

Aufsätze und Bücher.

1. Augustinus.

331. Lesaar, Heinr. Hub., *Der heilige Augustin. Ein Lebensbild.* 8^o (XII u. 313 S.) München (1930), Kösel & Pustet. Gzl. M 7.50. — Das Buch ist als Fortführung des früher im gleichen Verlage erschienenen, jetzt vergriffenen Augustinus-Lebens von Bischof Aug. Egger gedacht. Gestützt auf eine gründliche Kenntnis des einschlägigen Schrifttums, führt L. uns den Heiligen vor: 1. ruhelos wandernd fern von Gott; 2. im Kampfe um Gott; 3. Gott gefunden habend; 4. segensreich wirkend im Besitze Gottes. Die Darstellung ist spannend, die Sprache edel. — Nach L. war Patrizius vielleicht Nachkomme eines römischen Veteranen, Monika wahrscheinlich die Tochter numidischer Eltern (6 8). W. Thimme nimmt in seinem neuesten Werk, Augustins Selbstbildnis in den Konfessionen (Gütersloh 1929), umgekehrt an, daß der Vater nach Blut und Abstammung mindestens vorwiegend Afrikaner, Berber, gewesen, während mit noch größerer Wahrscheinlichkeit bei der Mutter trotz ihres afrikanischen Namens auf nordische Rassenzugehörigkeit zu schließen sei (11 13). Aus dieser Gegenüberstellung sieht man, wie subjektiv derartige über die Quellen hinausgehende Vermutungen notwendig sind. Lange.

332. Mausbach, Jos., