katholische Gelehrte unter der einheitlichen Führung von Dr. K. Hofmann und seiner 33 Fachabteilungsleiter gearbeitet haben. Allen gebührt Dank, dann aber auch und vor allem dem hochverdienten Herausgeber Dr. Buchberger, Bischof von Regensburg, sowie dem wagemutigen Verlag. Das Lexikon will „eine moderne Summa theologiae“ sein. Seine Artikel, nicht große dogmatische oder geschichtliche Abhandlungen, wie etwa im Dictionnaire de Théologie catholique, unterrichten knapp und treffsicher und mit Hinweisen auf weitere Literatur über das Gesuchte. Man begegnet den besten Namen der katholischen Wissenschaft und freut sich, daß beispielsweise der Artikel Ablaß von N. Paulus, Augustinus von Grabmann, Albertus Magnus von Pelster, Aino-Religion von W. Schmidt bearbeitet ist. Ein Muster guter und vollständiger Berichterstattung ist unter anderem der Artikel „Action française“. Möge das Werk zum glücklichen Abschluß gelangen und in der Tat „ein Ehrenkmal ‚katholischer Aktion‘ auf dem Gebiet der Geistes- und Seelenkultur“ werden (Vorwort). Deneffe.

116. *Nouvelle Revue Théologique*. Numéro Jubilaire. Soixante Années de Théologie 1869—1929. 8^o (124 S.) Établissements Casterman, Tournai-Paris. *Belg. Fr.* 7.50. — Die *NouvRevTh*, gegenwärtig herausgegeben von Theologieprofessoren der Gesellschaft Jesu in Löwen und monatlich erscheinend bei Casterman, Tournai (Preis jährlich *M* 5.—), feiert ihr sechzigjähriges Jubiläum und läßt das zwölfte Heft des Jahrganges 1929 als Jubiläums-Sondernummer erscheinen. Was 1919 wegen der noch frischen Kriegswunden nicht geschehen konnte, wird jetzt nachgeholt. Das Heft bringt ein Dankschreiben des Kardinals Gasparri für eine dem Heiligen Vater gewidmete Nummer (vgl. *Schol* 4 [1929] 604), sodann eine interessante Geschichte der Zeitschrift, endlich fünf Aufsätze zur Geschichte der Theologie der letzten Jahrzehnte: Die dogmatische Theologie. Gestern und heute von P. Charles; Die Krise des Alten Testaments von J. Levie; Die patristischen Studien seit 1869 von J. de Ghellinck; Sechzig Jahre Moraltheologie von A. Vermeersch; Vom Vatikanischen Konzil bis zum Kodex des kanonischen Rechts von J. Creusen. Der Gründer der Zeitschrift ist Abbé J. J. Loiseaux, später als Kapuziner bekannt unter dem Namen P. Piat von Mons, der schon früher, seit 1847, zusammen mit Abbé J. B. Falise eine Vorläuferin des jetzigen Unternehmens herausgab und schrieb, die „*Mélanges Théologiques*“. Wegen Schwierigkeiten mit dem neuen Bischof von Lüttich stellten die *Mélanges* 1853 ihr Erscheinen ein, erschienen aber wieder seit 1856 in Paris als „*Revue Théologique*“, dann seit 1861 für zwei Jahre in Löwen unter dem Titel „*Revue théologique belge*“. Endlich, 5. Dezember 1868, schloß Loiseaux mit dem Verleger Casterman in Tournai den Vertrag ab, der die jetzige *Revue*, zunächst als *Zweimonatsschrift*, begründete. Loiseaux behielt, seit 1871 als Kapuziner, die Schriftleitung bis 1895, d. h. bis zu seinem 81. Lebensjahre bei. Darauf übernahmen die belgischen Re-

demptoristen die Leitung, um dann 1907 von den Jesuiten abgelöst zu werden. Von 1907 bis 1920 war J. Besson in Toulouse Schriftleiter. Seit 1920 ist die Redaktion in Löwen. Die Zeitschrift verlegte sich besonders auf Kirchenrecht, Liturgie und Moral, wandte sich aber auch der Dogmatik zu. Vivat, floreat, crescat. D.

117. Rouët de Journal, M. J., S. J., Enchiridion Patristicum. Loci SS. Patrum, Doctorum, Scriptorum ecclesiasticorum. Ed. sexta et septima. 8^o (XXVII u. 803 S.) Friburgi Brisg. 1929, Herder. *M* 8.50; geb. *M* 10.— Neben dem Enchiridion Symbolorum etc. von Denzinger hat sich das Enchiridion Patristicum von Rouët de Journal in der Theologie das Feld erobert. Gute und reiche Auswahl der dogmatisch wichtigen Väterstellen und vorzügliche Indizes zeichnen das Werk aus. Der Stereotypdruck, in dem diese Doppelaufgabe hergestellt ist, bringt den doppelten Vorteil mit sich, daß der Text gegenüber früheren Auflagen kaum geändert ist und der Preis immerhin billiger gestellt werden konnte, als es bei völlig neuem Satz möglich gewesen wäre. Einige wenige, nach neueren Ausgaben vorgenommene Textänderungen und ein paar Zusätze sind auf zwei Seiten am Schluß beigefügt. — Die beiden Chrysostomusfragmente aus der Predigt *Ad Neophytos*, n. 1223 f., sind keine eigentlichen Fragmente mehr, da die ganze Predigt, und zwar griechisch, veröffentlicht ist von A. Papadopoulos-Kerameus, *Varia Graeca Sacra* (Petersburg 1909) 176 ff. Die fraglichen Stellen stehen n. 2, S. 176 f. und n. 9, S. 181. Über eine lateinische Ausgabe derselben Predigt berichtet S. Haidacher in *ZKathTh* 28 (1904) 168 ff. D.

118. Sertillanges, A.-D., *Dialogue sur la Providence: La Vie intellectuelle* 4 (1929) 8—45. — *Dialogue sur la religion: ebd.* 212—241. — *La vraie religion: ebd.* 5 (1929) 8—51 212—253. — In den in Dialogform gehaltenen Artikeln will der bekannte Dominikaner eine leicht faßliche, dem modernen Menschen angepaßte Behandlung der apologetischen Grundfragen bieten. Der erste Artikel erörtert das Problem der Vorsehung. Bei der Erklärung des Verhältnisses der Vorsehung zur menschlichen Freiheit verliert das bañezianische System des Prädeterminismus durch die geschickte Darstellung viel von seiner Schroffheit. Die prädeterminierenden Dekrete werden nicht erwähnt; die freie Handlung wird durch die Transzendenz der göttlichen Schöpfertätigkeit erklärt (16). — Der zweite Artikel legt zuerst die Notwendigkeit der Religion im allgemeinen, dann die einer positiven Religion dar. Das religiöse Bedürfnis des Menschen wird durch die Religionsgeschichte als naturbedingtes Faktum erwiesen. Die Religion kann weder durch eine religionslose Moral, noch durch Wissenschaft, Kunst oder Philosophie ersetzt werden. Andererseits ist eine reine natürliche Religion in Wirklichkeit bloß eine religiös gefärbte Philosophie. Nur eine geoffenbarte Religion befriedigt die nach dem Unendlichen strebende menschliche Seele. — In den beiden letzten Artikeln wird der göttliche Ursprung des Katholizismus durch innere und äußere Kriterien bewiesen. Die recht konkret und anschaulich gehaltenen Ausführungen, aus denen große Liebe und großes Verständnis für die moderne Seele spricht, bieten manche kostbare Anregung, besonders für die praktische Verwertung und Anpassung der wissenschaftlichen Apologetik. Grausem.

119. Straubinger, H., *Einführung in die Religionsphilosophie.* gr. 8^o (VII u. 132 S.) Freiburg 1929, Herder. *M* 3.60; geb. *M* 4.80. — Die sehr willkommene und zeitgemäße Arbeit des Freiburger Apologeten bietet im ersten Teile (4—82) einen kritischen Überblick über die verschiedenen Methoden (die religionsgeschichtliche, reli-

gionspsychologische, völkerpsychologische, rationalistisch-kritische, rationalistisch-spekulative), im zweiten Teil ebenso über die Hauptformen der Religionsphilosophie (die materialistisch-atheistische, positivistisch-pragmatische, die Postulatentheorie und die Gefühlstheorie, die theistisch-spekulative Religionsphilosophie). Alle Hauptvertreter kommen zum Wort und werden objektiv gewürdigt. Ein solches Buch besaßen wir auf katholischer Seite noch nicht, trotzdem wiederholt betont wurde (so noch von H. Dieckmann, ZKathTh 46 [1922] 617 ff.), wie dringend erwünscht die Einbeziehung der religionsphilosophischen Forschungsergebnisse für Fundamentaltheologie und Apologetik sei. Das vorliegende Buch stellt einen sehr dankenswerten Beitrag dazu dar; es ist aber weniger eine Einführung in die Religionsphilosophie als eine Einleitung dazu. Die Grundfrage der (weiter gefaßten) Religionsphilosophie ist, wie auch Verfasser wiederholt betont, die Frage nach der Wahrheit der Religion, letztlich nach der Beweisbarkeit des Daseins Gottes. Verfasser weist nun gewiß treffend die entgegenstehenden Irrtümer zurück und zeigt überzeugend die Notwendigkeit einer metaphysischen Religionsbegründung, äußert sich auch kurz (126 ff.) mit sichtlicher Wertschätzung der „intuitiven Gotteserkenntnis“ der „platonisch-augustinischen Richtung“ über den Weg zum Ziele, beschreitet ihn aber selber nicht. Die Behandlung dieser Frage kann füglich, wie es gewöhnlich geschieht, der Metaphysik, näher der natürlichen Theologie, überlassen bleiben. Aber auch der Inhalt der eigentlichen (enger gefaßten) Religionsphilosophie, die schließlich mit dem modern ergänzten, alten scholastischen Traktat *De religione (et revelatione) in genere* zusammenfällt, kommt nur gelegentlich, bruchstückweise und negativ zur Behandlung. Das ist in der Eigenart des Buches begründet, tut seinem Werte wie seiner Brauchbarkeit keinen Eintrag. Es kann aber nicht eine systematische Einführung in die Religionsphilosophie und eine positive, metaphysische, geschichtliche und psychologische Untersuchung ersetzen. Vielleicht schenkt der Verfasser auch diese noch.

Kösters.

120. Feckes, Carl, Wissen, Glauben und Glaubenswissenschaft nach Albert dem Großen: ZKathTh 54 (1930) 1—39. — Vor A. d. G. „bedenklicher theologischer Apriorismus“ und „noch gefährlichere Isolierung des Glaubens“. F. entwickelt dann A.s Auffassung vom Wissen und vom Glauben, zeigt, daß nach A. zwischen beiden kein Widerspruch möglich ist, daß beides nicht nebeneinander hinsichtlich desselben Gegenstandes bestehen könne, der Glaube dem Wissen und das Wissen dem Glauben nütze. Die Theologie bestimmt A. als „scientia secundum pietatem“, die Wissenschaft des (objektiven) Glaubens aus dem Glauben.

K.

121. Kern, Fritz, Die Welt, wozu die Griechen traten: Anthropos 1929, 167—219; 1930, 195—207. — Die Arbeit ist unter mehrfacher Rücksicht religionspsychologischer und -geschichtlicher Art für den Theologen beachtlich. In Weiterführung seiner bereits im Archiv für Kulturgeschichte 16 (1926) 273—299 betretenen Linie analysiert K. die als schichtenreicher Komplex aufgefaßte Religion der ältesten europäischen Hochkultur, der ägäischen, unter Anwendung der Gesichtspunkte einer völkerkundlichen Kulturgeschichte im Sinne von W. Schmidt-W. Koppers. K. glaubt, das Wesen dieser Religion im Mysteriengedanken zu finden. Er versucht einen Querschnitt durch die Geschichte der „Mysterienfrömmigkeit“ in einem bisher nicht gekannten Ausmaß. Die Verteilung von Zustimmung und Ablehnung kann nur in einem größeren Zusammenhang geschehen.

Prümm.

122. Van Ginneken, Jac., S. J., Voordrachten over het Katholicisme voor niet-katholieken. Verlucht door Jan Toorop, gr. 4^o (430 S.) Derde verbeterde Druk. Rotterdam 1929, W. L. & J. Brusse's Uitgeversmaatschappij. Geb. Fl 20.— „Nicht ich habe diese Art erfunden, sondern meine erste Zuhörerschaft im Haag, die darum gebeten hat, und meine späteren Zuhörer in Rotterdam und Hilversum“, sagt der Verfasser im Vorwort. Erst allmählich mußte er lernen, was seine nichtkatholischen Zuhörer eigentlich vernehmen wollten, wie ihre Gefühle zu schonen waren und wie ihnen doch die katholische Glaubenslehre und das katholische Glaubensleben nahegebracht werden konnte. Das Eigentümliche an diesen umfangreichen Vorträgen scheint mir eine glückliche Verbindung von rhetorischer Art und sachlicher Gründlichkeit zu sein. Es ist eine Sprache, die mit reichen Mitteln ans Herz greifen will und die aus dem Schatz umfassender Literaturkenntnis ihre Zitate herholt aus Plato und Aristoteles, aus Ovid und Cicero, aus Corneille, Viktor Hugo und de Rostand, aus Descartes und Dostojewski, aus Goethe und Schiller, Rosegger und Weber und Vondel usw. Damit verbindet sich eine große psychologische, philosophische und theologische Gelehrsamkeit. Auch vor Darlegungen aus dem eigenen äußeren und inneren Leben scheut der Verfasser nicht zurück. Gleich der erste Vortrag ist ein in fast dichterischer Sprache und doch gediegen aufgebauter Gottesbeweis und eine Abrechnung mit dem Pantheismus und geht schließlich über in einen Exerzienvortrag über das sogenannte Fundament. Der zweite Vortrag handelt über die Abkehr von Gott und enthält eigentlich die Exerziensbetrachtungen von der dreifachen Sünde und von den eigenen Sünden. Die folgenden Vorträge behandeln der Reihe nach: Christus als Gottgesandter, Gottheit Christi — hier ein grandioses Christusbild —, Dogmenentwicklung, Kirche, Taufe und Firmung, Eucharistie, Beicht, Strafe und Lohn, Heiligenverehrung, Mutter Gottes. Vierundzwanzig ganzseitige, dem Text angepaßte Bilder von Jan Toorop sind beigegeben. — Ich wüßte nicht, was wir im deutschen Schrifttum diesen Vorträgen an die Seite setzen könnten. Der erste Druck des großen, für Nichtkatholiken bestimmten und in nichtkatholischem Verlag erscheinenden Werkes wurde 1928 vollendet. Er war ermöglicht worden durch die Voreinzeichnung von Katholiken. Bereits im selben Jahr erschien ein zweiter und 1929 ein dritter Druck.

Deneffe.

123. Max, Herzog zu Sachsen, Nerses von Lampron, Erzbischof von Tarsus, Erklärung des „Versammlers“ (Predigers). Herausgegeben und übersetzt. fol. (188 S.) Leipzig 1929. Harrassowitz. M 24.— Nerses von Lampron († 1198), armenischer Erzbischof von Tarsus in Sicilien, schrieb in armenischer Sprache Erklärungen zu den Sprichwörtern, zum Buch der Weisheit und zum Ecclesiastes. Prinz Max von Sachsen, der bereits früher die von Nerses stammende Erklärung zu den Sprichwörtern in drei Teilen herausgab (Leipzig, Harrassowitz 1919 1921 1926), legt hier den armenischen Text und die deutsche Übersetzung des Kommentars zum Prediger vor. Die Übersetzung ist, wie mir von einem Kenner des Armenischen versichert wurde, gut gelungen. Der Kommentar ist leicht lesbar. Er zeichnet sich aus durch eine gewisse natürliche Frische und Vernünftigkeit und durch reiche Verwendung der heiligen Bücher, denen Beispiele und Erläuterungen entnommen werden. So verweist Nerses bei Eccl 3, 7: „tempus tacendi et tempus loquendi“ auf das Beispiel Christi: „Lerne von Christus die Regel des Schweigens und des Redens, denn er, der immerdar redend und lehrend sich erbarnte, erstaunte den Pilatus durch sein Schweigen“ (41). Bei 1, 2: „Eitelkeit

der Eitelkeiten, sprach der Prediger (Sammler)“ erklärt Nerses den Titel „Sammler“. Salomon nennt sich Sammler, weil er im Buche der Sprüchwörter die mannigfaltigen, tausendfach verschiedenen Lebensläufe der Menschen gesammelt hat. Zum schwierigen Vers 3, 21 schreibt er: „Wer“, sagt er [Salomon], „ist mit dem sinnenfälligen Auge imstande zu sehen oder kann mit dem sinnenfälligen Ohre hören, ob die Geister der Menschen zum Himmel fliegen oder der Odem der Tiere in der Tiefe bleibt, weil der Tod bei beiden gleich ist“ (55). Es wäre zu wünschen, daß die Kapitelzahl auf jeder Seite erkennbar wäre. Register sind nicht beigegeben. D.

124. Springer, A. e. m., Ad quaestionem quo die Christus Dominus mortuus sit. De Quartodecimanis: Bogoslovka Smotra (Zagreb) 16 (1928) 258—265. — Sp. verteidigt hier wie in einem früheren Artikel in Zivot (Zagreb 1927, 145—150) den von Th. Zahn, Belser u. a. aufgestellten Satz, daß auch nach Johannes Christus am 15. Nisan gestorben sei. Die Hauptschwierigkeit gegen diesen Harmonisierungsversuch liegt in der Praxis der Quartodezimaner, die den 14. Nisan als Todestag Christi begangen haben sollen. Dagegen sucht nun Sp. zu zeigen, daß der 14. Nisan nach der Tradition der Quartodezimaner der Tag des letzten Abendmahls und der Einsetzung der heiligen Eucharistie gewesen sei. Dies bewiese: a) die Beweisführung der Quartodezimaner (z. B. bei Polykrates), die von einem „göttlichen Gebot“ sprechen und auf Mt 26, 17 bzw. auf die Evangelien sich berufen; denn eine solche Beweisführung sei unbegreiflich, wenn das „Gebot des Herrn“ von der Paschafeier am Gedenktag seines Todes verstanden werden sollte; b) die Bekämpfung der Quartodezimaner durch ihre Gegner, die evident voraussetzen, daß der 14. Nisan als der Tag der Einsetzung der heiligen Eucharistie galt; c) endlich auch die Unmöglichkeit, daß die Quartodezimaner den Todestag Christi mit solcher Freude und solchem Jubel begangen hätten. Die Praxis der Quartodezimaner gehe auf den heiligen Apostel Johannes zurück und spiegele die Überzeugung des Apostels selbst wieder; aber gerade diese Praxis erfordere den 15. Nisan als den Todestag Christi. Grimm.

125. Pieper, K., Paulus. Seine missionarische Persönlichkeit und Wirksamkeit: Neutestl. Abhandl. XII 1/2. 8^o (291 S.) 2. u. 3. neu bearbeitete und vermehrte Aufl. Münster i. W. 1929, Aschendorff. M 9.20; geb. M 11.— Die Güte dieses Paulusbuches und das allseitige Interesse, das es gefunden hat, haben bereits nach zwei Jahren eine starke Neuauflage nötig gemacht, die zudem eine Erweiterung von mehr als 1½ Bogen aufweist. Zu den Bemerkungen, die H. Dieckmann im 2. Jahrgang (1927) S. 602 dieser Zeitschrift zur ersten Auflage machte, möchten wir nur noch den Hinweis auf die feine Einfühlung in die paulinischen Briefe, die ungemein fleißige und kritisch zugleich weitherzige und selbständige Verarbeitung und Einbeziehung einer reichen Literatur und nicht zuletzt auf das stets klug und sachlich abgewogene Urteil P.s (z. B. in der Berufungs- und Krankheitsfrage, in der Charakterschilderung) beifügen. Nötges.

126. Coppens, J., Le Mystère eucharistique et les Mystères païens. — Le canon de la sainte messe est-il une „célébration du mystère“? Sonderdruck aus: Cours et conférences des Semaines Liturgiques t. VII (Louvain 1929) 111—134. — Eine geschickte Synthese. Die Eucharistie, deren Feier von den Quellen als *Mysterium* im Sinne einer sakramentalen Darstellung bezeichnet wird, umfaßt Anamnese, mystische Erneuerung und Zuwendung des Heilswerkes, wodurch sie aber nicht ohne weiteres ein Kultdrama im Sinne des antiken *δράμα*

wird. Die Daten der Religionswissenschaft erlauben folgende Definition eines Mysteriums: Eine Gruppe von Riten, mythischen und zugleich magischen Charakters, die ein Drama aufführen, dessen Held ein Gott oder Stammesahne ist, und dieses Drama zum Wohle der Gemeinschaft nutzbar zu machen suchen. O. Casels vielfach zu ungünstig ausgelegte Studien haben die Notwendigkeit, die antiken M. zum Verständnis des christlichen heranzuziehen, übertrieben, ebenso die Analogien zwischen beiden. Ein bedeutender Einfluß der M. auf die theologische Sprache des werdenden Christentums ist unbestreitbar. Nach einer allgemeinen Charakteristik der Lage, in der sich die M. beim Eintritt des Christentums in die Welt befanden, werden ihre Mythen und Riten im einzelnen zusammenfassend gewürdigt. Es ergibt sich: Auf seiten der M. fehlen alle Vorbedingungen, die eine Abhängigkeit des eucharistischen Mysteriums von ihnen nahelegen könnten. Trotzdem haben die heidnischen M. eine religiöse Haltung mitbegründen helfen, die dem Christentum näherstand als der jüdische Legalismus. Angesichts dieser ihrer providentiellen Bedeutung ist der Ausdruck von Casel, der die M. eine Vorschule Christi nennt, kaum eine Übertreibung. — Dieser vermittelnde Standpunkt verdient gewiß alle Beachtung. Er ist die Frucht einer selten anzutreffenden Vollständigkeit der Literaturbenützung, von der die 96 Anmerkungen Zeugnis ablegen. Der Verf. zeigt sich dabei auch mit der ethnologischen Seite des Problems, die heute einfach nicht mehr zu umgehen ist, vertraut. Wenn das Gesamtbild vielleicht in einem Punkte noch einer Abrundung und wohl auch einer kleinen Verschiebung bedarf, so wird dieser Punkt die terminologische Vorfrage nach dem Sinn des Wortes *μυστήριον* selbst betreffen. Diese Frage ist für das Problem der Realität des Typs der „Mysterienfrömmigkeit“ im spätantik-christlichen Kulturkreis von entscheidender Wichtigkeit; freilich fehlt noch immer die erforderliche, in genügender Breite durchgeführte semasiologische Untersuchung. Prümm.

127. Coppens, J., *Le ministère des femmes dans l'Église: La femme belge* (1929) 307—320. — Der Verf. wertet hauptsächlich Ergebnisse seiner Untersuchung über die Handauflegung und verwandte Riten im N. T. und in der alten Kirche (Paris 1925) aus, um gegenüber dem Vormarsch der Idee des weiblichen Kirchenamtes in den protestantischen Kirchenverbänden den katholischen Standpunkt aus den Quellen zu begründen, vor der Anklage zeitgeschichtlicher Bedingtheit zu schützen, in seiner inneren Berechtigung verständlich zu machen und in seiner Unrevidierbarkeit sicherzustellen. P.

128. Prümm, K., *Das menschliche Bildungsideal im antiken Christentum: StimmZeit* 116 (1929) 449—459. — Das Ziel aller Bildung ist überzeitliches, gottgegründetes, christusgeformtes Menschentum. In diesem Lichte wird das Menschenbildungsideal der heidnischen, griechisch-römischen Antike geschildert, sodann die ganz selbständige, in dieser Selbständigkeit natürlicherweise unerklärbare, teilweise läuternd veredelnde, teilweise scharf abweisende Leistung des jungen Christentums gegenüber dem heidnisch-antiken Bildungsideal uns in bezeichnenden Zügen, besonders bei Paulus, vor Augen geführt. Ein für die Kämpfe um das humanistische Gymnasium richtungweisender Artikel, in dem erprobte Kenntnis der Antike mit Liebe zur Jugend in ihren heutigen Krisen sich verbindet. Gemmel.

129. Fuchs, H., *Die frühe christliche Kirche und die antike Bildung: Die Antike* 5 (1929) 107—119. — F. schildert in ähnlicher Weise wie Prümm die Wertschätzung der jungen Kirche für die antike Bildung. Wenn er (108) einen Gegensatz sieht zwischen der anfäng-

lichen Urkirche mit ihrer dem Parusieglauben entsprungenen, „von allem Irdischen abgewandten reinen Heilssuche“ und der späteren kulturzugewandten Bildung der Christen, so entspricht diese These Troeltschs u. a. nicht den Tatsachen des Evangeliums und der Urkirche, die Gott gab, was Gottes war, dem Staate und der Kultur das Ihre.

130. Paris, Gerardus M., O. P., Ad mentem S. Thomae Aqu. Tractatus de Ecclesia Christi. 8^o (254 S.) Taurini 1929, Marietti. L 12.— Das Buch ist eine Umarbeitung des seit 1906 nicht mehr erschienenen Handbuchs „De Ecclesia“ von P. de Groot, kürzer, in leichter Sprache, aus der Schulpraxis erwachsen, mit klarer Disposition und scharfer Begriffsbestimmung, inhaltlich etwas ergänzt (besonders nach Billuart, Gatti, Tanquerey, Schultes). Die „Apologetik“ wird mit Garrigou-Lagrange definiert als „defensio scientifica rationalis, sub lumine fidei directa (positiv, innerlich?), divinae revelationis“: der Traktat will „theologicus, quamvis etiam apologeticus“ sein (78). Die „quaestiones historicae“ sollen vorwiegend der Kirchengeschichte überlassen bleiben; Dieckmann ist nicht zitiert. Die Anordnung ist die bekannte. Kösters.

131. Leturia, Pedro, S. J., Del Patrimonio de San Pedro al Tratado de Letrán, Croquis historico documentado de la „Cuestion romana“ (Biblioteca „Razón y Fe“ de Cuestiones Actuales 4). 8^o (269 S.) Madrid 1929, Editorial „Razón y Fe“. Pes. 4.— Während das lesbare und gut ausgestattete Buch von Wilfrid Parsons S. J., The Pope and Italy 8^o (134 S.) New York 1929, The America Press, praktischen Zwecken dient, sucht L.s fleißige Studie, die grundsätzlich („orientaciones ideológicas“ 13 ff.) und historisch (21—220) die Notwendigkeit der staatlichen Unabhängigkeit des Papstes nachweist, eine wissenschaftliche Arbeit zu sein. Da L. die Feststellung des Tatsächlichen nicht für eigentlich wissenschaftlich hält (8), will er die genetische Entwicklung offen legen. Werden so auch manche geistreiche Einblicke vermittelt (z. B. 46), so liegt doch der Hauptvorzug des Buches, der es auch für den Fundamentaltheologen wertvoll macht, darin, daß es einen brauchbaren Auszug darstellt aus den vorliegenden großen Werken (Bastgen, Nürnberger, Olivart, Seignobos, Döllinger, Hergenröther usw.) und die Zeitschriftenliteratur hineinarbeitet, wobei Verf. („doctor en historia por la Universidad de Munich“) das deutsche Schrifttum besonders berücksichtigt. Bastgen, dessen Werk ständig benutzt wird, erhält einen Tadel wegen „su buena dosis de tendencia nacional“ (8 240) und der französischen Wiedergabe spanischer Texte. Im letzten Kapitel (221 ff.) bespricht L. den Lateranvertrag, „obra benéfica de paz y de amor“. Das Buch liest sich leicht wegen der frischen, warmen Sprache und der Hervorkehrung mancher anziehender Einzelheiten (vgl. 199 232 237 ff. 243). Auch die drei, allerdings sehr einfachen Karten tragen dazu bei. K.

132. Schmidlin, Jos., Die spezifischen Vorzüge der modernen Kirche: ThGl 22 (1930) 1—18. — Ein guter Beitrag zu dem Beweis von der „Ecclesia per se ipsa“ (Vat. s. 3, c. 3): Dogma (Vaticanum), Theologie, hierarchische Verfassung, Verhältnis zur weltlichen Macht, Liturgie und Frömmigkeit, Tugendleben, Haltung des Klerus, Ordensleben, Heidenmissionen, Seelsorge, Schule und Presse, Vereinswesen, politische Organisationen, Caritas zeigen die Unzerstörbarkeit der Kirche und wecken frohe Zuversicht für Gegenwart und Zukunft. K.

133. Vilinskij, Valerij, Geistesleben der russischen Emigranten: ThGl 22 (1930) 59—73. — Verfasser, russisch-orthodoxer Jurist, berichtet besonders über das religiöse Leben: Hindernisse, Wachstum,

Betätigung. „Die verhältnismäßig kleine Zahl von Übertritten bedeutet keineswegs ein geringes Interesse für die Union.“ K.

134. Pribilla, M., Um kirchliche Einheit. Stockholm, Lausanne, Rom. Geschichtlich-theologische Darstellung der neueren Einigungsbestrebungen [Veröffentlichung des Kath. Akademikerverbandes] 8^o (XII u. 332 S.) Freiburg 1929, Herder. M 8.50, Lw. M 10.— Mit klug abwägendem Urteil und im Geiste verstehender Liebe hat der Verf. sich seiner Aufgabe entledigt. Dabei ist er peinlich genau in seinen Quellenangaben. Er zeichnet zunächst die seit der Mitte des 19. Jahrhunderts beginnenden, auf eine größere Einheit der christlichen Kirchen abzielenden Bewegungen. Zwei Richtungen lassen sich unterscheiden. Die eine will mit der Einheit in der Liebe und im Werk zufrieden sein. Sie trat besonders zutage in dem 1908 in Philadelphia gegründeten „Bund der Kirchen Christi in Amerika“ (Federal Council of the Churches of Christ in America) und in dem 1914 in Konstanz gestifteten „Weltbund für internationale Freundschaftsarbeit der Kirchen“. Diese Richtung führte schließlich zur Weltkonferenz von Stockholm 1925. Die zweite, tiefergehende Richtung will Einheit im Glauben und in der Verfassung der Kirche. Einen starken Antrieb erhielt diese Bewegung durch die Weltmissionskonferenz von Edinburg 1910, auf der ein Bedürfnis nach Einheit im Glauben hervortrat; sie führte zur Weltkonferenz von Lausanne 1927. Verlauf und Bedeutung der Stockholmer und Lausanner Konferenz sind klar und anregend geschildert. Es folgt die Darlegung und Begründung der Stellung Roms und seine Antworten auf die von den Führern der Einheitsbewegung unternommenen Anknüpfungsversuche; besonders beachtenswert ist der Briefwechsel zwischen dem Laien Robert Gardiner, dem Generalsekretär der geplanten Weltkonferenz für Glaube und Verfassung, der aber 1924 vor deren Zustandekommen starb, und dem Kardinalstaatssekretär Gasparri (205). Für den Dogmatiker ist es eine bemerkenswerte Tatsache, daß die Lehre Luthers von der Grundschlechtigkeit der einzelnen Menschennatur von den Lutheranern auf die weltlichen Gemeinschaften ausgedehnt wird, so daß sie an der Möglichkeit der Durchdringung der Kultur mit christlichen Grundsätzen verzweifeln (77—81). Fern von verstiegenem Optimismus, aber auch von lähmendem Pessimismus, wirbt der Verfasser für verständnisvolle und liebevolle Mitarbeit an dem großen, gemeinsamen Ziel: Einheit der Kirche Christi, wie Christus sie gewollt hat. Deneffe.

2. Protestantische Theologie.

135. Reinhold-Seeberg-Festschrift, In Gemeinschaft mit einer Reihe von Fachgenossen herausgegeben von Wilhelm Koepf, gr. 8^o (Bd. 1: XII u. 342 S., Bd. 2: IV u. 342 S.) Leipzig 1929, Deichert. Zusammen M 36.— Einzeln M 20.— Die Beiträge sind auch einzeln käuflich. M —.50 bis 2.40. — Die Festschrift zu Seebergs 70. Geburtstag bringt 37 Aufsätze der bedeutendsten prot. Theologen. Der erste Band behandelt die Theorie, während der zweite der Praxis des Christentums gewidmet ist. Fast alle modernen Probleme der prot. Theologie sind behandelt. Um nur einiges zu nennen: Beth spricht von der „erkenntnistheoretischen Aufgabe der Theologie“; Fabricius handelt auf seinem Fachgebiet über „die Urbekenntnisse der Christenheit“; Titius über „Platos Gottesgedanken und Theodizee“; v. Harnack glaubt, daß Hippolyt Christus nicht den „inneren Menschen“ genannt hat. C. Stange schildert „die Einwirkung des modernen Geisteslebens auf den Glauben an Christus“ innerhalb

des Protestantismus. Idealismus und Geschichtswissenschaft haben Christi Bild einseitig beeinflusst. Nun sucht der Voluntarismus die Einheit zu bringen. Neben das Persönliche tritt in ihm die Geschichte. So wird das persönliche Verhältnis zu Christus nicht nur durch die gefühlsmäßige Einwirkung bestimmt, wie im Pietismus. Es findet vielmehr seine Begründung darin, daß Jesus nicht allein der persönliche Heiland, sondern auch der Heiland der Welt, insofern der Heiland aller Menschen und der Vollender der Schöpfung ist. So tritt die kosmische Bedeutung Christi wieder mehr in den Vordergrund. M. Schulze setzt sich mit Emil Brunners „Der Mittler“ auseinander. Über die Rechtfertigungslehre handeln Herman, D. Torsten und E. Weber. Endlich spricht im ersten Band noch E. Peterson zur Bedeutungsgeschichte von *παροχή*, A. Deißmann über *ἐπιούσιος*, W. Caspari über *Imago divina* (Gen. 1) und J. Behm über das Bildwort vom Spiegel (1 Kor. 13, 12). — Der zweite Band enthält aus der Homiletik Arbeiten von L. Ihmels und Gennrich. Aus dem Gebiet der Kirchenkunst stammt der Beitrag von Stuhlfauth „Das Baptisterium S. Giovanni in Fonte zu Neapel und seine Mosaiken“. Daneben finden sich mehr sozial-religiöse Aufsätze, wie z. B. Herbst, „Das Problem der industriellen Arbeit und die christliche Ethik“; Schreiner, „Der Begriff der Verwahrlosung“.

136. Walter, Joh. Wilh. von, Ignatius von Antiochien und die Entstehung des Frühkatholizismus. Sonderdruck aus der Reinhold-Seeberg-Festschrift. M — 90. — Der Frühkatholizismus ist nach W. nicht aus dem Gegensatz von Geist und Amt entstanden. Ignatius gründete ihn vielmehr dadurch, daß er das von Gott eingesetzte Amt zum Priesteramt machte, das dingliche Sakramente spendet. Dadurch trennte er zugleich die paulinische Verbindung von Sittlichkeit und Religion, welche dann Luther wiederherstellte. W. begründet das mit der bei Ignatius so stark hervortretenden sakramentalen Eucharistielehre. Das dingliche Abendmahl gibt die Unsterblichkeit, die nach Ignatius nicht zunächst von der Seele, sondern vor allem vom Leibe verstanden sein soll; also nicht innerlich sittlich ist. — Wenn man freilich das Gesamtschrifttum des Ignatius von Antiochien studiert, wird man finden, daß dieser selbst ausdrücklich die Unsterblichkeit umschreibt als das *ζῆν ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ διὰ παντός* (Eph. 20, 2). Und W. muß selber zugeben, daß dieses „Leben“ bei Ign. das gesamte „Heilsgut“ bezeichnet. Damit ist doch deutlichst das sittliche und religiöse Element der Unsterblichkeit an erster Stelle bezeichnet. Dieses ewige Leben gibt uns die Eucharistie, indem sie uns den wahren Leib des ewigen Lebens, Jesus Christus, gibt und dadurch die Kräfte des Satans in uns vernichtet (vgl. Eph. 13, 1). So verbindet sie aufs innigste Religion und Sittlichkeit. Das sind völlig paulinische Gedanken, besonders wenn man die sakramentalen Tauflehre des Apostels mitberücksichtigt. Der Frühkatholizismus hatte es daher nicht nötig, Anleihen beim „Paganismus“ zu machen. So wird auch diese neuerdings öfter vertretene Ansicht den gleichen Weg gehen, wie die jetzt als unhaltbar erkannte Theorie, die den Katholizismus aus dem Gegensatz von Geist und Amt entstehen läßt. W.

137. Wiegand, Friedr., Vom Mittelalter zur neuen Zeit. Sonderdruck der Reinhold-Seeberg-Festschrift. M 1.— Der Verfasser sucht die charakteristischen Merkmale des großen Wandels in Deutschland herauszuarbeiten, der sich in den Jahrhunderten zwischen dem Interregnum und der Reformation vollzog. Er sieht sie in den großen politischen Umwälzungen und in dem Aufkommen einer städtischen Laienkultur, die — demokratisch, materialistisch, aufs Massenhafte

abgestellt — aus den hergebrachten Formen des sozialen, kulturellen und religiösen Lebens herauswächst. Wie alle derartigen Zusammenfassungen unendlich komplizierter Vorgänge, geht es nicht ab ohne gewaltsame Heraushebung und Verallgemeinerung vereinzelter Erscheinungen und kühne Behauptungen, die nicht erweisbar sind. Noch sind unsere Forschungen über die deutschen Verhältnisse vor der Reformation nicht so weit gediehen, als daß sich eine wissenschaftlich brauchbare Zusammenfassung schreiben ließe. Noch kann eine andere Auffassung über den Ablauf der Entwicklung mit gleichwiegenden Gründen vorgetragen werden.

J. Grisar.

138. Jörgensen, Alfr. Th., Wentz, Abdel Ross, Fleisch, P., Die Lutherischen Kirchen der Welt in unseren Tagen. Lex. 8° (VIII u. 261 S.) Leipzig 1929, Dörffling & Franke. *M* 11.50; geb. *M* 13.50. — Im Auftrag des Exekutivkomitees des Lutherischen Weltkonvents veröffentlichten die Verfasser eine umfangreiche, nach Ländern geordnete Statistik aller lutherischen Kirchen der Welt. Auch die Missionsländer sind erfaßt worden. Die Verfassung der einzelnen Landeskirchen, ihre innere Organisation, ihre Bekenntnisschriften, die Zahl der Gemeinden und der Anhänger werden mitgeteilt. An diese Angaben schließt sich meist eine Darstellung der „Arbeit der Kirche“, wobei auch der wissenschaftlichen Betätigung gedacht ist. Angegeben werden u. a. die Verleger und die wichtigsten theol. Autoren. Den Abschluß bildet jedesmal eine kurze allgemeine Charakteristik der „äußeren und inneren Lage“. — Ein Buch auch für den Dogmatiker, wenn er sich kurz über die verschiedenen Richtungen innerhalb der lutherischen Kirche unterrichten will. Weisweiler.

139. Heienbrok, W., Evangelische Kirchenkunde. Ein Buch von Geist und Werk der deutschen Kirchen. Unter Mitwirkung von D. Ed. Frh. von der Goltz, Fr. Ulmer, P. Gabriel, J. Richter, M. Ulbrich, C. Frick. gr. 8° (VI u. 305 S.) Bielefeld 1929, Velhagen & Klasing. *M* 8.—; geb. *M* 10.— Während das in der vorigen Nummer besprochene Buch über die augenblickliche Lage der luth. Kirchen der ganzen Welt nur kurze statistische Notizen bringt, finden wir hier eine mehr allgemein gehaltene deutsch-protestantische Kirchenkunde, die neben der Organisation auch den Gottesdienst, die Arbeit bei den einzelnen Ständen, die innere und äußere Mission, wie das Streben der Vereine dem inneren Geiste nach genauer darlegt. Eine meist eingehendere Literaturangabe ergänzt die Darstellung. Das Buch ist für die Kenntnis der augenblicklichen Strömungen bemerkenswert, wenn wir auch dort, wo konfessionelle Gegensätze behandelt werden, wie z. B. bei der Mischehenfrage, beim Évang. Bund, eine sachlichere Darstellung im Interesse des Buches und der Wahrheit gewünscht hätten.

W.

140. Ludwig, Joh., Luthers Kirche im Leben der Gegenwart. Die Verhandlungen der XX. Haupttagung des Lutherischen Einigungswerkes (Allgem. Evang. Luth. Konferenz) in Hamburg und Altona. 8° (410 S.) Leipzig 1929, Dörffling & Franke. *M* 7.50. — Eine Tagung voll religiösen Ernstes und tiefen religiösen Verantwortungsgefühls! Davon zeugen die Reden und Predigten der Landesbischöfe von Schweden, Schwerin, Neustrelitz, Budapest, Finnland, Holstein und Sachsen; davon sprechen die Vorträge in den Nebenversammlungen, in denen z. B. E. Stange der Jugend Gehorsam und Demut empfahl und in denen offen die großen Probleme der Diaspora, der Auswanderer-seelsorge, der Diakonissenarbeit erörtert wurden. Überall das Streben, die ganze Religion wieder in das Menschen- und Kulturleben hineinzustellen. Aber nicht eine verwaschene Religiosität moderner

Ethik, sondern das wirkliche Luthertum, wie es Ihmels in seinem ersten großen Referat über die zentrale Aufgabe der lutherischen Kirche ausführte. Konkreter wies im Korreferat Pfarrer Knolle (Hamburg) auf den Rechtfertigungsglauben Luthers, der allein unsere augenblickliche Not wieder auf Christus und durch Christus trösten könne. Wenn der Katholizismus auch eine wesentlich andere Art des Glaubenslebens hat, so begrüßen wir doch im augenblicklichen Kampf um Christus dieses klare Bekenntnis zu ihm. — Im zweiten Hauptreferat sprach P. Althaus über „Christentum und Kultur“. Kultur ist nicht das Höchste. Das ist allein die wahre Gottesgemeinschaft. Der Protestantismus steht anders zur Kultur als der Katholizismus: „Kultur ist freies Schaffen aus eigener Verantwortung der Sachkundigen... Die Kultur soll nicht unter der Kirche, aber in ihr stehen“ (123). Damit dürfte wohl kaum das Rechte getroffen sein. Denn auch im Katholizismus ist „Kultur freies Schaffen aus eigener Verantwortung“, die der Katholik wie der Protestant normiert sieht durch Gottes heiligen Schöpferwillen. Dieser wird freilich für den Katholiken erkennbar auch aus den Äußerungen der durch Gottes Geist geführten und geleiteten sichtbaren Stellvertreterin Gottes hier auf Erden. So steht für den Katholiken die Kultur nicht „unter der Kirche“ als einer rein menschlichen Gesellschaft, sondern unter Gott, der durch die Kirche zu uns Menschen spricht. — „Christentum und Religion“ war das Thema des dritten Hauptreferates von Nygren (Lund) und Schöffel (Hamburg). Scharf wandten sich beide gegen eine „allgemeine Religiösität“. Wir freuen uns über diese Anerkennung einer an objektive Offenbarung gebundenen historischen Religion, wenn wir auch nicht einzusehen vermögen, warum Luther durch seine Lehre „der unmittelbaren Beziehung zwischen Gott und Seele vermittle der Geschichte in Christus“ (167) jene „allgemeine Religiösität“ nicht gefördert haben soll. Die ganze Geschichte des Protestantismus dürfte doch lehren, daß gerade das subjektive Erlebnismoment Luthers der Ansatz zu starkem religiösen Subjektivismus war. Das gilt besonders, wenn man mit Schöffel meint: „Das Wort Gottes ist nicht der Buchstabe, auch nicht der der Schrift, sondern ist jenes Wort, das von Gott ausgeht, je und je sein Geheimnis kundtut und so das Leben wirkt... Das Wesen des Christentums ist seine Geschichte; aber nicht die des nur-historischen, sondern die Geschichte jenes Christus, der noch heute gegenwärtig ist und wirkt wie am ersten Tage“ (168). Damit ist leider die objektive Offenbarung sehr stark in eine subjektive verwandelt. W.

141. Pfenningsdorf, E., Der Erlösungsgedanke. Deutsche Theologie 2. Band. Bericht über den II. deutschen Theologentag in Frankfurt a. M. (Herbst 1928). 8^o (144 S.) Göttingen 1929, Vandenhoeck & Ruprecht, M 6.— Der II. Theologentag der protestantischen deutschen Theologen war dem Erlösungsgedanken gewidmet. „Erlösung und Luther“ lautete das Thema des ersten Tages, über das Hermelink referierte: Erlöst wird der Mensch zum Glauben. Ein eigentliches eschatologisches Erlösungsziel tritt bei Luther nicht klar hervor. Am Erlöser Christus, am Gegensatz des Menschlichen und Göttlichen in ihm, erkennt der Christ einerseits die Größe und Tiefe der Sünde und des Gotteszornes, andererseits Gottes gnädige Hinwendung zu ihm. Die Diskussion bemängelte vor allem das zu starke Zurücktreten der objektiven Erlösung und die Behauptung, daß der Glaube Heilsziel sei. „Nicht der Glaube selbst kann das Heilsziel sein, sondern das im Glauben Angeeignete“ (Meyer, Göttingen S. 16). — Der Begriff der Erlösung im Urchristentum wurde am zweiten Tag

besprochen. Referent war Lohmeyer (Breslau). Bei Christus ist Erlösung die gläubige Befreiung von der naturhaften Bestimmtheit alles Menschlichen und Weltlichen. Während er selber in der klaren Luft einer erkannten Norm und ihrer treuen Erfüllung lebt, sieht er doch erst in der Ferne die ganze Erlösung kommen. So ist er „der Erlöser und harret der Erlösung“ (31) wie jeder andere Mensch. Im Gegensatz hierzu hat Paulus die Erlösung selber von der Tat des sich Erlösenden in die Seinssphäre erhoben und so den Erlöser, der dieses Sein uns brachte, in den Vordergrund gestellt. Anders Johannes: Christus bringt nicht nur die Erlösung, sondern ist die Erlösung. Erfreulich stark war in der Diskussion die fast allgemeine Ablehnung einer solchen subjektiven Auslegung der Quellen. — „Der Erlösungsgedanke in der gegenwärtigen Glaubenslehre.“ Das war das Referat des dritten Tages, gehalten von Lütgert (Halle). Erlösung ist Befreiung von Schuld und Sünde. Zugleich aber gibt sie positiv auch im Glauben die Kraft Gottes, stark zu sein und zu bleiben. L. wandte sich gegen die Auffassung, als ob Erlösung nur im Glauben vorhanden sei: „Für Paulus ist der geschichtliche Jesus selbst Versöhnung, Rechtfertigung, Erlösung und Heiligung, und der Glaube besteht in der Anerkennung dieses im Kreuz Christi ausgesprochenen Urteils und Tat gewordenen Willen Gottes“ (56). Hiergegen wandte sich in der Diskussion besonders Wobbermin mit der Bemerkung, daß dann ein geschlossener Aufbau der evangelischen Erlösungslehre unmöglich sei. — In weitem Umfang scheint die Erkenntnis sich Bahn zu brechen, daß zwischen Paulus und Luther doch große Unterschiede vorhanden sind. So konnte Schrenk fordern, „weiterzuarbeiten an der Vergleichung paulinischer und reformatorischer Auffassung der Rechtfertigung“ (61). Damit ist der Grund zu einer großen Forscherarbeit auch über die Kreise der protestantischen Theologen hinaus gelegt. Freilich müßte gleichzeitig noch ein anderer Wunsch in Erfüllung gehen, an die Paulusbriefe nun auch den objektiven Maßstab jener Textkritik anzulegen, die sonst für jedes wissenschaftliche geschichtliche Arbeiten anerkannt ist. Hier scheint gerade in der jetzt erstarkenden „systematischen“ prot. Theologie mit ihrer so starken Betonung des subjektiven Glaubenserlebnisses eine Gefahr zu liegen. W.

142. Delekat, Fr., Rudolf Otto und das Methodenproblem in der heutigen systematischen Theologie: ChrWelt 44 (1930) 4—11 113—119. — Bespricht den „Wirklichkeitsbegriff des Positivismus und die Irrationalität der Religion“, beantwortet sodann zur Charakterisierung der „neuen religiösen Lage“ die beiden Fragen: Was ist „Geist“? und: Was bedeutet die „Irrationalität des Geistes“? Endlich erörtert er den neuen Sinn des Begriffs vom Irrationalen und was unter „Wort Gottes“ verstanden wird. Kösters.

143. Brunner, Em., Die andere Aufgabe der Theologie: Zwischen den Zeiten 7 (1929) 255—276. — Neben der „dogmatischen“ Theologie auch (gegen Barth) eine „existische“ Theologie. Vgl. dazu: M. Rade und H. Knittermeyer: Was ist existenzielles Denken? (ChrWelt 43 [1929] 654 966 1130—1135; 44 [1930] 3 f. 50—53.) K.

144. Gierens, M., Die „dialektische Theologie“ in katholischer Sicht: StimmZeit 118 (1929) 196—206. — Durch das „existentielle Denken“ wird der „Bewußtseinsimmanentismus“ tatsächlich gesprengt; aber mit dem Widerspruch als Grundprinzip geht es auch nicht: die Hauptthemen der dialekt. Theologie sind christliches Erbgut, das im Widerspruch zu den eigenen Grundsätzen festgehalten wird. K.

145. Siegfried, Th., Das Wort und die Existenz. Eine Aus-

einandersetzung mit der dialektischen Theologie. I. Die Theologie des Wortes bei Karl Barth. 8^o (VI u. 301 S.) Gotha 1930, Leopold Klotz. — Schärfste Ablehnung: „Kritische Analyse“ (Dogma, Religion, Kirche: 1—98) und „Dialektische Grundgedanken“ (Offenbarung, Christologie, theologisches Denken, Kritik der Bewußtseinstheologie: 155—301).
K.

146. Scheller, Walther, Die Absolutheit des Christentums. Ihr Sinn und ihre Berechtigung. 8^o (X u. 221 S.) Göttingen 1929, Vandenhoeck & Ruprecht. *M* 9.50; *Lw.* *M* 12.— Die häufige Wiederkehr des behandelten Themas allein schon zeigt, wie brennend aktuell die behandelte Frage ist. Das vorliegende Buch geht den Möglichkeiten nach, mit den abseits der „dialektischen Theologie“ gelegenen Methoden, vornehmlich der religionspsychologischen, zum Erweis der Absolutheit des Christentums und zum Verständnis ihres Wesens zu kommen. Philosophen wie James, Wundt, Scheler, und Theologen wie Schleiermacher, Harnack, Troeltsch, Wobbermin, Otto u. a. finden bedingt positive Würdigung, letztlich aber Ablehnung. Des Verfassers Auffassung von Religion kann mit folgenden Sätzen charakterisiert werden: Im religiösen Akt ist das kognitive Erkennen mit dem emotionalen durch schöpferische Synthese zu einer eigenen Kategorie vereinigt. Es führt kein völlig sicherer Weg aus dem Offenbarungsbewußtsein heraus an das Ansich der religiösen Objekte. Alles ist ein persönlicher Wirkungszusammenhang mit einem höheren normativen Personwesen (18f.). Von einer solchen Position führt selbstverständlich kein Weg zur Sicherung eines wirklichen Absolutheitsanspruches einer auf historischen Tatsachen beruhenden Religion. Auch tiefere Einsicht und größere spekulative Begabung, als sie dem Verfasser eignet, wäre hier notwendig zum Scheitern verurteilt. Sch. sucht sich dadurch zu helfen, daß er die Absolutheit nicht als Erfüllung, sondern als Aufgabe sieht: „Man muß zur Paradoxie übergehen — wenn man die tiefere Absolutheitsidee gerettet sehen will —: Wäre die Absolutheit des geschichtlichen Christentums ein Bewiesenes und objektiv Gesichertes, so wäre sie ein Faktum, so wäre sie keine Aufgabe; wäre sie ein Wissen, so wäre sie kein Heil“ (216 f.). Der letzte Sinn der Absolutheit des Christentums soll ein „unendliches Ziel“ sein: „Die Überwindung der Antinomie von Religion und Ethik, vom Vollendungsstreben und Erlösungsverlangen, von Gnade und Freiheit durch das unwägbar irdische Lebensgefühl der Freiheit der Kinder Gottes“ (219). Alles in allem wird man nicht sagen können, daß dieser Versuch die Frage der Lösung erheblich nähergebracht habe.
Gierens.

147. Emge, C. A., Der philosophische Gehalt der religiösen Dogmatik. Prolegomena zu einer wahren Theologie. gr. 8^o (153 S.) München 1929, Reinhardt. *M* 6.— In engem Anschluß an Hegelsche Gedankengänge wird die gesamte Dogmatik: Gott, Schöpfung, Erlösung und Heiligung auf die letzten Grundbegriffe hin untersucht. „Dogmatik“ hat nämlich nach E. die Aufgabe, die Begriffe zu entwickeln, die sich aus der religiösen Grunddisjunktion: Gott-Welt ergeben (113). Vom konkreten Geschehen interessiert sie nicht die bestimmte Situation, wie z. B. der Sündenfall oder die Menschwerdung, sondern nur die aus der Situation zu gewinnende Erkenntnis des „in die Situation eingegangenen Normativen“. So zeigt der Sündenfall dem Dogmatiker allein die Möglichkeit der Sünde, während die Menschwerdung ihn lehrt, daß das absolut Normative auch konkret normativ werden kann. Aber „einen Mittler als faktisch Erlösenden darf es nicht geben, wenn nicht das Ethische

gefährdet werden soll“ (126). Es wäre ein Widerspruch, einen tatsächlich erlösenden Gott anzunehmen, da Gott als das absolut normative Prinzip sich nie mit seinem Gegenpol faktisch verbinden kann, ohne sich aufzugeben. Daher würde ein solcher Erlöser nicht in der Welt sterben, sondern durch die Welt. Der wesentliche Fehler aller bisherigen Dogmatik besteht darin, daß sie die Welt des Möglichen und Ontischen mit der faktischen identifiziert hat. — Das Buch und seine Gesamtrichtung wird bei denen, die in der deutschen Philosophie zu Hause sind, einiges Interesse finden, da es einen neuen Versuch darstellt, Hegelsche Ideen nach der religiösen Seite fortzuführen. Größere Bedeutung dürfte es nicht erlangen, da die Zeitauffassungen sich heute auch innerhalb des Protestantismus völlig geändert haben. Weisweiler.

148. Schumann, Fr. Karl, Der Gottesgedanke und der Zerfall der Moderne. 8^o (XI u. 380 S.) Tübingen 1929, Mohr. M 16.—; geb. M 19.— Der Verfasser stellt den Einfluß der idealistischen Erkenntnistheorie auf die protestantische Dogmatik dar. Sowohl die Versuche, den Gottesgedanken ganz auf idealistischer Grundlage zu entwickeln, wie wenigstens einige Elemente des Idealismus dafür zu benutzen, schlugen fehl, weil der Idealismus wesentlich aus dem „mystischen Selbstverständnis“ des Menschen erwächst, dem „Innewerden der geheimnisvollen Verwurzelung unserer Existenz in der Gesamtheit des Existierenden“ (85). Der christliche Gottesgedanke aber liegt in einer völlig anderen Sphäre: Gott gehört nicht zu den dem Menschen allgemein zugänglichen allgemeinen Gründen des Seins, sondern kann nur in der Offenbarung erkannt werden. Soweit die protestantische Theologie diese letztere Wahrheit retten wollte, verfiel sie in anderer Weise dem Idealismus: sie machte Gott auf Grund idealistischer Theorie zum „Nichtgegenständlichen“. Damit aber verfehlte sie sich von neuem an dem christlichen Gottesbegriff, der von Gott sehr konkrete gegenständliche Aussagen macht. So kann die Rettung nur in der völligen Abkehr vom Idealismus liegen. Philosophie darf nur soweit in der Theologie ein Recht haben, als sie die Begriffe klärt und reinigt; nicht aber z. B. als Erkenntnistheorie. — Das Werk enthält teilweise umfangreiche Darstellungen aus protestantischen Systemen, aus Natorp, Eucken, E. Troeltsch, R. Otto, Schaeder, Heim, Barth u. a. Freilich dürfte allzusehr stimmen, was der Verfasser selbst in der Vorrede sagt: die einzelnen Systeme sind im Interesse einer klaren Linie sehr vereinfacht. Das wird vor allem für den Begriff der Mystik gelten. Es geht wohl nicht an, ihn allein aus der idealistischen „Mystik“ begreiflich zu machen und die Mystik des Mittelalters als Nebenstufe „gebrochener Mystik“ so stark unberücksichtigt zu lassen. Eine wirkliche Würdigung dieser Mystik der katholischen Kirche wird dem Verfasser freilich unmöglich gemacht durch den von ihm aufgestellten Schöpferbegriff: Schöpfer sein sagt nach ihm nicht Ursache sein, sondern nur Herr der Welt sein in jedem Augenblick. Sch. muß zwar zugeben, daß von den ältesten Zeiten des Christentums an die Gleichsetzung Schöpfer = Weltursache bestanden hat. Wir möchten hinzufügen, daß auch die Heilige Schrift wie die ganze damalige Zeit den Schöpfer als Weltursache auffaßt; z. B. im Römerbrief (1, 20) wird gerade aus dem Gedanken, daß Gott als Ursache die Welt geschaffen hat, die Erkennbarkeit seiner Kraft und Gottheit gefolgert. Wie sehr Sch. trotz aller Bestrebungen, sich nicht von weltanschaulich beeinflussten philosophischen Begriffen leiten zu lassen, doch in deren Bann steht, zeigt gerade dieser sein Schöpferbegriff. Gott kann nicht Ursache

sein, weil „Ursache“ notwendig sagt, daß das, was ich als wirkende Bedingung feststelle, mir schon anderweitig bekannt ist. Das ist aber ein Ursachebegriff, den nur bestimmte neuere philosophische Systeme aufstellen. Daß diese aber einen bestimmenden Einfluß auf die Theologie haben dürfen, bestreitet ja gerade Sch. Wie kann er also auf Grund solcher philosophischer, neuer und bestrittener Anschauung den klaren Bibeltext auslegen? Verursacht bleibt ein Ding doch auch dann, wenn ich seine Ursache noch nicht kenne. Verursacht sein ist ja ein rein ontologischer Vorgang, der von meiner Erkenntnis unabhängig ist. So verstand es auch die Zeit des Neuen Testaments und dementsprechend sind die Texte der Offenbarung auszulegen. Hier gewinnt denn auch das kath. Weltbild von der großen Einheit der Welt eine Offenbarungsgrundlage. Wenn daher der Katholizismus das Weltbild des Mittelalters wiederherzustellen sucht, dann ist er sich bewußt, daß er damit auf dem Boden der göttlichen Offenbarung steht. Dies Rückschauen auf das einheitliche Bild des Mittelalters ist also kein Blick der Müden, sondern der Blick der siegbewußten Wahrheit.

149. Hoffmann, Georg, Das Problem der letzten Dinge in der neueren evangelischen Theologie. (Stud. z. system. Theol., hrsg. v. A. Titius u. G. Wobbermin, Heft 2.) gr. 8^o (120 S.) Göttingen 1929, Vandenhoeck & Ruprecht. M 7.20. — Der durch die protestantische Christusforschung der beiden letzten Jahrzehnte so stark hervorgehobene eschatologische Gedanke hat auch auf die prot. systematische Theologie seinen Eindruck nicht verfehlt. H. zeigt in kurzen, klaren Ausführungen die Grundrichtungen: endzeitliche und überzeitliche Eschatologie. Die erstere stellt die Ewigkeitserwartung an das Ende der Zeit, während die letztere die Ewigkeit parallel mit der Zeit gehen läßt. Eschatologie ist nach ihr vor allem die lebendige Spannung des gegenwärtigen zeitlichen Augenblickes mit dem parallel laufenden ewigen (so u. a. die dialektische Schule). Durch diese Spannung und in ihr wird die rechte Christenstimmung erzeugt. Demgegenüber tritt die Erfüllung in der Endzeit zurück. — Die endzeitliche Eschatologie teilt sich in zwei große Klassen. Ein Teil ihrer Anhänger glaubt auf Grund der Heiligen Schrift oder der Vernunft eine genaue Beschreibung des Endzustandes vorlegen zu können. Ein anderer Teil lehnt das ab und begnügt sich mit einer allgemeinen Darstellung. — H. sucht im zweiten Teil der Arbeit die endzeitliche und überzeitliche Eschatologie zu vereinigen: Die ewige Zukunft ist ein nach der Zeit eintretender Abbruch der Zeit; sie ist aber auch jetzt schon gegenwärtig und kann daher im Glauben vorweg behauptet werden. Die Arbeit, die gut mit den verschiedenen Strebungen im Protestantismus bekanntmacht, schließt mit einer hinreichenden Literaturangabe. — Wir hätten gewünscht, daß der Verfasser sich an Stelle der im Römerbrief Barths vertretenen Eschatologie genauer und eingehender mit dessen neuen Ideen in Dogmatik I auseinandergesetzt hätte. Das würde noch klarer gezeigt haben, daß sich die Trennung in endzeitliche und überzeitliche Eschatologie doch nicht so leicht in den verschiedenen Systemen durchführen läßt. W.

150. Burger, E., J. G. Hamann. Schöpfung und Erlösung im Irrationalismus. gr. 8^o (72 S.) Göttingen 1929, Vandenhoeck & Ruprecht. M 4.80. — J. G. Hamann († 1788), in der deutschen Literaturgeschichte bekannt als der Magus des Nordens, „ein Original, über das weder seine Zeitgenossen noch die Geschichte völlig klar geworden ist“ (A. Salzer, Gesch. der deutschen Lit. 2, 1021), der „Vater der Sturm- und Drangperiode“ (ebd. 1022), trotz allem wegen seiner

Fülle anregender Gedanken gerühmt, wird seit einiger Zeit in die protestantische Theologie hineingezogen. Er gilt als ein Vorläufer Schleiermachers und Ritschls, wohl besonders, weil er gegenüber einem kalten Rationalismus das Recht des Gefühls und Gemüts betonte. Er war kein Pantheist und nahm einen persönlichen Gott und Schöpfer an. — Ich habe den Eindruck, als ob der Verf. der vorliegenden Studie mit einer ähnlichen Dunkelheit schreibt, wie sie Hamann nachgesagt wird. Über die Beziehung von Schöpfung und Erlösung mag man folgende Sätze des Verf. hören: „Es geht in Schöpfung und Erlösung um den irrationalen Grund des Seins. Das irrationale Sein in seiner Gottbezogenheit ist für H.s Glauben der Einheitspunkt von Schöpfung und Erlösung. Der Christ geht aus von der Gottbeziehung in der eigenen Existenz: Das ist Erlösung, um sie in aller Existenz zu finden: Das ist Schöpfung. In beiden geht es um eine Sache, um den Grund des Seins in Gott“ (45). Deneffe.

151. Gogarten, Friedrich, Ich glaube an den dreieinigen Gott. Eine Untersuchung über Glauben und Geschichte. 8^o (212 S.). Jena 1926, Eugen Diederichs Verlag. M 6.—; Lw. M 8.50. — Der Katholik, der den Bekenntnissatz im Haupttitel dieses Buches liest, wird sich hüten müssen, in ihm etwa den Sinn unseres Dreifaltigkeitsdogmas zu vermuten. Was G. will, ist deutlicher im Untertitel ausgesprochen. Der verhängnisvolle Spalt von fünfzehn Jahrhunderten, der den Beginn des Protestantismus vom zeitlichen Ursprung des Christentums trennt, macht naturnotwendig ein ungezwungenes Begründen seiner religiösen Anschauungen auf Grund historischer Zeugnisse unmöglich. Darum ist man von jeher in der Lehrentwicklung des Protestantismus und in seiner Theologie auf andere Auskünfte verfallen. G. wendet sich in seiner Untersuchung scharf gegen den Historismus und ebenso scharf gegen die geschichtsphilosophische Verflüchtigung des durch die Trennung von Vergangenheit und Gegenwart aufgegebenen Problems ins Übergeschichtliche, Überzeitliche, weil das nur eine Flucht aus der Wirklichkeit ins Reich der Idee, d. h. ins Leere sei. Da er die Idee nur im Sinne des modernen idealistischen Monismus verstehen kann, so ist ihm jede Idee, jede Wesensspekulation Flucht aus der Wirklichkeit. Wirklichkeit ist einmaliger, nur in seinem Zeitpunkt zu sehender Entscheid, und als solcher nur möglich gegenüber einem Partner, der in einem letzten Sinn von der Zeit unabhängig ist. Geschichte ist nie, was an einem einzelnen geschieht; sie ist immer Beziehung zwischen verschiedenen Menschen; sie ist Begegnung eines vergangenen Du mit einem gegenwärtigen Ich, das auf den Anspruch des vergangenen Du verantwortlich hört. So ist die Wirklichkeit gerade in dem, was sie zur Wirklichkeit macht, zwiespältig und gegensätzlich. Dieser Zwiespalt ist mit der Schöpfung gegeben. Er kann nicht erkannt, sondern nur geglaubt werden. Glauben besagt, sich in der Furcht des Herrn gerade dahin gestellt wissen, wo man sich in der Zeit und im Raume befindet. Der Anfang, da Gott schuf, ist die bestimmte Stunde, da mich sein Anspruch, Entscheidung fordernd, trifft. Die Entscheidung ist Anerkennung der Begrenzung des Ich durch ein Du oder ihre Nichtanerkennung. Der Wille Gottes ist immer das Hören auf den Anspruch des Nächsten. — Die Anerkennung eines für das Ich maßgebenden, seine Willkür begrenzenden Du ist ein positiv zu wertender Gedanke. Daß aber alles — mit eigentümlicher Geistesenge — in diesen Gedanken hineingezwängt, das ganze Christentum auf ihn verarmt werden soll, muß Erstaunen und Befremden erregen. Es gelingt G. nicht, das an seinen Gegnern bemängelte Deuten zu vermeiden.

Was er an christlichem Erbgut gerettet wissen will, wird von ihm gedeutet, bis es in sein Grundschema eingeht. Gierens.

152. Windisch, H. en Mourik Broekman, M. C., Brunners Mittl. 8° (55 S.) (Studiënclub van moderne Theologen, Vlugschrift No. 9) Assen 1929, Van Gorcum & Comp. — Die kleine Schrift bietet einen Bericht über die Hauptideen von Brunners Mittler und eine liberale, ablehnende Kritik mit Rücksicht auf das Neue Testament (Windisch) und auf den Ideengehalt (Mourik Broekman). Tieferegehende Untersuchungen enthält sie nicht. G.

153. Hirsch, Emanuel, Jesus Christus der Herr. Theologische Vorlesungen. 2. Aufl. gr. 8° (92 S.) Göttingen 1929, Vandenhoeck & Ruprecht. Kart. M 3.— Das Buch ist nicht im sachlichen Stile geschrieben, wie der Untertitel vermuten ließe, sondern mit der persönlichen Anteilnahme, wie sie der (im Vorwort ausgesprochenen, neben der wissenschaftlichen mitbezweckten) Absicht entspricht, persönlich fragenden Menschen den Weg zur lebendigen und gewissen Erkenntnis Jesu Christi zu zeigen. H. ist aus der historisch-kritischen Schule hervorgegangen. Auf Rechnung dessen ist die absolute Willkür in Auswahl und Auslegung der christologischen Bibeltexte zu setzen. Er stand aber auch unter starkem Einfluß A. Schlatters. Er lehnt Schleiermacher und die ihm folgenden Richtungen ab, aber auch die dialektische Theologie, ebenso die altkirchliche Tradition. Die protestantische Tradition, die in der persönlichen Erfahrung der herzbezwingenden Gewalt des Wortes Gottes in uns die Grundaussage evangelischer Frömmigkeit sieht, ist ihm maßgebend auch für das theologische Denken. Eine wirkliche Gottheit kommt dementsprechend Jesus Christus nicht zu, sondern nur „ein vollkommenes Gestaltgewinnen Gottes im Menschen“ gemäß der Formel Schlatters: „Gottheit Christi = „die Gegenwart Gottes in Christus“. Sie ist nichts anderes als vollkommener Gehorsam und vollkommene betende Hingabe (80). „Herr“ heißt Jesus Christus, weil er für uns an Gottes statt steht (46 57). Darum wird auch Kierkegaards Lehre von der Gleichzeitigkeit mit Christus freudig angenommen, während das Paradox scharf abgelehnt wird (51 59). G.

154. Völter, Paul, Jesus Christus heute. 34 biblische Abhandlungen. (126 S.) Stuttgart 1929, Steinkopf. Kart. M 3.— Das Büchlein bietet nicht Abhandlungen über christologische Fragen, sondern erbauliche Lesungen im Anschluß an Bibeltexte. Die sprachliche Form ist bewegt und warm. V. verkündet einen christlichen Optimismus. G.

155. Schreiner, Helmut, Zur Neugestaltung der Ehe. gr. 8° (35 S.) Berlin-Spandau 1929, Buchhandlung des Ev. Johannesstiftes. — S. bespricht die moderne Kritik an der Ehe und neuere Reformversuche, handelt dann von der Entwicklung der Anschauungen über die Ehe in den christlichen Kirchen und sucht eine Neugestaltung aus christlichem Geiste. In den Fragen der Ehescheidung und der Rationalisierung versagt er. Seine Vorschläge bleiben zu sehr im Allgemeinen. G.

156. Merz, Georg, Der vorreformatorische Luther. 2. Aufl. gr. 8° (64 S.) München 1928, Chr. Kaiser. M 1.50. — In diesem aus Vorträgen entstandenen Schriftchen greift M. nicht eigentlich in den Kampf um die Theologie des jungen Luther ein. Er propagiert in schlichter Darstellung die Ansicht, daß Luthers wesentliche Anschauungen schon vor dem äußeren Anlaß der Ablassverkündung sich entwickelten und daß ihm an der Überzeugung von der Alleinwirksamkeit Gottes sowohl das mittelalterliche Heiligenideal, als auch

das moderne humanistische Lebensideal des in sich selbst ruhenden und sich selbst genügenden Menschen zerschellte. G.

157. Burgdori, Martin, Der Einfluß der Erfurter Humanisten auf Luthers Entwicklung bis 1510. 8^o (41 S.) Kommissionsverlag von Dörffling & Franke, Leipzig o. J. — Der Verfasser erstrebt den Nachweis, daß die Anfänge von Luthers Entwicklung von der alten Kirche und ihrer Lehre fort, deren erste Anzeichen in den Bemerkungen Luthers zu Augustin und dem Lombarden vorliegen, auf seine Beziehungen zu dem Erfurter Humanistenkreis zurückgehen, nicht aber auf die okkamistische Lehre, die ihm in Erfurt geboten wurde. Zwei Dinge sollen es vor allem sein, die ihm die Humanisten gaben: der Sinn für die eigentlichen theologischen Quellen, für die Heilige Schrift und die Väter (Augustin), und die ersten Zweifel an der Autorität der damaligen kirchlichen Lehre. Der Verfasser bringt neue beachtliche — aber keineswegs zwingende — Gründe für ein enges Verhältnis Luthers zu dem mutianischen Kreis vor seinem Klostereintritt und für ein Fortwirken dieses Einflusses während des Aufenthaltes im Erfurter Augustinerkloster. Alles, was der Verfasser darüber hinaus über die Art dieses Einflusses sagt, ist reine Konstruktion, aufgebaut auf einer ganz unbegründeten Überschätzung eines kleinen Kreises junger Humanisten und einer einseitigen Bewertung des sittlichen und wissenschaftlichen Strebens in den Observantenklöstern. Kritiklos werden wenige Urteile des späteren Luther und einiger zeitgenössischer Reformen zum Unterbau kühnster Folgerungen benutzt. Für die Arbeit, die wertvolle Ergebnisse hätte zeitigen können, ist die überhebliche Beiseitlassung katholischer Forschungen zum Verhängnis geworden. J. Grisar.

158. Lang, Heinr., Die Rechtfertigungslehre in Luthers erster Psalmenvorlesung und ihr Verhältnis zu Augustin: NKirchlZ 40 (1929) 549—564. — Luther stützt sich in seiner ersten Psalmenvorlesung für die Lehre von der Notwendigkeit der Selbstverurteilung vielfach auf Augustin. Die angewandte Terminologie ist augustinisch, aber der Sinn ist völlig verschieden. Was Augustin auf die Vergangenheit bezog, bezieht Luther auf die Gegenwart. Auch nach der Rechtfertigung bleibt der Gerechte Sünder. Somit muß Luther an Stelle der Infusionslehre Augustins die bloße Anrechnung der Gerechtigkeit Christi setzen. Nicht richtig ist die Behauptung L.s, daß die Gnadenlehre bei Augustin relativ selbständig gegenüber der Christologie erscheine, die nur eine Vorbedingung für das Wirken der Gnade sei. Das geschichtliche Werk Jesu und seine Fortsetzung ist bei Augustin vielmehr Ursache der persönlichen Rechtfertigung eines jeden Menschen. Vgl. z. B. In Io tract. 81, 3 (ML 35, 1841): „Sive ergo parum, sive multum, sine illo fieri non potest, sine quo nihil fieri potest.“ Weisweiler.

159. Bohlin, Torsten, Luthers Glaubensverständnis und der religionspsychologische Zirkel. ZThK 10 (1929) 321—328. — Für Luther ist das vor allem Wesentliche in der Glaubenserfahrung nicht das Gefühl, sondern das im Gefühl verborgene objektive Besitzen Gottes als einer überweltlichen Realität. Daher braucht die subjektive Erfahrung auch nicht immer eine im Leben jederzeit konstaterbare Größe zu sein. Wenn er im Großen Katechismus sagt, daß Glaube und Gott zu Haufe gehören und allein das Trauen und Glauben des Herzens Gott und Abgott machen, so ist das nur eine Seite seines Glaubensbegriffes: „Diese wertbetonte Empfindung erschöpft die Gotteserfahrung nicht. Ebenso wesentlich ist die andere Seite, deren objektives Korrelat Gott als heilige Majestät ist.“ Daher besteht der

Glaube auch zunächst im gehorsamen Annehmen des Gotteswortes. Hinterher darf der Gläubige dann auch konkret die Gnade Gottes als siegreiche Macht erfahren und fühlen. — Klar sieht man den Einfluß der dialektischen Schule auf die Lutherforschung, der nun bewirkt, daß man die objektive Seite seines uneinheitlichen Lehrsystems wieder mehr beachtet, mehr noch, als es bisher in Wobbermins religionspsychologischem Zirkel schon geschah. W.

160. Bornhäuser, Karl, Zum Verständnis von Matth. 16, 18 u. 19: NKirchlZ 40 (1929) 221—237. — Im Anschluß an die Midrasch-ausführungen zu Is 51, 1f. sucht B. Mt 16, 18 zu erklären. Der Midrasch sagt: „Als Gott auf Abraham schaute (bei Erschaffung der Welt), der erstehen sollte, sprach er: Siehe, ich habe einen Felsen gefunden, auf den ich die Welt bauen und gründen kann. Deshalb nannte er Abraham einen Felsen.“ Vers 19 kann jedoch nicht aus der Abrahamlegende erklärt werden, weil Abraham den Schlüssel zum Hades hat, den Petrus nicht erhielt. Ihm wurde nur hier auf Erden der Schlüssel zum Himmel gegeben, wie ihn die pharisäischen Schriftgelehrten sich anmaßten. Auf wen Petrus den Bann legt, d. h. wen er von der Gemeinde ausschließt, der muß in die Pein. Dabei bedarf er „des Rats und der Mitwirkung anderer nicht“. Die gleiche Macht erhielten Joh 20, 22 auch die übrigen Apostel. Aber diese Übertragung galt nur persönlich für die Elf. Denn Mt 18, 15 ff. zeigt, daß für später dies Recht der Gemeinde gegeben wurde. — Für Mt 18 sei auf H. Dieckmann, De Ecclesia Bd. I S. 259 ff. hingewiesen, wo D. beweist, daß in diesem Kapitel die Apostel angedeutet werden und das Wort „ecclesia“ von der Kirche zu nehmen ist, wie Christus sie eingesetzt hat, d. h. von einer monarchischen und nicht demokratischen Organisation (vgl. Mt 16; Joh 21, 15). Daß die Übertragung der Schlüsselgewalt nicht rein persönlich war, folgt auch daraus, daß sonst mit dem Aposteltode die ganze Regierungsform der Kirche und damit die Kirche selber von einer hierarchischen zu einer demokratischen geändert worden wäre. — Wenn Petrus auch nur die Schlüssel erhalten hat, hier auf Erden zu binden und zu lösen, so folgt daraus keineswegs, daß „die Lehre der römischen Kirche vom Fegfeuer erledigt“ ist. Denn die Ablass für die Verstorbenen wendet die Kirche diesen nicht in Ausübung der richterlichen Gewalt, sondern nur fürbittwaise zu. W.

161. Garenne, G. M. de la, Le problème des frères du Seigneur. 8° (148 S.) Paris 1928, E. Leroux. — Der positiv gerichtete Exeget schaltet bei der Untersuchung der Frage nach dem Sinn des mehrdeutigen Ausdrucks ‚Herrenbruder‘ stets zwei Widerstände ein, an denen die meisten der Lösungsvorschläge der liberalen Exegese zerbrechen: die jungfräuliche Geburt des Herrn, die in den Kindheitsberichten bei Mt und Lk, und die ständige Jungfräulichkeit der Mutter des Herrn, die, soweit die neutestamentlichen Quellen hier vielleicht einer Ergänzung bedürfen, durch frühe einhellige Überlieferung historisch bezeugt ist. Der Verfasser obiger Studie schafft sich durch eine auch innerhalb des Kreises der liberalen Exegeten, dem er angehört, einzig dastehende Ignorierung wesentlicher Angaben der Kindheitskapitel bei Mt und Lk freie Bahn zu einer abenteuerlichen Konstruktion, die Jesus zum Sohne des Klopas-Alphäus macht, der Maria, die Verlobte Josephs, nach dessen frühem Tod dem Gesetz der Leviratsehe gemäß heimführte, so daß Joseph der gesetzliche Vater Jesu wurde. Die Herrenbrüder sind Söhne des Alphäus aus dieser und einer anderen Ehe. Auch eine anerkennenswerte geschichtliche Kombinationsgabe kann auf der einmal gewählten, so wenig einwand-

freien Grundlage nur ein Kartenhaus aufbauen. Es ist anzuerkennen, daß der Verfasser sich in die katholischen Auffassungen hineinzuendenken sucht. In der Art, wie Lagrange die Eigennamen von Mk 15, 40 zu denen bei Mk 6, 3 in Beziehung setzt, erblickt er Inkonsequenz. Es wäre aber offenbar ganz und gar unverständlich, wenn der Evangelist die beim Leiden ihres Sohnes anwesende Mutter durch ihr Mutterverhältnis zu zwei anderen Söhnen kennzeichnete, selbst wenn ein solches denkbar wäre.

Prümm.

162. Bö k l e n, E., *MONOGENΗΣ*: ThStudKrit 101 (1929) 55–90. — Der Verfasser meint, das Wort bedeute bei Johannes: „der von dem Einen, von Gott allein, mutterlos Gezeugte oder Geborene“. Er weist darauf hin, daß Gott nach jüdischer Auffassung viele Söhne habe (filii Dei: Gen 6, 2; Job 1, 6 usw.) und daß Christus *πρωτότοκος* genannt werde. Aber das ist kein Beweis. Die anderen sind Söhne in einem anderen Sinne. Nur Christus ist der mit dem Vater wesenseine Sohn. An sich könnte *μονογενής* die Bedeutung: „von einem einzigen gezeugt“ haben nach Analogie von *γηνεής* erdgeboren, *διογενής* zeusentstammt (57). Aber bei Johannes ist das nicht der Sinn, wenigstens nicht der Hauptsinn. Die Einzigkeit des eigentlichen Gottessohnes kommt auch sonst im Johannesevangelium zum Ausdruck, so wenn Christus sagt: „Ich fahre hinauf zu meinem Vater und zu eurem Vater“ (Jo 20, 17); sie wird auch bei den Synoptikern gelehrt, z. B. in der Parabel von dem Sohn des Herrn des Weinberges (Mt 21, 37) und im Petrusbekenntnis: *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* (Mt 16, 16). Völlig unbewiesen ist die vom Verfasser ausgesprochene Ansicht, daß bei Johannes mit dem *μονογενής* „auf einen höchst altertümlichen theogonischen Mythos angespielt“ (58) sei. Daraus, daß es heidnische Mythen gibt über sonderbare Entstehung von Göttersöhnen, folgt nicht, daß das, was von den Evangelien als Wahrheit und Tatsache bezeugt wird, aus heidnischen Mythen stammt. Zwischen diesen Mythen und jenen Wahrheiten und Tatsachen ist eine Kluft, die von keinen religionsgeschichtlichen Konstruktionen überbrückt werden kann. Für heidnische Mythen gingen ein Ignatius und Polykarp nicht in den Tod. Wenn Origenes durch die Ablehnung von mythischen Vorstellungen über die Erzeugung des Sohnes „beweist, daß sie vorhanden waren“ (70), so zeigt er eben auch, welches die alte kirchliche Lehre war.

Deneffe.

3. Dogmatik und Dogmengeschichte.

163. Zubizarreta, Val., Archiep. S. Iac. de Cuba, *Theologia dogmatico-scholastica ad mentem S. Thomae Aquinatis*. 4 tomi (tom. I u. II in 2. Aufl.) 8^o (587 637 623 530 S.) Bilbao 1925–1928, Ed. Eléxpuru. *Pes.* 32.— Ein Werk, das von Belesenheit in der älteren und neueren spekulativen scholastischen Literatur zeugt und sie in der Darstellung reichlich verwendet hat. So ist ein großes Sammelwerk entstanden, das wesentlich für den Schulgebrauch zusammengestellt ist. Zur Beurteilung der Lehrrichtung des Buches seien einige Ergebnisse vorgelegt: Der Glaubensakt wird gemäß der Ansicht von Pesch und Billot letztlich aufgelöst in die göttliche Auktorität in sich (III 260). Für die Beichte genügt eine *attritio* ohne Liebe, auch ohne *amor concupiscentiae* (IV 311). Die Kirche hat immer, wenn man von einzelnen Mißbräuchen absieht, allen Büßern die Sünde im Bußsakrament vergeben, auch den Rückfälligen (IV 297). Beim Meßopfer wird nach Thomas eine *destructio saltem aequalvens* gefordert (IV 265). — Die dogmengeschichtliche Seite wird nur in sehr kurzen Bemerkungen berührt.

Weisweiler.

164. Diekamp, F., Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des hl. Thomas. I. Band. 6. verm. u. verb. Aufl. gr. 8^o (XIV u. 380 S.) Münster 1930, Aschendorff. M 9.—; geb. M 10.75. — Mit aufrichtiger Freude begrüßen wir das Erscheinen dieser sechsten Auflage. D.s Dogmatik ist bei aller Knappheit reichhaltig, klar und echt theologisch, in den positiven wie in den spekulativen Teilen vorzüglich gearbeitet. Sie trägt wirklich dazu bei, „daß im hellen Lichte der Grundsätze des hl. Thomas von Aquin die dogmatische Theologie immer reiner und tiefer erfaßt“ wird (IX). Die reichen Literaturangaben sind bis in die neueste Zeit ergänzt. Daß der Umfang des Bandes gegenüber der dritten bis fünften Auflage um gut 70 Seiten gewachsen ist, kommt zu einem Drittel daher, daß der Verf. jetzt die Lehre von der Vorsehung und Vorherbestimmung bei der Lehre von Gott dem Einen behandelt, wie es auch der hl. Thomas in der Summa tut. In den großen Streitfragen über *scientia media* und *praedeterminatio physica* folgt D. der thomistischen Ansicht. Auf mehrere vom Verf. gegen die *scientia media* erhobene Einwände erwidert Chr. Pesch, Compendium Theologiae II³ (1924) n. 91 am Schluß; in Wilmers, Lehrbuch der Religion IV³ (1930) S. 101 wird auf zwei Schwierigkeiten gegen den Molinismus geantwortet. Deneffe.

165. Mailloux, B., In quonam medio Deus cognoscit futura contingentia libera iuxta Ferrariensem?: Angelicum 6 (1929) 387—401. — De decretis divinis circa actus nostros liberos iuxta Ferrariensem: ebd. 497—518. — M. glaubt, den Beweis erbracht zu haben, die Lehre „de decretis praedeterminantibus, infallibilibus ex se“ sei vor Bañez vom Ferrariensis bei Thomas gefunden worden (518). Der erste Artikel führt den Nachweis, Ferr. habe einschließlich und ausdrücklich gelehrt, Gott erkenne die absolut zukünftigen freien Akte der Geschöpfe in den Dekreten seines Willens. Diese von allen Schulen angenommene Lehre brauchte nicht als „thesis hodierna thomistica“ hervorgehoben zu werden (401). Nicht minder selbstverständlich sind im zweiten Artikel die aus Ferr. beigebrachten Sätze: „quod electiones et voluntates immediate a Deo disponuntur“ (505), und: „effectus *quilibet* (etiam actus liber) divinae Providentiae *infallibiliter* eveniet“ (509). Zur Sache gehört im Grunde nur, was auf den letzten 2½ Seiten erörtert wird: „A quo repetenda sit efficacia decretorum divinatorum.“ Ferr. beruft sich mit Thomas auf die *efficacia divinae voluntatis*. Aber aus diesem Ausdruck allein geht doch wohl nicht hervor, daß jene *efficacia*, mit der der göttliche Wille einen prädefinierten bestimmten freien Akt des Geschöpfes unfehlbar sicher erreicht, aus einer *praedeterminatio physica* und nicht etwa aus einem dem absoluten Dekret voranleuchtenden unfehlbaren Wissen Gottes (*scientia media*) abzuleiten sei. Solche Texte entscheiden also nicht, ob Thomas und sein Erklärer im bañezianischen oder molinistischen Sinne zu verstehen sind. — Sehr richtig wird aus den beigebrachten Texten gefolgert: „Unde errant omnino qui tribuunt divinae Providentiae fallibilitatem circa continuationem futuram actuum salutarium facilius“ (510). Lange.

166. Gächter, P., Zum Pneumabegriff des hl. Paulus: ZKathTh 53 (1929) 345—408. — „Pneuma“ ist für Paulus ein Lieblingsbegriff und -ausdruck, der an 158 Stellen vorkommt, darunter etwa 130mal im religiösen Sinn (352). Dahinter stehen weit zurück das A. T., die jüdischen Apokryphen, das rabbinische, hellenistische, orphische Schrifttum, die Stoa, Philo, die Hermetica (die von Reitzenstein angeführten Parallelen sind bloß „rein sprachliche Konvergenzerscheinungen“ 365), die Zauberpapyri. Im N. T. übertrifft hier den Apostel nur der erste Teil der Apg. an Häufigkeit des Gebrauchs und an

Bedeutsamkeit des Gedankens; aber unerreicht bleibt der Reichtum des Inhalts der paulinischen Pneumaidee (377). Eine Untersuchung der Gesetze für die Entstehung von Lieblingsausdrücken an der Hand profaner und religiöser Beispiele erlaubt den Schluß: Pneuma muß zum Lieblingsbegriff und -wort Pauli geworden sein durch ein religiöses Erlebnis, das sich nur durch göttliche Offenbarung befriedigend erklärt (381 385). Zu den 34 aus Resch angeführten und den 8 von Blüml hinzugefügten Texten bringt G. noch weitere 10 bei, wo Pneuma in der Begriffsdreierheit Gott-Christus-Pneuma auftritt. Die 52 Stellen werden dann formal, nicht inhaltlich untersucht. Mit Hilfe eines psychologischen Gesetzes ergibt sich daraus: Die Gewohnheit des Apostels, sich triadisch auszudrücken, setzt einen dreieitlichen Begriff voraus, aus dem die Göttlichkeit und Eigenpersönlichkeit des Pneuma notwendig folgt (404 ff.). Das Denken Pauli ist vom Trinitarischen förmlich durchtränkt, was wiederum auf eine ihm zuteil gewordene göttliche Offenbarung hinweist (408). — Ein sehr fleißiger und beachtenswerter Beitrag zur schwierigen Pneuma-Frage, der freilich über das geschaffene Pneuma im Sinne Pauli keinen Aufschluß bietet. L.

167. Dander, Fr., Gottes Bild und Gleichnis in der Schöpfung nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin: ZKathTh 53 (1929) 1—40 203—246. — Eine systematische Darstellung der Lehre des Aquinaten vom *Exemplarismus divinus*. Nachdem die Grundbegriffe Ähnlichkeit, Bild, Urbild, Spur erklärt sind (I), wird der tiefste Grund aller Gott-ebenenbildlichkeit im inneren Leben des dreieinigen Gottes gefunden (II). Darauf werden Gottes Abglanz im gesamten Reich der Schöpfung im allgemeinen (III), die „Spuren“ Gottes in den vernunftlosen Wesen (IV) und am eingehendsten das natürliche und übernatürliche Ebenbild im Menschen, hienieden (außer durch die heiligmachende Gnade auch im Tugendleben und durch den sakramentalen Charakter) sowie in der ewigen Heimat, erörtert (V). Besonders bemerkenswert ist das Schlußkapitel: Die Bedeutung der Ebenbildtheologie des hl. Thomas für die gesamte katholische Welt- und Lebensanschauung (VI). L.

168. Bittremieux, J., *Justitia originalis et gratia sanctificans*. Doctrina Cajetani: EphThLov 6 (1929) 633—654. — Schon früher, RevThom 26 (1921) 121 ff., hat B. die Ansicht vertreten, die „ursprüngliche Gerechtigkeit“ sei nach dem hl. Thomas adäquat verschieden von der heiligmachenden Gnade. Gegen ihn wandten sich Michel, van der Meersch, Hugon (vgl. Hugon, *Tractatus dogmatici I*⁵ [Paris 1927] 810). Im vorliegenden Aufsatz will B. zeigen, daß Cajetan eine *distinctio adaequata* zwischen der ursprünglichen Gerechtigkeit und der heiligmachenden Gnade annimmt. Die heiligmachende Gnade ist *gratia gratum faciens*, die *iustitia originalis* ist *gratia gratis data*. Die heiligmachende Gnade ist die Wurzel der ursprünglichen Gerechtigkeit, und zwar so, daß sie selbst nicht einen Teil dieser Gerechtigkeit ausmacht. Eva verlor durch ihre Sünde sofort die heiligmachende Gnade, nicht aber die ursprüngliche Gerechtigkeit, außer „quoad aliquid“ (der Wurzel nach?); die ursprüngliche Gerechtigkeit verlor sie erst einfachhin, als Adam sündigte: „submota enim radice possunt aliquamdiu rami vivere“ (In S. th. 1, q. 95, a. 1, n. IV). Eine Folge dieser Auffassung zeigt sich bei der Erklärung des Wesens der Erbsünde: „Et propterea ipsum peccatum originale, quod essentialiter est privatio iustitiae originalis, non est essentialiter privatio gratiae, quamvis utique illa privatio cum hac connexa sit“ (650). Das ist, soviel ich sehe, auch B.s eigene Auffassung von der Erbsünde. Vgl. Schol 4 (1929) 297 f. Dieser Begriff der Erbsünde ist, wie es

scheint, mit der Lehre des Tridentinums, wonach die Erbsünde der Tod der Seele ist (Denz. n. 789), nicht unvereinbar; denn sie ist der Tod der Seele, auch wenn der Mangel der heiligmachenden Gnade nicht ihr ganzes Wesen und nicht ein Wesensteil, sondern nur notwendige Folge oder Begleiterscheinung ist. Mit dem für das vatikanische Konzil vorbereiteten, aber nicht erledigten Kanon: „ad rationem peccati originalis pertinere privationem gratiae sanctificantis“ (Collectio Lacensis 7, 517) ließe sich vielleicht der Begriff so vereinigen, daß man sagt: *Privatio gratiae est de ratione peccati originalis similiter ac risibilitas est de ratione hominis, sc. non ut essentia nec ut pars essentiae, sed ut necessario consequens vel connexum*. Trotzdem dürfte die andere Ansicht, daß der durch Adam verschuldete Mangel der heiligmachenden Gnade das Wesen oder wenigstens ein Wesensteil der Erbsünde ist, vorzuziehen sein. Jedenfalls scheint das besser dem Satz zu entsprechen: „*Peccatum originale est mors animae*.“ Es bleibt auch noch die Frage, ob Cajetan, wenn er wirklich eine *distinctio adaequata inter iustitiam originalem et gratiam sanctificantem* annimmt, hierin die Ansicht des hl. Thomas richtig wiedergibt. Deneffe.

169. Bover, J. M., S. J., *Maria Mediatrix: EphThLov 6* (1929) 439—462. — Im ersten Abschnitt entwickelt B. den Begriff der Mittlerschaft Mariä. Der zweite Abschnitt bringt eine dankenswerte Liste von Aussprüchen morgenländischer und abendländischer Väter bzw. kirchlicher Schriftsteller bis zum 15. Jahrhundert, worin Maria Mittlerin genannt wird. An erster Stelle steht unter den Morgenländern der hl. Ephräm (4. Jahrhundert), unter den Abendländern der hl. Ildephons von Toledo († 667). Jedenfalls, daß Maria irgendwie Mittlerin ist, ist allgemeine, katholische Lehre. In einem dritten Abschnitt werden die Zeugnisse in großen Zügen mehr systematisch geordnet und ausgewertet. Sie sollen eine moralische und eine allgemeine Gnadenvermittlung besagen. Für das letztere bringt der Verf. (459 f.) diese beachtenswerten Gedanken: 1. In keinem Zeugnis wird die Allgemeinheit geleugnet oder angezweifelt; 2. der Name Mittlerin besagt in sich keine Beschränkung; 3. die oftmalige, emphatische Bezeichnung Mariä als Mittlerin weist auf Allgemeinheit hin; 4. ebenso der Vergleich mit der Mittlerschaft Christi; 5. mehrere Zeugnisse nennen ausdrücklich die Allgemeinheit in bezug auf alle Menschen, einige auch in bezug auf alle Gnaden. D.

170. *Maria Middelaars. I. N. Perquin, Christus' en Maria's bemiddeling. II. L. Rood, Maria's middelaarschap en de Heiligen. III. F. Malmborg, Maria's genadebemiddeling en de Kerk: Studien ('s Hertogenbosch) 112* (1929) 243—286. — Der erste Artikel beantwortet die Frage, warum Gott neben Christus auch Maria zur allgemeinen Mittlerschaft berufen hat. Der zweite Artikel vergleicht Marias Fürbitte mit der Fürbitte der anderen Heiligen. Maria ist in gewissem Sinne das Prinzip der Verdienste der Heiligen und das Prinzip der Gnaden, die die anderen Heiligen uns erfliehen (265 f.). Sie betet als Mutter, sie hat eine vollkommene Kenntnis der menschlichen Verhältnisse als die übrigen Heiligen. Der dritte Aufsatz will zeigen, wie Maria nicht nur Mutter der einzelnen Menschen, sondern auch der Kirche in ihrer Gesamtheit ist (279 f.). D.

171. Neveut, E., *De la nature de la grâce actuelle: DivThom(Pi) 32* (1929) 15—42; — *La pratique de la vertu: ebd. 241—266*; — *Des actes entitativement surnaturels: ebd. 357—382 537—562*. — Thesen des Verfassers sind u. a.: Molina hat die von Thomas geforderte *motio divina* nicht verstanden und sich über die Natur dieser Gnade getäuscht (42). Die Gabe der Beharrlichkeit ist nötig, weil die heiligmachende

Gnade den Gerechten nicht unsündlich macht (250 ff.). Um einen einzelnen Tugendakt zu vollbringen, hat der Gerechte außer der heiligmachenden Gnade eine göttliche *motio naturalis* und von der Vorsehung gespendete Hilfen nötig (254 ff. 259 ff.). Mit Recht lehren Thomas und die Thomisten, daß es ohne eingegossenen Habitus, durch die bloße *motio* des Heiligen Geistes, keinen entitativ übernatürlichen Akt geben könne (357 ff.), während die gegenteilige Lehre der Molinisten dunkel und ohne überzeugenden Beweis ist (370 ff.). Das zweite Konzil von Orange lehrt gegen die Semipelagianer: Das Werk unserer Bekehrung ist eine Wohltat Gottes; die der Rechtfertigung vorhergehenden Werke können nicht vor Gott gut sein; der Anfang des Glaubens kann in uns nur durch die heiligmachende Gnade sein; wir können ihn nicht verdienen (538). — Die Art der Beweisführung ist auch in diesen Abhandlungen von der gleichen Art geblieben, wie sie in den früheren Jahrgängen der Schol wiederholt gekennzeichnet wurde.

Lange.

172. Schembri, A. M., O. S. Aug., De sacramentis. Vol. 1. De sacramentis in genere. De baptismo. De confirmatione. gr. 8^o (174 S.) Turin 1929, Marietti. L 7. — In der Art eines kurzen Lehrbuches hat der Verf. die einschlägigen Texte zusammengestellt. Dabei sind die eigenen Ordensgenossen besonders berücksichtigt worden. Es wird eine physische mittelbare Ursächlichkeit der Sakramente verteidigt. Christus hat alle Sakramente *in specie* eingesetzt. Bei der Priesterweihe hat er eine doppelte Materie bestimmt, die auch einzeln angewendet werden kann.

Weisweiler.

173. Spicq, C., O. P., Les sacrements sont cause instrumentale perspective de la grâce: DivThom(Pi) 32 (1929) 337—356. — Während Thomas im Sentenzenkommentar noch eine dispositiv-instrumentale Ursächlichkeit annahm, welche allein die Disposition zur Form bringt, hat er in der Summa eine instrumentale Ursächlichkeit gelehrt, welche mit der *causa principalis* die Form selber hervorbringt. An Stelle eines historischen Beweises folgt die bekannte spekulative Verteidigung dieser Annahme.

W.

174. Brinktrine, J., Der einfache Priester als Spender der heiligen Firmung: DivThom(Fr) 7 (1929) 301—314. — In der Frage, weshalb ein einfacher Priester firmen könne, sucht Br. im Gegensatz zu den Erklärungen von Praxmarer, Dölger, Suarez und Bellarmin einen neuen Weg: Die unmittelbare Wirkung der Bischofsweihe liegt allein in der *potestas generandi sacerdotium*, während die Firmgewalt nur eine mittelbare Wirkung ist. Wer die *potestas generandi sacerdotes* besitzt, hat auch mittelbar die *potestas confirmationis*. Sollte diese letzte nämlich eine unmittelbare Wirkung der Bischofsweihe sein, dann würde nach Br. die Einheit der Priester- und Bischofsweihe zerstört, da ein ganz neues Element, das keine Fortsetzung des Priestertums ist, hinzukomme. Dem Priester wird die Firmgewalt außersakramental von der Kirche als Weihegewalt gegeben. Im priesterlichen Charakter ist sie nur soweit enthalten, als dieser die *condicio sine qua non* ist. — Muß man sagen, daß die Einheit der Bischofs- und Priesterweihe nicht vorhanden sei, wenn die Firmgewalt ebenso wie die Weihegewalt unmittelbar dem Bischof gegeben wird? Genau wie die Weihegewalt ist doch auch die Firmgewalt eine innere Fortsetzung und Vollendung der Priestergewalt der Taufe und des im Priestercharakter liegenden Fundamentes für die zeitweise Übertragung der Firmgewalt.

W.

175. Brinktrine, J., De modo, quo operentur verba Christi in conficiendo S. Eucharistiae Sacramento. DivThom(Pi) 32 (1929) 128—142. — Die Konsekration nimmt alle Kraft aus den Einsetzungs-

worten beim letzten Abendmahl. Denn das Zeichen des Sakramentes, welches seine ganze Kausalität konstituiert, sind die Wandlungsworte, sofern sie sich auf Christi Worte beim letzten Abendmahl beziehen: „consecratio nihil aliud est quam consecratio Christi in ultima coena facta“ (141). Durch den Priester werden diese durch eine einfache „prolatio verborum“ nur auf die vorliegenden Gestalten angewandt (applicatur). — Selbst wenn man annimmt, daß die Konsekrationsworte, vom christlichen Priester über Brot und Wein gesprochen, als Zeichen nicht genügen, wird man dieser Ansicht Br.s nicht zustimmen können. Auch als relative Zeichen sind sie doch wahre Zeichen mit ursächlicher Wirksamkeit. Als relative Zeichen müssen sie nur in Beziehung zum Abendmahl gesetzt werden. Sie müssen im Namen Jesu (mein Fleisch), in Nachahmung seiner Worte und in Ausführung seines Befehles von Christi Stellvertreter gesprochen werden. Daß das relative Zeichen eine größere Abhängigkeit von den ursprünglichen Worten haben muß, beweisen auch die Texte der Väter und Liturgien nicht, die Br. anführt. Wenn z. B. Chrysostomus das Wort „crescite et multiplicamini“ zum Vergleich heranzieht, so bewirkt doch auch dieses Wort nicht effektiv jede Geburt, sondern gibt nur die Kraft dazu. Im übrigen scheinen die Wandlungsworte auch ohne die formale und ausdrückliche Beziehung zum Abendmahl für jeden, der innerhalb der Gemeinschaft steht, genügend in sich als Zeichen bestimmt zu sein, wenn er sieht, daß ein Priester Christi über Brot solche Worte spricht. Eine genaue Kennzeichnung für den Außenstehenden ist nicht erforderlich, wie z. B. die Absolutionsworte oder gar das Ehesakrament zeigen. W.

176. Caccia, Vincentius, De natura transsubstantiationis iuxta S. Thomam et Scotum (Theses theologicae Pontificii Collegii Angelici) gr. 8^o (VIII u. 78 S.) Romae 1929, Collegio Angelico. — Es wird die bekannte Streitfrage auseinandergesetzt und die Lehre des hl. Thomas verteidigt. Leider sind für die Untersuchung der Lehre des Skotus wesentlich nur die Reportata benutzt. Bei der großen Schwierigkeit, genau zu sehen, was Skotus hier unter *annihilatio* versteht, werden wir erst zu einer vollen Sicherheit kommen, wenn die Untersuchung auch auf die anderen Werke ausgedehnt wird. W.

177. Geiselman, J., Die Stellung des Guibert von Nogent († 1124) in der Eucharistielehre der Frühscholastik: ThQschr 110 (1929) 66—84 279—305. — Guibert verfaßte zwei Schriften über die Eucharistie: *De pignoribus sanctorum* (ML 156, 629) und *Epistola de buccella Iudae* (ib. 527). Durch genaue Gesamtanalyse kommt G. zu folgendem Ergebnis: Die Eucharistie ist nicht bloßes Symbol. Der eucharistische Leib ist auch nicht vom wirklichen Leibe Christi getrennt. Mit dem verklärten Leibe besteht sogar völlige Gleichheit (conformitas), mit dem historischen Leib aber nur „identitas“, da dieser leidensfähig und sterblich war. Diese beiden Eigenschaften heben die wesentliche Gleichheit (identitas) nicht auf, da Christus sie nicht der Natur nach besaß, sondern nur infolge eines freien Willensentschlusses. Der Unterschied besteht daher nicht in Wesensverschiedenheiten, sondern nur in der äußeren Erscheinungsform des gleichen Leibes. Außerdem ist noch ein Unterschied im Ursprungsverhältnis festzustellen, da der eucharistische Leib aus dem historischen entstand, insofern er in seiner verschiedenen Erscheinungsform den historischen vertritt. In diesem Sinn spricht Guibert von einer „vicaria identitas“. — Gegen die neuerengerische Strömung lehnt der Abt von Nogent deutlich die subjektive Sakramentsauffassung ab: Das Nichtwirken eines Sakramentes hängt nicht von der Prädestination des Empfängers ab. Nur fällt

Guibert hier in die gegenteilige Ansicht, da er meint, der objektive Gnadenempfang trete auch bei jenen ein, welche zwar augenblicklich indisponiert seien, deren Bekehrung aber Gott voraussehe. — Betreffs der im letzten Teil der Arbeit vertretenen Auffassung über Augustin und seinen Einfluß, verweise ich auf die Besprechung des Buches „Die Eucharistielehre der Frühscholastik“ (Schol 2 [1927] 267 f.). W.

178. Browe, P., Die scholastische Theorie der eucharistischen Verwandlungswunder: ThQschr 110 (1929) 305—332. — Während in den ersten Jahrhunderten bei unwürdigen Kommunionen Verwandlungen zu Asche, Kohle und Stein bekannt waren, wurde später meist die Hostie in Fleisch, Blut oder das Jesukind, ganz oder teilweise, verwandelt. Etwa seit Alexander von Hales sucht auch die Theologie diese Wunder theoretisch zu erklären. Thomas hielt jene Erscheinungen, welche längere Zeit andauerten und von vielen gesehen wurden, für objektiv; alle anderen für subjektive Visionen. Schwieriger war die Frage nach der Art des Fleisches in der verwandelten Hostie. Die Skotisten nahmen mit Alexander von Hales und Skotus meist an, daß wirkliches Fleisch vorhanden sei. Sie glaubten entweder Christi Fleisch selber zu sehen oder doch wenigstens wunderbar von Gott hervorgebrachtes Blut. So ließ sich die Gegenwart Christi leicht beweisen. Anders die thomistische Schule mit der Mehrzahl der Theologen, welche eine Bilokation aus inneren Gründen verwarfen. Nach Thomas ist das Grundakzidens der Ausdehnung nicht verändert. Nur die sekundären Akzidentien sind verwandelt. Daher ist nicht Fleisch vorhanden, sondern nur dessen äußere Erscheinungsform. Da das Volk jedoch diese Hostien anbetete, entstand die Frage, ob Christus auch unter den gänzlich veränderten Gestalten noch vorhanden sei. Der weitaus größere Teil der Theologen bejahte das. Nach Thomas blieb ja wenigstens das Grundakzidens immer unverändert; anderen genügte es, um Christi fortdauernde Gegenwart anzunehmen, daß wenigstens andere äußere und sichtbare Akzidentien vorhanden waren, unter denen Christus sich zeigen konnte. Viele meinten, daß die Gegenwart bei der Verwandlung aufhöre, wenn sie als Strafe für eine unwürdige Handlung geschehen sei. An anderen Orten löste man die theoretische Frage praktisch dadurch, daß man neben die wunderbare Hostie eine neu konsekrierte legte. — Also eine hochinteressante Arbeit des bekannten Spezialisten. W.

179. Galtier, P., Le péché et la pénitence (Bibliothèque catholique des sciences religieuses Bd. 64) kl. 8^o (216 S.) Librairie Bloud & Gay. — In dem für weitere Kreise berechneten Buche hat der bekannte Meister der Bußgeschichte Theorie und Geschichte des Bußsakramentes kurz und klar dargestellt. Vor allem aber will er auf die Notwendigkeit der persönlichen Reue hinweisen, die ihm in der Literatur zu wenig berücksichtigt erscheint. Daher beginnt er mit einer Darstellung der Natur der Sünde und ihrer Folgen, um so ein Fundament für den echten Bußgeist zu legen. Es folgen Kapitel über die Mittel der Vergebung: die vollkommene Reue und das Sakrament. Sinn und Umfang der Schlüsselgewalt, die Bedingungen des sakramentalen Nachlasses und seine Notwendigkeit wie die Devotionsbeichte erhalten ansprechende Darlegungen, immer auch unter der besonderen Rücksicht der persönlichen Mitwirkung. W.

180. Vosté, J.-M., La confession chez les Nestoriens: Angelicum 7 (1930) 17—26. — V. veröffentlicht Teile aus einem nestorianischen Bußbuche des 18. Jahrhunderts, welches in drei Exemplaren vorhanden ist: Ms. Vat. Syr. 505; Cod. 112 Couvent de N.-D. des Semences près Alqoß. Ein drittes fand der Verfasser in der Sakristei der dortigen

neuen Kirche. Es ist eine wenig veränderte Bearbeitung des jakobinischen Bußbuches von Dionysius bar Salibi († 1171), das in Cod. syr. 224 der Bibl. nat. zu Paris erhalten ist. Die nest. Bearbeitung enthält sieben Instruktionen über die Buße und die Intention der Messe. Es folgen eine große Anzahl von Bußkanones und schließlich ein *ordo confessionis*. Teile sind schon von Denzinger, Ritus orientali-um, veröffentlicht. V. legt einige interessante Beispiele der Bußdisziplin vor. So wird z. B. für Abfall eine siebenjährige Enthaltung von den Sakramenten als Buße verordnet mit täglich 100 „genueflexiones“. Zweimal im Jahr soll jeder beichten. Den römischen Einfluß verrät eine sehr an die lateinische anklingende Absolutionsformel. Diese drei Hss waren offenbar in der Ebene von Mossul in Gebrauch, wo nach dem Zeugnis Josephs II. von Amida (1695—1713) in einigen nestorianischen Dörfern im Gegensatz zum sonstigen Nestorianismus der damaligen Zeit unter dem Einfluß der nahewohnenden Jakobiten und der römischen Missionare die Buße wiederum eingeführt war.

181. A d a m, K., Die abendländische Kirchenbuße im Ausgang des christlichen Altertums: ThQschr 110 (1929) 1—66. — A. entwirft in vielen Punkten ein anderes Bußbild des ausgehenden christlichen Altertums als P o s c h m a n n in seinem gleichnamigen Buch (vgl. Schol 5 [1930] 109 ff.). In der apostolischen Zeit wurden die „Sünden zum Tode“ (vgl. 1 Joh. 5, 16), qualifizierte Unzucht (vgl. 1 Kor. 5, 4) und Abfall (vgl. 1 Tim. 1, 20) nicht mit einer eigentlichen Kirchenbuße, sondern mit der Exkommunikation bestraft. Diese jedoch hatte „die Bedeutung eines Vergebung bringenden Zuchtmittels, mochte die Vergebung selber im Sinne des Apostels schon im Diesseits von einer kirchlichen Wiederaufnahme begleitet sein oder nicht. Sie war ohne Zweifel sakramental gemeint; denn sie erwirkte, weil „in der Kraft des Herrn“ angesagt, mit Sicherheit die endliche Verzeihung“ (24). Die anderen Sünden wurden rein innerkirchlich gebüßt. „Es gab hier keine Exkommunikation, folglich auch keine ausdrückliche Rekonkiliation. Indem die liturgische Gemeinde durch ihren Bischof das besondere Bekenntnis des Sünders entgegennahm, seine Buße durch ihr Gebet unterstützt und hierauf die Eucharistie gewährte. . . , war durch die Gesamtheit dieser kirchlichen Akte implicite die kirchlich-göttliche Vergebung ausgesprochen“ (24 f.). — Die erste Milderung trat durch Hermas ein, der auch die Kapitalsünden wenigstens einmal der innerkirchlichen Buße unterwarf, wenn diese auch bei der Trias nach und nach zu einer lebenslänglichen Buße ausgedehnt wurde. Erst in der Mitte des 3. Jahrhunderts wird auch diesen Sündern schon im Leben eine Rekonkiliation gewährt; dafür aber werden sie für die Bußzeit aus disziplinären Gründen exkommuniziert. Hier wird also zum erstenmal die Ausschließung Bestandteil der eigentlichen Kirchenbuße. In der apostolischen Zeit war sie ja nur Bestandteil der privaten, wenn auch sakramentalen Buße gewesen. — Für die Einzelheiten der Bußlehre der frühen Zeit werden wir immer nur auf Andeutungen angewiesen bleiben. Aber auch dies berücksichtigt, erscheinen die Beweise A.s für die von ihm gezeichnete Entwicklung doch wohl kaum genügend zu sein. Daß z. B. die in der Exkommunikation der apostolischen Zeit liegende Buße ohne Wiederaufnahme sakramental war, dürfte sich kaum belegen lassen. Jedenfalls ist das allgemeine Prinzip der innigen Verbindung der therapeutischen und richterlichen Funktion kein genügender Beweis. Sonst wäre z. B. auch die private Buße der Rückfälligen, die ja auch disziplinär war, sakramental und das wird doch deutlich von den Vätern geleugnet. Hier

trat kein direktes Bitten Jesu hinzu, sondern die Heilung geschah durch eigene Tränen. Deshalb geht es auch wohl nicht an, die Exomologese in der Kirche ohne weiteres als sakramental zu bezeichnen. Hier werden die Verhältnisse doch genau zu unterscheiden sein. Wir leugnen natürlich nicht, daß ein solcher Akt zu einer sakramentalen Spendung genügt hätte. Aber daraus allein läßt sich nicht schließen, daß es wirklich der Fall war. Bei Hermas findet sich ferner kein Hinweis, daß er zuerst die Trias der Kirchenbuße unterwarf. — A. stellt neben die öffentliche und geheime Buße als Mittelding die halböffentliche, bei der die Einreihung in die Büsserklasse, die Enthaltung von der Eucharistie und die öffentliche Rekonziliation am Gründonnerstag vorhanden war. Es fehlte dabei jedoch alles Diffamierende: die öffentliche Exkommunikation, die öffentliche Rüge, die feierliche Form der Wiederaufnahme. Gewiß gab es später, wie das Fuldaer Sacramentale bezeugt, eine solche Buße. Aber war das, wie A. meint, die regelmäßige Form der früheren Zeit? Oder ist sie vielleicht eher eine Weiterbildung der öffentlichen Buße, zumal bei ihr auch das Eintreten in die Büsserklasse notwendig war, welches sonst nur als Wesensmerkmal der öffentlichen Buße im Gegensatz zur geheimen erscheint? Hier müssen noch eingehendere Untersuchungen Klarheit bringen, ob es nicht richtiger ist, die eigentliche geheime Buße neben die öffentliche als Normalbuße zu setzen und die halböffentliche Buße nur als Seitenzweig der öffentlichen in der Übergangszeit anzusehen, die dann wohl in einzelnen Zeiten und Gegenden auch als Ersatz und Ergänzung der geheimen Buße in Anwendung gekommen sein mag. — Die allzu enge Verbindung der kirchenrechtlichen Strafe mit der therapeutischen sakramentalen Sündennachlassung macht sich auch bei der Besprechung der Buße in Gallien bemerkbar. Weil nach A. jedes priesterliche therapeutische Verfahren sündenvergebend ist, kann man auch dort, wo im Text nur von einer „directio spiritualis“ gesprochen wird, auf eine Sündenvergebung schließen. „Wo immer sich priesterliches Wirken mit privater Bußleistung verband, war für diese Betrachtungsweise die Bußleistung in die Segenskraft des Leibes Christi aufgenommen und dadurch vergebungbringend geworden, also das, was die spätere Theologie Sakrament nannte“ (49). Daß das immer und notwendig so war, müßte doch wohl genauer bewiesen werden. — Zum Schluß behandelt A. noch ausführlich die Bußlehre des hl. Caesarius von Arles. Ein letztes Urteil wird sich hier erst nach der kritischen Herausgabe seiner Werke geben lassen. Doch bringt A. aus den von Morin ihm angegebenen echten Texten manches neue Zeugnis für die Privatbuße. Eine besondere Schwierigkeit dürfte daraus, daß Caesarius fast ausschließlich die persönliche Bußleistung betont, kaum erwachsen, da er an anderen Stellen deutlich vom Priester als Arzt und von der priesterlichen Lossprechung spricht (55). W.

182. Lottin, O., Les premières définitions et classifications des vertus au moyen âge: RevScPhTh 18 (1929) 369—407. — Eine willkommene Ergänzung zu den Studien von Landgraf in Schol 3 f. (1928 f.). — Von etwa Anselm von Laon bis Wilhelm von Auxerre erfährt der Traktat von den Tugenden eine bedeutende Entwicklung. Hugo von St. Viktor, Petrus Lombardus und Peter von Poitiers vertreten eine augustinische, Abaelard und Simon von Tournai eine aristotelische Richtung. Hervorzuheben sind die bekannte mehr theologische, nach Augustin gebildete Definition des Lombarden: „bona qualitas mentis . . .“ und die mehr philosophische, an Aristoteles anlehende der von einem Abaelard-Schüler verfaßten *Epitome theologiae christianae*: „habitus bene constitutae mentis“. Durch Simon von Tournai, dem sich

Alanus von Lille fast wörtlich anschließt, treten zwei Fragen in den Vordergrund des Interesses: 1. Empfangen auch die Kinder in der Taufe die Tugenden? Nachdem der Ausdruck „in habitu“ geklärt war (nicht wie etwa ein habituelles Wissen, anderseits auch keine bloße *habilitas* oder *aptitudo*), wurde die bejahende Sentenz bald die „communis fere omnium magistrorum opinio“ (Robert Courçon). Doch wird weniger genau bestimmt, welche Tugenden eingegossen werden. — 2. „An naturalia fiant gratuita?“ Nach Simon werden die „politischen“ Tugenden durch den Einfluß von Glaube, Hoffnung und Liebe zu „katholischen“, d. i. übernatürlichen Tugenden. Die anderen betonen mehr die Liebe als „Form“ der Tugenden. Gottfried von Poitiers sagt „theologische“ Tugenden im Sinne von „übernatürlichen“. — Die Systematisation macht bedeutende Fortschritte durch Wilhelm von Auxerre. Er übernimmt die Definition des Lombarden und stellt als Klassifikationsprinzip auf: „secundum primos et principales et substantialia fines“. Grundlage und Norm der politischen Tugenden ist nach ihm das „ius naturale“. Als eigentlich theologische Tugenden erkennt er nur die drei an, denen es eigentümlich ist „delectari in Deo immediate“. — Es folgen auf S. 389—407 ausführliche, bisher unveröffentlichte Texte über die allgemeine Tugendlehre aus Simon von Tournai, Petrus Cantor, Stephan Langton, Peter von Capua, Robert Courçon, Guido von Orchelles, Gottfried von Poitiers, Praepositinus von Cremona. Lange.

183. Lottin, O., La connexion des vertus avant saint Thomas d'Aquin: RechThAncMéd 2 (1930) 21—53. — Von 1150 bis 1215 lehren fast alle Theologen ohne weitere Unterscheidung: Die Tugenden sind derart miteinander verbunden, daß mit einer alle erworben oder verloren werden. Ihr Hauptgrund ist, daß die *caritas* die *causa*, *mater*, *forma virtutum* sei. Tatsächlich denken sie vor allem an die eingegossenen Kardinaltugenden. Nachdem um 1215 Gottfried von Poitiers ausdrücklich die erworbenen und die eingegossenen Tugenden unterschied, wird von allen Theologen außer Hugo von St. Cher die Frage für die zwei Klassen gesondert behandelt. Einstimmig hält man weiter an der Verbundenheit der eingegossenen Tugenden fest; aber ebenso einstimmig wird diese Verbundenheit für die rein natürlich erworbenen Tugenden abgelehnt. Im Anschluß an Philipp den Kanzler und Odo Rigaldus wird zugegeben, daß eine Tugend die anderen, nicht zwar im eigentlichen Sinne, wohl aber in einem allgemeineren, analogen Sinne mit sich bringe, d. i. die „condiciones, quae generaliter exiguntur ad virtutem“ schaffe. So denken auch noch Bonaventura und Albert. Thomas dagegen lehrt schlechthin die Verbundenheit auch der erworbenen Tugenden und begründet diese These vermittle der Tugend der Klugheit. Es folgen die Texte von Odo Rigaldus und Johann von Limoges. L.

184. Püntener, G., Das Vatikanische Konzil und die Verantwortlichkeit des Glaubensabfalles eines Katholiken: DivThom(Fr) 7 (1929) 414—445. — Klar und deutlich lehrt das Vatikanum, daß der Glaubensabfall eines Katholiken nie gerechtfertigt werden kann, weder objektiv noch subjektiv. Das wird nachgewiesen aus „Schema prosynodale“ Kap. 9 nebst Adnot. 18 u. 20 (meiner Arbeit in Schol 2 [1927] 342 ff. wird zugestimmt); ferner aus dem logischen Aufbau von Sess. 3 Kap. 3, wozu Adnot. 19 des genannten Schemas nähere Aufschlüsse gibt (Vacants Deutung wird abgelehnt). Das Konzil lehrt jedoch nichts Näheres über die Art und Schwere der Schuld (aber wenn es von Gott sagt: „non deserens nisi deseratur“, dann spricht es doch von einer Schuld, durch die wirklich Gott „deseritur“!). Damit die äußere

Trennung von der Kirche ein wirklicher „Abfall“ sei und nicht ein unter Umständen ganz schuldloses „Getrenntwerden“, ist erforderlich, daß die Kennzeichen der wahren Kirche tatsächlich auf jemand eingewirkt haben und daß er ein genügend selbständiges Geistesleben führt. Wer in der Beurteilung des Glaubwürdigkeitsausweises der Kirche und in der Stellungnahme zu ihr von den Führern der Gemeinschaft völlig abhängig ist, der kann unter Umständen ohne jede (oder mit bloß läßlicher) Schuld von der Kirche getrennt werden. Er ist unverantwortlich infolge seiner unverschuldeten Unselbständigkeit, was z. B. in der Reformationszeit bei sehr vielen der Fall gewesen sein mag. Die haben ihren Glauben gar nicht „geändert oder in Zweifel gezogen“, sondern wurden, ohne daß sie es hindern konnten und daß es ihnen zum Bewußtsein kam, von der Kirche getrennt. So verlieren die Hauptbedenken von Pribilla und anderen ihre Kraft. (Diese Art, die Schwierigkeit zu lösen, hat den Vorzug, daß man nicht etwa mit Wilmers, *De fide divina* n. 182 S. 190, zu sagen braucht: „Unter dem Lehramt der Kirche den Glauben angenommen haben“ gilt nur von denen, welche die Kirche als jenes große und beständige Glaubwürdigkeitsmotiv erkannt haben, als welches das Vatikanum sie beschreibt.) — S. 442 wird ungenau das „mutandi fidem“ gleichgestellt mit „in dubium eandem fidem revocandi“. Es handelt sich um zweierlei: 1. Glaubenswechsel (Annahme eines anderen Bekenntnisses); 2. Glaubenszweifel (ohne sich einem anderen Bekenntnis anzuschließen). Für beides kann nach dem Vatikanum der Katholik niemals einen gerechten Grund haben. L.

185. De Vries, J., *Der Akt der Gottesliebe nach der Lehre des hl. Thomas*: ZAM 5 (1930) 17—34. — Die verschiedenen Arten von Liebe überhaupt: Ein zunächst unwillkürliches Wohlgefallen am Guten (Liebe des Wohlgefallens); ein wesentlich freies „In-Liebe-sich-zum-Guten-hinbewegen“, der eigentliche Akt der Liebe, der sich in Liebe des Wohlwollens und des Begehrens teilt; Freundschaftslove als besondere Art der Liebe des Wohlwollens. — Anwendung auf die übernatürliche Gottesliebe: Eine unwillkürliche (vom Heiligen Geist verliehene) Liebe des Wohlgefallens an der göttlichen Wahrheit geht dem Glauben und aller übernatürlichen Tugend voraus. Der Akt der Hoffnung schließt die übernatürliche Liebe des Begehrens ein. Auch eine gewisse übernatürliche Liebe des Wohlwollens (*dilectio*) ist möglich, die noch nicht „über alles“ (*caritas*) ist. Die *caritas* ist wesentlich Freundschaftslove, die sich auf die Mitteilung der ewigen Seligkeit gründet. Die Akte des Glaubens und der Hoffnung fließen irgendwie virtuell auf sie ein. Formalobjekt für jede Liebe des Wohlwollens und der eigentliche Beweggrund auch für die *caritas* ist die göttliche Güte in sich. Aber die besondere Rücksicht, unter der dieses in der *caritas* betrachtet wird, und somit deren spezifisches Formalobjekt ist Gottes Güte in sich, insofern sie Gegenstand unserer Seligkeit ist. Übernatürlich ist dieses Formalobjekt nur in dem Sinne, daß es aus der Offenbarung stammt. Die Einigung des Affektes als Grundakt der Liebe ist die gemeinsame Wurzel sowohl für das liebende Wohlwollen wie für das liebende Verlangen. „Jemandem Gutes wollen“ kann nicht das ganze Wesen der Liebe ausmachen. Unwillkürliche Liebe des Wohlgefallens und freie Liebesbewegung, begehrlische und wohlwollende Liebe stehen zueinander nicht im Verhältnis von Gattung und Art, sondern in Verhältnissen der Analogie. Die wahre Liebe äußert sich, ohne mit der begehrlischen Liebe zusammenzufallen, nicht bloß in Akten des Wohlwollens, sondern auch in liebendem Verlangen nach realer Vereinigung mit Gott. Wenn die Auswirkungen dieser zwei mehr

zusammengesetzten Akte einander zuweilen gegenübertreten, so erfordert die Vollkommenheit, dem liebenden Wohlwollen den Vorzug zu geben. L.

186. Garrigou-Lagrange, Reg., *De amore puro secundum Sancti Thomae principia: Angelicum* 7 (1930) 1—16. — Gegenüber der Schwierigkeit, wie überhaupt eine selbstlose Liebe zu Gott möglich sei, da doch jeder nur das für sich Gute (*bonum sibi*) lieben könne, weist Thomas bekanntlich darauf hin, daß der Teil natürlicherweise das Ganze mehr liebe als sich selbst. Skotus wendet dagegen ein, das Geschöpf verhalte sich zu Gott nicht wie der Teil zum Ganzen. Aber das Verhältnis von eigentlichem Teil zum Ganzen bringt Thomas nur als Beispiel zur Erläuterung des allgemeineren Prinzips, daß das, was seinem Sein nach auf ein anderes hingeordnet ist (*alterius est*), notwendig auch seinem Naturstreben nach mehr auf dieses andere als auf sich selbst hingeordnet ist; sonst wäre die Natur an sich verkehrt, und die Gnade müßte die Natur zerstören, um reine Liebe zu ermöglichen. Da aber in Wahrheit die Natur, insofern sie Gottes Werk ist, wesentlich recht geordnet ist, kann die Liebe zu Gott keine Vergewaltigung der Natur und keinen Verzicht auf unsere Seligkeit verlangen, sondern wahre Selbstliebe und wahre Gottesliebe haben schließlich dieselbe Zielrichtung. Nur die durch die Sünde herbeigeführte Unordnung der Natur steht der reinen Liebe entgegen. — Nach diesen Ausführungen scheint also das Prinzip des hl. Thomas nicht so sehr dartun zu sollen, wie eine reine Liebe psychologisch möglich ist, als vielmehr nur, daß ihre Möglichkeit metaphysisch gefordert ist. De Vries.

187. Klein, Jos., *Die Überlegenheit der Charitaslehre des Johannes Duns Skotus: FranzStud* 16 (1929) 141—155. — Die Überlegenheit der skotischen Charitaslehre gegenüber der thomistischen sieht K. besonders in drei Punkten: 1. Nach Sk. sei Hauptmotiv der Liebe allein die absolute Güte Gottes in sich ohne jede Beziehung auf uns, wie doch auch tatsächlich Gottes Liebenswürdigkeit unabhängig sei von jeder Mitteilung Gottes nach außen; Th. dagegen trübe die Selbstlosigkeit der Liebe, indem er die „Mitteilung der Seligkeit“ zum Motiv mache — denn nicht bloß als metaphysische Grundlage, sondern als psychologisch wirksames Motiv müsse diese Mitteilung bei ihm aufgefaßt werden. 2. Näherhin bestimme Sk. die absolute Güte Gottes, die Motiv der Liebe sei, als die sittliche Güte, die Heiligkeit Gottes; mit der sogenannten metaphysischen Güte Gottes habe die Charitas nichts zu tun; dagegen stehe bei Th. die Teilnahme am „Sein“ Gottes im Vordergrund. 3. Nach Sk. sei das freie, objektiv und gerecht wertende Wohlwollen (*affectio iustitiae*) der wesentliche Akt der Liebe, nach Th. dagegen das an sich unfreie Wohlgefallen. — Die temperamentvollen Ausführungen K.s haben uns nicht überzeugen können. Die meisten Angriffe gegen Th. scheinen uns darin begründet, daß die Lehre von der Mitteilung der Seligkeit als Fundament der *caritas* mißverstanden ist. Durch diese Lehre soll nur bestimmt werden, in welcher besonderen Weise in der *caritas* als übernatürlicher Liebe uns Gott als unser Gut gegenübersteht. Wenn man aber im Gegenstand der Liebe von jeder Beziehung zu uns absieht, so sieht man von seiner Liebenswürdigkeit für uns ab und macht die Liebe unmöglich. Damit ist keineswegs gesagt, daß jede Liebe „begehrliche“ Liebe sei, da die begehrliche Liebe ihren Gegenstand in einem anderen, engeren Sinn als „unser“ Gut betrachtet (vgl. 1, 2 q. 28, a. 1). — Im ganzen scheint uns Sk. in einseitiger Betonung der Selbstlosigkeit die Wärme und Innigkeit der Liebe etwas verkümmern zu lassen, und auch die Übernatürlichkeit der Liebe, die

doch ganz wesentlich nicht bloß Leistung des Menschen, sondern vor allem Geschenk Gottes ist, und das nicht bloß ihrem verborgenen physischen Sein nach. Und schließlich: kann man gegenüber 1 Joh. 4, 10 16 19 eine Liebe, die sich an Gottes Liebe zu uns entzündet hat, noch „unvollkommen“ nennen, weil sie „nur“ Gegenliebe sei? De V.

4. Moral und Kirchenrecht. Aszetik und Mystik.

188. Vermeersch, Arth., S. J., Soixante ans de théologie morale: *NouvRevTh* 56 (1929) 863—884. — In der Jubiläumsnummer der *NouvRevTh* (vgl. oben Nr. 116) referiert der Verfasser als Moralist in vorzüglicher Weise über die einschlägige moraltheologische Literatur oder richtiger über die Moraltheologie dieses Abschnittes. In sechs Punkten wird der Überblick gegeben: Punkt 1 und 2 bieten hauptsächlich Literaturangaben über Moralwerke und moraltheologische Zeitschriften und Artikel; sodann folgt eine eingehende Rundschau im Stoffgebiet der Moraltheologie und ein Aufweis, wie die verschiedenen Sachfragen in den verschiedenen Dezennien behandelt worden sind. Abschnitt 4 fragt nach den aktuellen Bedürfnissen der heutigen Moraltheologie, wobei der Verfasser u. a. sehr treffend die Notwendigkeit einer klaren Beweisführung *ex visceribus rei* und die Notwendigkeit der letzten Zielbeziehung alles menschlichen Tuns anführt. Im 5. Punkt stellt er die Frage: „Quels thèmes aujourd'hui s'imposent?“ und gibt als Antwort: „Das Verantwortungsproblem und die sexuelle Frage!“ Den Abschluß bildet: 6. Quelle est la tâche suprême de la Morale contemporaine? Als Kennzeichen der Gegenwart wird hier gegeben: „Une morale relativiste et opportuniste au lieu d'une règle absolue, dominant tout le contingent.“ Als Ideal und Aufgabe wird bezeichnet: „De surnaturaliser les visées des hommes, jusqu'à la croix, et par là jusqu'au ciel.“ Hürth.

189. Menendez-Reigada, I. G., O. P., *Caso de Moral: CiencTom* 40 (1929 II) 92—95. — Der Artikel bietet an sich nur die Lösung eines praktischen Einzelfalles, in dem ein Beichtvater ein Beichtkind, das sich einer *plena ebrietas*, *procurata ad mitigandam tristitiam et indignationem*, *subsequentibus ex ebrietate pollutionibus* angeklagt hat, angeblich damit beruhigt, daß die *ebrietas perfecta* kein *peccatum mortale* sei, wenn sie aus einem vernünftigen Grund, *prout in casu*, bewirkt werde; ebenso seien die *subsequentes commotiones carnales* unter keinen Umständen *peccata mortalia*. Der Verfasser selbst mißbilligt diese Stellungnahme; meint aber, daß in der Tat viele Beichtväter so urteilen unter dem Einfluß der heute so verbreiteten Lehren der Probabilisten; indes seien die Urteile Gottes nicht wie die der Menschen (*Sencilamente, que así obran muchos sacerdotes imbuídos en las doctrinas de autores probabilistas, tan corrientes hoy en día. Mas los juicios de Dios no son como los de los hombres*). Diese grundsätzliche Berufung auf den „Probabilismus“ ist vollständig verfehlt; die Entscheidung des betreffenden fingierten Beichtvaters hat mit Probabilismus und Probabilisten nichts zu tun. H.

190. Bergmann, Wilh., *Religion und Seelenleiden*. Vorträge der IV. Sondertagung des Katholischen Akademikerverbandes in Kevelaer. 8^o (264 S.) Augsburg 1929, Literar. Institut Haas & Grabherr. — Ein einleitendes Referat des Vorsitzenden, Sanitätsrat Doktor Bergmann, betont wieder die Wichtigkeit der Kenntnis seelischer Krankheitszustände für die Seelsorge und Erziehung und bietet eine

kurze Entgegnung auf einzelne Bedenken, die gegen die Kevelaerer Sondertagungen erhoben worden sind. — Gegenstand der vierten Tagung bilden die Entstehungsursachen der Psychopathien; und zwar vor allem die auf geschlechtlichem Gebiet liegenden, mit Ausnahme der der Pubertät und der Ehe eigentümlichen Kausalmomente. Das Referat des hochwürdigsten Herrn Abtes Laurentius Zeller O. S. B. über „Sünde und Krankheit“ ist mehr allgemeiner Natur; es läßt sich vielleicht in den Satz des Redners zusammenfassen: „Wir müssen die Tatsache der Sünde anerkennen und können auch an ihrem zerstörenden Einfluß auf das Seelenleben nicht zweifeln.“ — Die späteren Referate sind enger gefaßt und befassen sich fast ausschließlich (zwei Referate bilden wohl eine Ausnahme) mit den im Geschlechtlichen liegenden Ursachen seelischer Anomalien; es genüge die Titel einzelner Referate anzuführen: „Geschlechtliche Enthaltsamkeit und Ausschweifung als Entstehungsursache für Psychopathien“ (man muß hier dem Referenten danken, daß er die Bedeutung der sexuellen Aufklärung einmal klar herabsetzt), „Unklarheit und Unwissenheit in Moral- und Sexualfragen als Entstehungsursache von Psychopathien“, „Die Großstadt und ihre sittlichen Gefahren in ihrer Bedeutung für die Entwicklung von Psychopathien“, „Die Verbreitung unzuchtiger und geschlechtlich erregender Schriften und Darbietungen und ihr Einfluß auf die Entwicklung von Psychopathien“; anschließend je ein Referat über „Ärztliche“ und „Seelsorgliche Würdigung dieser Gefahren“. — Erzieher wie Seelsorger werden in den Ausführungen viel Wissens- und Beachtenswertes finden; der Vorsitzende wie die Referenten verdienen darum in der Tat allen Dank für die Mühe, die sie im Interesse und im Dienste der seelisch Kranken auf sich genommen haben. Eine genauere Stellungnahme zu Einzelheiten würde zu einer förmlichen Abhandlung nötigen, die weit über den Rahmen einer Besprechung hinausführte; nur eine allgemeinere Bemerkung sei gestattet. Es ist gut, daß die vorwiegend pastoraltheologische Ausbildung durch pastoralmedizinische Tagungen eine Erweiterung erfährt; indes kann man sich beim Lesen des vorliegenden Bandes mitunter des Eindrucks nicht ganz erwehren, daß die Bedeutung dieser mehr medizinpsychologischen Erörterungen etwas überbetont und demgegenüber die Notwendigkeit wie der Wert der eigentlich theologischen Ausbildung und der typisch religiösen Seelenführung und -behandlung etwas zurückgedrängt wird. Was sodann die zwingende Not der Psychopathen, und vor allem die fast zum Kehrreim gewordene „Verlegenheit und Hilflosigkeit der Seelsorger gegenüber diesen armen Menschen in und außerhalb des Beichtstuhls“ angeht, so besteht sie in dem allgemeinen Umfang, wie sie behauptet wird, nicht. Was der einfache Seelsorgspriester auf diesem Gebiet wissen kann und wissen muß, wird ihm heute wohl in allen Seminarien gesagt. Darüber hinaus ist durchaus daran festzuhalten, daß der Theologe nicht Nervenarzt ist und nicht zum Nervenarzt ausgebildet werden soll; ebenso wie der Nervenarzt weder Theologe und Beichtvater ist, noch dieses Amt für sich in Anspruch nehmen und ausüben soll. Der Grundsatz der Zusammenarbeit, wie er auf den Kevelaerer Sondertagungen wiederholt ausgesprochen worden ist, dürfte hier den richtigen Weg zeigen; im übrigen werden Seelsorger und Arzt gut daran tun, innerhalb der Grenzen ihrer Zuständigkeit zu bleiben. Es ist, wie gesagt, sehr zu begrüßen, daß Theologen auf den genannten Tagungen eine Ergänzung ihrer Ausbildung suchen; indes muß es mit dem klaren Bewußtsein geschehen, daß Medizin wohl eine Hilfe der Pastoration, nicht die

Pastoration ist; und ferner wäre zu wünschen, daß umgekehrt Mediziner in ähnlicher Weise eine Ergänzung der einschlägigen theologischen Kenntnisse suchten, deren Mangel sie oft Ratschläge erteilen läßt, die der Seelsorger im Bereich des Gewissens nicht gelten lassen kann. H.

191. Van Hove, Aloys., Circa quaestionem de defensione occisiva contra iniustum aggressorem: EphThLov 6 (1929) 654—664. — Die Tatsache des „licet vim vi repellere“ wird von allen Moraltheologen zugegeben; die Schwierigkeit liegt in dem Auffinden eines durchschlagenden Beweises ex visceribus rei. Die einen leiten die Erlaubtheit her aus dem „ius defendendi propriam vitam“ (der Verfasser sieht darin keinen Beweis, sondern nur eine neue Behauptung der zu beweisenden These); andere berufen sich auf eine *collisio iurium*, bei der das *ius invasi* selbstverständlich dem *ius iniuste invadentis* (in *propiam vitam*) vorgehen müsse; wieder andere glauben mit Hilfe der Prinzipien über den „*actus duplicis effectus*“ den Beweis für die Erlaubtheit führen zu können. Der Verfasser versucht seinerseits die These *ex ratione boni communis* zu beweisen. Das Gemeinwohl fordere, daß die *defensio* zulässig sei (auch *cum directa occasione iniusti aggressoris, si haec est unicum medium*), weil es sonst *propter audaciam malefactorum* um die „*securitas publica*“ geschehen sei; er glaubt, daß seine Beweisführung mit der Lehre des hl. Thomas durchaus übereinstimme. — Der Gedankengang des Verfassers ist wohl richtig; aber es fragt sich doch, ob die Beziehung zum Gemeinwohl die letzte und eigentliche *ratio constitutiva* der *licitas cruentae defensionis* oder nur eine *ratio manifestativa* und *confirmatoria* ist. Man braucht nur die Frage zu stellen, ob denn die Einzelpersonlichkeit in *signo antecedenti ad societatem humanam* kein Recht der *cruenta defensio* hätte, um einzusehen, daß die Darlegungen des Verfassers nicht den letzten und eigentlichen Grund enthalten können. H.

192. Geis, Rud., Katholische Sexualethik. Zweite, vermehrte und umgearb. Aufl. 8^o (118 S.) Paderborn 1929, Bonifacius-Druckerei. M 3.—; geb. M 4.50. — Es ist zu begrüßen, daß die treffliche Schrift in neuer Auflage erschienen ist. Ihr Vorzug ist die klare und charakterfeste Darlegung der sicheren Grundsätze katholischer Ethik, die das ganze Gebiet des Geschlechtlichen beherrschen. Der Verfasser beschränkt sich nicht auf die bloße Wiedergabe der sittlichen Normen; er bietet auch die Begründung derselben aus der Natur der Sache heraus. Erweitert ist die zweite Auflage durch die Einleitungskapitel über Grundsätzliches zur Moraltheologie und durch ein praktisches Kapitel über Gefahren der Keuschheit in der Studentenzeit. Behandelt werden: die körperliche, die seelische Seite, die Ethik, die Pädagogik des Sexuallebens. Mit Recht macht der Verfasser in den neu eingeschobenen Kapiteln auf die subjektivistische Einstellung der heutigen Gewissensbildung als auf eine der schwersten Gefahren der modernen Sexualethik aufmerksam; man will auf dem Gebiet des Geschlechtlichen nicht die objektive Sittennorm, sondern das subjektive Mögen und das selbstabgemessene Leisten-Können als das geltende Maß der Sittlichkeit anerkannt wissen. H.

193. Schilling, O., Katholische Sozialethik. gr. 8^o (357 S.) München 1929, M. Hueber. M 6.30; geb. M 8.50. — Die Eigenart seines Buches hat der Verfasser wohl selbst am besten mit dem Satze des Vorwortes gekennzeichnet: „Im System der ‚katholischen Sozialethik‘ werden die in Betracht kommenden Prinzipien dargelegt nicht auf Grund subjektiven Meinens und nicht auf Grund moderner und

modernistischer Theorien, sondern auf Grund der christlichen Tradition.“ Das Buch zerfällt in die zwei Teile: 1. Grundfragen, 2. Die einzelnen Probleme. Die Grundfragen beschäftigen sich mit der „Eigenart der christlichen Ethik“ und den Grundbeziehungen von „Kultur und Christentum“. Wiederholt kommt hier und auch später an verschiedenen Stellen das Verhältnis von Natur und Gnade und die Zentralstellung der theologischen Tugend der Caritas zur Sprache. Vielleicht wäre es angebracht, neben dem ethischen, vorwiegend gesinnungshaftern Element der übernatürlichen Caritas auch das wesentlich seinshaftern Element der Erhebung in die Übernatur durch die gratia habitualis (sanctificans) deutlich hervorzuheben; wobei die Frage, ob gratia sanctificans und habitus infusus caritatis realiter verschieden sind, ruhig beiseite gelassen werden kann. Das Wort „gratia perficit naturam“ wird vielfach zu einseitig von dem vorwiegend Gesinnungshaftern verstanden, während schließlich doch der tiefste und letzte Unterschied zwischen Natur und Übernatur mehr im Ontisch-Wesenhaften als im Ethisch-Gesinnungshaftern liegt. — Was über das Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft gesagt wird (32 ff.), scheint mir besonders beachtenswert; die beiden Extreme einer Verabsolutierung, sei es der Einzelpersönlichkeit, sei es der Gemeinschaft, werden in gleicher Weise mit voller Bestimmtheit abgelehnt und die richtige Mittellinie aufgewiesen. — Der zweite Hauptabschnitt, „Die einzelnen Probleme“, erörtert: Ehe und Familie, das wirtschaftliche und soziale Leben, Staat, öffentliches Leben und christliche Moral. Namentlich dieser letzte Abschnitt (245 ff.) verdient heute eine besondere Beachtung. Die hier vom Verfasser entwickelten Grundsätze zu den verschiedenen Fragen des öffentlichen Lebens werden es auch dem Laien ermöglichen, sich nach der grundsätzlichen Seite für seine Einstellung zu diesen Problemen ein sicheres und festes Fundament zu verschaffen; der Seelsorger aber und diejenigen, die durch politische Tätigkeit in das öffentliche Leben unmittelbar einzugreifen berufen sind, werden aus den Ausführungen des Verfassers eine sichere Orientierung rücksichtlich der feststehenden Grundsätze schöpfen können. Es ist das Verdienst des Verfassers, in klarer und systematischer Form in gewisser Hinsicht als erster eine eigene katholische Sozialethik veröffentlicht zu haben, wenngleich dasselbe sachliche Material im wesentlichen schon von anderen Autoren geboten wurde; es sei nur auf das bekannte Werk Cathreins „Moralphilosophie“, vor allem dessen zweiten Band, verwiesen. H.

194. Umberg, I. B., Quo iure haereticis et schismaticis sacramenta sint neganda. — Vermeersch, A., Practica disquisitio de sacramentis conferendis vel negandis acatholico: PeriodMorCanLit 18 (1929) 97*—122* 123*—148*. — Aus dem Wesen der Kirche, dem Symbolismus der Sakramente, die auch äußere Zeichen der wechselseitigen Zugehörigkeit Gottes und der Kinder der Kirche sind, aus der Lehre der Väter über die Zulassung von Nichtkatholiken zu den Sakramenten, endlich aus der schon in der apostolischen Zeit üblichen Absperrung gegen solche, die die richtige Lehre nicht innehielten, glaubt Umberg auf ein besonderes positives göttliches Gesetz schließen zu dürfen, das die Sakramente denen vorbehalte, die auch in corpore Ecclesiae sunt et fidem etiam externe profitentur unice et verae Ecclesiae catholicae, und das Nichtkatholiken ausschließe. Inwieweit dieses besondere positive göttliche Gesetz auch gutgläubigen nichtkatholischen Christen gegenüber gelte, die in periculo mortis sich befinden, müsse man von der Kirche lernen, die

auch hier Recht und Pflicht der authentischen Interpretation besitze. Eine solche Interpretation böten die bekannten vier Entscheidungen des S. Officium vom 25. Juli 1630, 13. Januar 1864, 20. Juli 1898 und 17. Mai 1916, die im allgemeinen die Zulassung von nicht-katholischen Christen untersagten, auch für den Todesfall, wenn sie nicht vorher *meliori quo fieri possit modo, errores reiciant et professionem fidei faciant*; dagegen geständen die Entscheidungen zu, daß unter gewissen Voraussetzungen *christianis non-catholicis moribundis, quando sensibus sunt destituti, sacramenta, saltem sub condicione dari possint*.

Wenn es ein solches positives göttliches Gesetz, wie es U. annimmt, gäbe, dann ließe sich allerdings aus ihm all das folgern, was U. als vorhanden anführt; aber umgekehrt kann man nicht zugeben, daß aus dem, was an Zeugnissen und Einrichtungen und Entscheidungen vorhanden ist, eine *specialis lex positiva divina* gefolgert werden muß. Daß die Verweigerung der Sakramentspendung an bösgläubig Irrende ein solches Gesetz nicht fordert, ist wohl selbstverständlich. Daß die Verweigerung per se auch gutgläubig Irrenden gegenüber zu handhaben ist, ergibt sich zur Genüge daraus, daß ein solches Vorgehen allzu leicht, durch die bloße konkludente Tatsache der Spendung als eine theoretische oder wenigstens praktische Gleichsetzung des Irrtums mit der Wahrheit, einer bloß menschlichen Religionsgemeinschaft mit der einen und einzigen Kirche Christi aufgefaßt werden kann und wird. Man könnte und würde darin auch nur zu leicht das irrige Zugeständnis sehen, daß die auch äußere Zugehörigkeit zur wahren Kirche Christi von keiner entscheidenden Bedeutung sei. Liegt aber in einem einzelnen Fall die Gefahr einer solchen Deutung nicht mehr vor und sind zugleich die schwerwiegendsten Gründe (wie z. B. das *immediatum mortis periculum*) vorhanden, so kann die kirchliche Autorität festsetzen, wie weit ein Priester in der Spendung der Sakramente an nichtkatholische Christen (*suppositis iis, quae ex natura rei ad susceptionem requiruntur*) gehen darf. Daß nun die Gefahr einer falschen Deutung zunächst auf seiten des *recipiens* weit geringer ist, wenn er *sensibus destitutus* als wenn er bei Bewußtsein ist, ist selbstverständlich. Für die Umstehenden aber wird in einem solchen Falle, eben wegen der Gefahr einer Falschdeutung, der Priester die Pflicht der Aufklärung über das Verhalten der Kirche (*remotio scandali*) haben, die annimmt, daß der Sterbende vielleicht zur Einheit der Kirche habe zurückkehren wollen und ihm für diesen Fall die mögliche Hilfe der Sakramente zuteil werden lassen möchte. — Weder die tatsächlichen Daten noch die allgemeinen dogmatischen Grundsätze, die U. anführt, werden in Zweifel gezogen, sondern die Deutung, die er ihnen gibt, und die Schlußfolgerungen, die er daraus zieht.

Auch die Interpretation, die S. 118* f. der *intentio praevalens* von U. gegeben wird, entspricht meines Erachtens nicht der Wirklichkeit. Dort heißt es: „*Protestans vero, qui suam religionem unice veram autumat, mori vult more protestantico, i. e. sine extrema unctione et etiam sine absolutione. Et quo magis in sua religione est bona fide, eo minus habet voluntatem in extremis suscipiendi sacramenta catholica. Nec valet obiectio... eum praecise ideo, quod optima sit fide, velle mori, modo a Christo Domino ordinato.*“ U. analysiert die *intentio* eines solchen Protestantens so: *si sciret quod Christus instituit, vellet; und er will nicht gelten lassen, daß die zum Empfang der Sakramente notwendige intentio (saltem im-*

plicita) tatsächlich schon vorliegt und überwiegend ist. Aber seine Analyse ist meines Erachtens nicht richtig. Es liegen actu zwei Intentionen vor: die eine, alles zu tun, was Christus will; die andere: keine Sakramente der katholischen Kirche zu empfangen. Diese beiden Intentionen sind objektiv unvereinbar; aber ihre Unvereinbarkeit kommt subjektiv nicht zum Bewußtsein. Die Frage ist: Welche der beiden Intentionen ist nach der actu vorhandenen (nicht nach einer zukünftigen, sicher oder vielleicht eintretenden) Willensverfassung die vorwiegende? Diese ist vor Gott entscheidend. Als praevaleus gilt aber die, die kraft des bereits vorhandenen Willens die andere ausschließt, welch letztere infolgedessen sofort von dem Betreffenden aufgegeben wird, sobald ihm die objektive Unvereinbarkeit beider Intentionen subjektiv zum Bewußtsein kommt. Nun wird aber nicht selten bei einem gutgläubigen Protestanten der actu durchaus vorwiegende Wille sein: *faciendi omnia, quae Christus facienda statuit*; und darum ist in sehr vielen Fällen die gegenwärtige Willensverfassung nicht zu analysieren: *si sciret, aliter vellet atque de facto vult, sondern: si sciret, non aliter vellet atque vult, sed vi actualis voluntatis aliter ageret, atque de facto agit*. Die richtige Analyse der gegenwärtigen Willensverfassung dürfte darum sein: *vult sacramenta voluntate actuali praevaleante, sed implicita tantum, non vult sacramenta voluntate explicita, sed minus-valente: utrumque, quia nescit totam et distincte voluntatem Christi; sed vellet sacramenta voluntate etiam explicita et ageret correspondenter, si sciret distincte et totaliter, quid Christus staturit*.

Der unmittelbar folgende Artikel Vermeerschs (S. 123* ff.) steht in einem gewissen Gegensatz zu den Ausführungen Umbergs; er leugnet selbstverständlich nicht die von diesem angeführten allgemeinen dogmatischen Grundsätze und historischen Tatsachen, aber seine ganze Ausführung ist von einer etwas anderen Denkrichtung beherrscht und stellt die beiden Grundsätze in den Vordergrund: „*sacramenta propter homines*“ und „*In extremis extrema sunt tentanda*“. Der Artikel V.s zerfällt in die Abschnitte: I. *Observationes generales*. II. *De baptismo acatholici moribundi, qui voluntatem suam exprimere nequit*. III. *Schematica propositio casuum de collatione sacramentorum acatholicis*. V. benutzt dieselben Entscheidungen des S. Officium wie Umberg, aber die Schlußfolgerungen beider decken sich nicht in allem vollständig. — Die Stellungnahme V.s ist meines Erachtens die richtigere.

In der ThPrQschr. 83 (1930) 112—120 vertritt J. B. Umberg im wesentlichen die gleiche Auffassung von dem Vorhandensein eines positiven göttlichen Gesetzes, das die Spendung der Sakramente an gutgläubige nichtkatholische Christen verbiete und dessen Dasein in dem Artikel der *PeriodMorCanLit* von ihm bewiesen sei. So beachtenswert sonst die neuen Ausführungen U.s sind, so müssen sie doch meines Erachtens mit aller Klarheit als nicht beweiskräftig abgelehnt werden, soweit sie die oben bereits zurückgewiesenen Behauptungen des ersten Artikels wiederholen. H.

195. Gerster a Zeil, Thom., O. M. Cap., *De quaestionibus a confessario ponendis*. 8^o (86 S.) Oniponte 1929, Rauch. M 150. — Die Fragepflicht des Beichtvaters wird nach der theoretischen (*Pars prior: De confessarii officio interrogandi in se spectato*) wie nach der praktischen Seite (*Pars secunda: de huius officii executione*) behandelt. Der Verfasser gibt in beiden Abschnitten im allgemeinen die verschiedenen Ansichten der bewährten Moraltheologen wieder; aber auch die eigene Erfahrung kommt zu Wort. Jeder Seelsorger

wird die Schrift mit Nutzen für sein theoretisches Wissen wie für die praktische Verwaltung des Bußsakramentes lesen. Das S. 53 ff. Gesagte: „De interrogationibus in casu, quo delictum iam ante confessionem constat“, bietet willkommenen Aufschluß über einige schwierige Fälle der Praxis. Was die „modo interrogationum“ (S. 59 ff.) ausgeführt wird, ist im wesentlichen das gleiche, was die gebräuchlichen Moralwerke bieten; was die Fragepflicht quoad abusum matrimonii betrifft, so verweist der Verfasser hier mit Recht (S. 80 f.) auf die bekannten einschlägigen Responsa der S. Poenitentiarum. H.

196. Salsmans, J., S. J., Donner ou différer l'absolution?: *NouvRevTh* 57 (1929) 26—40. — Als „iudex“ muß der Confessarius auch über die subjektive Disposition des Pönitenten urteilen, vor allem über die erforderliche Reue und den notwendigen Vorsatz. Die Frage ist, wie sich der Beichtvater verhalten müsse, wenn er zu keiner vollen Gewißheit über die subjektive Verfassung des Beichtkinds kommen kann, namentlich über die notwendigen Eigenschaften der Reue und die notwendige Festigkeit des Willens. Verfasser ist der Ansicht, daß zum erlaubten Erteilen der Absolution bezüglich der Disposition des Pönitenten auf seiten des Confessarius eine „positiva et solida probabilitas“ genügen muß; da ein Mehr in den meisten Fällen unmöglich ist. H.

197. Micheletti, A. M., *Epitome Theologiae Pastoralis. II: De magisterio pastoralis. Pars altera. De sacris concionibus et catechesi, cura iuventutis, actione catholica et sociali, deque administratione temporali parociae.* 16^o (XVI u. 352 S.) Romae-Taurini 1929, Marietti. L 15.— Der Inhalt des Buches ist in dem ausführlichen Titel hinreichend angedeutet. Nach der sachlichen Seite verdient es die beste Empfehlung, wenn auch an einzelnen Stellen (z. B. De catholico feminismo quoad rem pastoralem 276 ff.) das ausgesprochene Verdikt etwas zu scharf und zu sehr verallgemeinert erscheint. Sehr willkommen werden heute vielen die ausführlichen Erörterungen „De actione catholica“ (139 ff.) sein, in denen sowohl das Theoretisch-Grundsätzliche als auch das Konkret-Praktische zur Darstellung kommt. Das Buch berührt auch, wenngleich nur kurz, die brennendsten Fragen der modernen Pastoral. Die authentischen Quellen finden reiche Verwendung, wie schon bei Besprechung des ersten Teiles (Schol 3 [1928] 312 n. 165) hervorgehoben wurde; aber der ebendort gerügte Mangel gilt auch von dem vorliegenden zweiten Teil: die Darstellung wird durch die vielen Zitate und die zahlreichen Einteilungen zu sehr zerrissen und wirkt ermüdend. H.

198. Vermeersch, Arth., *Quanam die leges Pontificiae effectus suos irritationis vel obligationis sortiuntur: PeriodMorCanLit* 18 (1929) 179*—182*. — Da für die Rechtsgültigkeit bzw. Unzulässigkeit bestimmter Handlungen der genaue Zeitpunkt, in dem Gesetze rechtswirksam werden, von entscheidender Bedeutung ist, bietet der Artikel zunächst einige grundsätzliche allgemeine Normen über den Beginn der Rechtswirksamkeit und wendet diese dann auf die Gesetze über die *Matrimonia mixta* in Deutschland an („Tametsi“, „Provida“, „Ne temere“, CIC). — Nachtrag l. c. 1930, 10*—12*. H.

199. Mostaza, Mich., S. J., *De nuperrima editione indicis: PeriodMorCanLit* 18 (1929) 173*—178*. — Der erste Teil handelt von dem *Index Leos XIII.* und seiner Rechtsgültigkeit nach Inkrafttreten des *Cod. Iur. Can.*; der zweite Teil von dem neuen *Index Pius' XI.*, in dem alle bis zum 1. November 1929 durch Partikulardekret des Heiligen Stuhles indizierten Bücher aufgeführt sind, und

hebt seine sachlichen und redaktionellen Besonderheiten hervor. Der dritte Teil beschäftigt sich mit den zwischen dem jetzigen und dem früheren Index bestehenden Rechtsbeziehungen. — Die sehr summarische Darstellung wird hoffentlich in den späteren Heften durch eine ausführlichere Darlegung eine Ergänzung finden. H.

200. A r e n d t, G., S. J., *De Simoniae delicto et censura can. 2392: PeriodMorCanLit 18 (1929) 161*—166**. — Es fragt sich, ob nur die *Simonia iuris divini* oder auch die *Simonia iuris mere ecclesiastici* (vgl. Can. 729) von der Zensur des Can. 2392 getroffen werde. Der Verfasser vertritt die Auffassung, die Strafbestimmung des genannten Can. sei auf die *Simonia iuris divini* beschränkt. In einer Nachschrift zu diesen Ausführungen vertritt F. M. Cappello S. J. die entgegengesetzte Auffassung als die durchaus festzuhaltende. H.

201. H e e r i n c k x, J., *De Theologiae Spiritualis studio: Antonianum 4 (1929) 209—230 303—336 431—454*. — Die Artikel fassen klar und gründlich zusammen, was über den Gegenstand zu sagen ist und zum Teil in den letzten Jahren in verschiedenen Schriften gesagt wurde. Dieser Zweig der theologischen Wissenschaft ist ja erst in unserer Zeit selbständig geworden, zumal gegenüber Moral und Pastoral, wenn man von der Pflege der mystischen Theologie in der Karmelitschule absieht. H.s. Gedankengang ist folgender: Ein wissenschaftliches Studium der Th. Sp. ist vor allem für Predigt und Seelenführung notwendig. Dogma und Exegese sind wesentlich theoretische Wissenschaften, Moral und Pastoral sind mit anderem Stoff zu sehr gesättigt, die geistlichen Konferenzen sind notwendig zu speziell und praktisch eingestellt. Daher ist ein eigener Kursus zu geben und ihm in den vier Jahren der Theologie je eine Wochensunde zuzuteilen. Wenn H. schon für die persönliche Heiligung des Priesters dieses Studium für nötig hält, so ist das wohl dahin einzuschränken, daß in unserer Zeit des Bücherstudiums eine bloß praktische Einführung im Kampf der Meinungen nicht mehr genügt. — Von Nutzen ist die Angabe der beträchtlich angewachsenen Literatur. Nur die „*Principios fundamentales de la Mistica*“ des Seisedos Sanz S. J. und die beiden englischen Werke: „*Manual of ascetical (bzw. mystical) theology*“ von Devine fehlen. Auch das kluge Werten und Wägen der Quellen nach ihrer Autorität und ihren Vorzügen, zumal aber nach ihren notwendigen Einseitigkeiten (deduktiv-induktiv, doktrinär-affektiv, Hervorheben der Furcht oder der Liebe, des Aktiven oder des Kontemplativen usw.), verdient volle Anerkennung. Die reichen Quellenangaben tragen schließlich noch dazu bei, die Artikelserie zu einer wahren Einführung in die *Theologia Spiritualis* zu machen. v. Frenz.

202. H e r t l i n g, L. v., S. J., *Antonius, der Einsiedler (1. Heft der „Forschungen zur Geschichte des innerkirchlichen Lebens“)*. gr. 8^o (XVI u. 96 S.) Innsbruck 1929, Rauch. M 4.— Die Arbeit, die in erster Linie durch Schilderung der Umwelt der *Vita Antonii* des Athanasius verständlich machen will, eröffnet eine zweite Schriftenreihe, die zur ZKathTh eine wertvolle Ergänzung zu bieten berufen ist. H. bringt nicht nur reiches geschichtliches Material über die Anfänge des ägyptischen Mönchtums, er nimmt auch mit kluger Mäßigung zur psychologischen Frage der Teufelerscheinungen und zur theologischen der Eucharistiefeyer und der Mystik Stellung. v. F.

203. Q u i n t, J o s e p h, *Deutsche Mystikertexte des Mittelalters I*. gr. 8^o (63 S.) Bonn 1929, P. Hanstein. M 2.80. — Qu. stellt ausgewählte Texte deutscher Mystiker für Übungen im germanistischen Seminar zusammen. Das erste Heft bietet Proben aus Mechthild von

Magdeburgs Fließendem Licht, aus den Visionen der Antwerpener Begine Hadewych, aus Meister Eckeharts Predigten; weitere aus Tauler, Seuse, Ruysbroeck, der Deutschen Theologie sollen folgen. Die Vorzüge einer solchen Wiedergabe nach den besten Handschriften gegenüber einer Übertragung ins Hochdeutsche liegen auf der Hand, und selbst eine kurze Auswahl wird die Eigenart von Geist und Gemüt der Mystiker viel besser zur Anschauung bringen. Da es sich zudem nicht selten um theologische Lehrmeinungen handelt, deren Orthodoxie umstritten wird, ist ein Zurückgehen aufs Original unumgängliche Notwendigkeit.

v. F.

204. Fogelkrou, Emilia, Die heilige Birgitta von Schweden. Aus dem Schwedischen übertragen von Maja Loehr. Mit einem Geleitwort von Fr. Heiler. 8^o (339 S.) München 1929, E. Reinhardt. M 7.50. — Das Buch ist nüchtern und zugleich glänzend geschrieben. Fast wie der Moses des Michelangelo steht vor dem Leser das Bild der Prophetin des 14. Jahrhunderts, die vor Könige und Päpste getreten ist, um ihnen furchtlos Gottes strenge Aufträge zu überbringen und die Laster der Zeit bei Geistlich und Weltlich schonungslos bloßzudecken. Die einzelnen Kapitel sind meist ein geschlossenes, festgefügt Ganzes, wenn sie etwa die Familienmutter darstellen wie die kluge und tatkräftige Hausfrau der Proverbia oder die mütterliche Seelsorgerin für Unzählige oder die furchtlose Wallfahrerin zum Heiligen Land. Mit psychologischer Meisterschaft schildert F. im Abschnitt über „Birgittas Seelenzustand“, wie sich eine fast hausbackene Vernunft und ein energischer Wille mit dem „flammenden Genie“ der Visionärin eint. Ein anderes Kapitel: „Gestalten und Stimmen in B.s Offenbarungswelt“, legt den theologischen Inhalt ihrer Schauungen vor, wie sie die Trinität, den Heiland, die Gottesmutter, die Engel und Heiligen, den Teufel sieht. Das erinnert daran, daß ungefähr 60 Jahre nach B.s Tod Kardinal Torquemada O. P. dem Basler Konzil eine Apologie ihrer dogmatischen Sätze vorgelegt hat, die in der großen Mansi-Ausgabe über 100 Spalten umfaßt (Bd. XXX, Sp. 698—814). Wie schon bei ihrer Heiligsprechung (1391), so wurde damals und wiederum durch Benedikt XIV. (De canoniz. Sancti. I. 2 c. 32 und I. 3 c. 52) die Orthodoxie ihrer Lehren anerkannt. — Das Buch, mit zu viel psychologischer Reflexion geschrieben, um als Heiligenleben im gewöhnlichen Sinn zu gelten, läßt doch B.s heroische Tugend deutlich hervortreten. Voll Verständnis für katholisches Leben, zeigt es nur durch einige dogmatische Unebenheiten, wie: die innere Stimme habe B. mehr gegolten als selbst das Wort des Papstes, daß die Verfasserin Protestantin ist.

v. F.

205. O'Sheridan, P., La doctrine Vauvertine sur le communisme ecclésiastique (Extrait de la Revue des Sciences Religieuses 8 [1928] 9 [1929] gr. 8^o (67 S.). Le Puy-en-Velay 1929, Imprimerie La Haute Loire. — Die Arbeit will dartun, daß der Prior von Groendal (Vauvert) Ruysbroeck und sein Schüler Jan de Leeuw zur Besserung des schon im 14. Jahrhundert stark verweltlichten Klerus das gemeinschaftliche Leben der Priester in Befolgung der evangelischen Räte, aber ohne Gelübde, vorgeschlagen hätten. Der Text aus der „Zierde der geistlichen Hochzeit“, der dies für Ruysbroeck beweisen soll, verliert jedoch viel an Durchschlagskraft durch die Gegengründe L. Reypens' S. J., mit denen der Verfasser sich auseinandersetzt. Wertvoller scheinen daher die gedanklichen Zusammenhänge zu sein, die O'Sh. aufweist zwischen Joachim von Floris, den Beginen, Ruysbroeck und Gerard Groot, dem Stifter der Fraterherren.

v. F.

206. Stelzenberger, Johann, Die Mystik des Johannes.

Gerson (Breslauer Studien zur historischen Theologie Bd. X). 8^o (XIV u. 112 S.) Breslau 1928, Müller & Seiffert. M 5.— Auf den ersten Blick wird man von dem Schriftchen nicht viel erwarten, da der Verfasser selbst in der Einleitung (8) seinen Autor nur als einen „ruhig reflektierenden und kompilierenden Wissenschaftler“ bezeichnet. Aber schon unter dieser Rücksicht beansprucht G. Interesse. Denn gerade weil er ein „Sammelbecken“ (102) ist, in dem die Ströme der Vergangenheit zusammenfließen, ist er besonders geeignet, uns das Traditionsgut der katholischen Mystik vorzulegen, zumal er getreulich seine Quellen angibt. Diese bietet uns nun St. in geschichtlicher Folge: das Alte und das Neue Testament, Augustin, Ps.-Dionysius, Gregor, Bernard, die Viktoriner, Bonaventura, Thomas, Hugo von Balma, Ockham, Seuse, Ruysbroeck, und so sieht man hier das Anschwellen des mystischen Stromes lebendig vor sich. — Von nicht geringerer Bedeutung ist das, was G. persönlich hinzugefügt hat: die Formgebung. Er hat selbst seine spekulative Mystik auf dem Katheder doziert, ehe er sie dem Buchhandel übergab, und zwar in einer Art, wie wir auch heute wieder an diese Fragen gehen. Weder beschreibt er ausschließlich, was in der Mystik geschehen kann, noch baut er einzig eine scholastische Theorie; er teilt sein System in einen spekulativen und einen praktischen Abschnitt. Im spekulativen erörtert er verschiedene Grundfragen, nicht zuletzt die psychologischen; im praktischen stehen die psychologischen über größere und geringere Eignung zur Beschauung ganz im Vordergrund. Natürliche Analogien, wie die „Ekstase“ des Verliebten, des Melancholikers, des Zornigen, des Gelehrten, hat er gut beobachtet. — Aus diesen verschiedenen Gründen wird man mit St. nach Lesung seines Büchleins eine neue Ausgabe der Werke des Pariser Kanzlers, die heute recht schwer erhältlich sind, herbeiwünschen.

v. F.

207. Leclercq, Jacques, Die Mystikerin des Apostolates, Sankt Katharina von Siena, die römisch-katholische Heilige. Aus dem Französischen übertragen von P. Albert M. Kaufmann O. P. 8^o (XV u. 404 S.) Vechta i. O. 1929, Albertus-Magnus-Verlag. Geb. M 6.— Zunächst gibt L. einen kurzen, aber glänzenden Überblick über dieses einzigartige Leben, das für die Religionspsychologie ebenso wie für die mystische Theologie von größtem Interesse ist. Schon als Kind ist K. eine Heldin der Buße und Liebe. Kaum 25 Jahre alt, ist ihre innere Entwicklung so vollendet, daß sie, das vorletzte von den 25 Kindern des Färbers Benincasa, mit eingegossenem Wissen, mit übernatürlicher Klugheit und Kraft ausgerüstet, aus der Verborgenheit des Städtchens treten und entscheidend in die große Kirchenpolitik eingreifen kann: Sie führt persönlich Gregor XI. von Avignon nach Rom, stiftet Frieden zwischen ihm und Florenz, mahnt mit nicht weniger Freimut als Liebe zur Reform an Haupt und Gliedern, wirbt im Schisma für den legitimen Papst, und schon hat sie, erst dreiunddreißigjährig, ihre große Laufbahn vollendet. — Die verschiedenen Seiten ihres Wesens behandelt dann L. in eigenen Kapiteln: ihre Buße und Mystik, ihren gewaltigen Einfluß auf Fürsten und Volk, ihre weniger systematische als intensive und ganz persönliche Einwirkung auf die Seelen, das völlige Zurücktreten des eigenen Ich oder besser sein Aufgehen im Gekreuzigten und im Kreuz. Wenn irgendwo, dann wird man in diesem Leben, das durch ihre Briefe und die Biographie aus Raimund von Kapuas Feder uns so gut bezeugt ist, das Übernatürliche anerkennen und das außerordentliche Wirken des Heiligen Geistes und seiner Gaben verspüren müssen.

v. F.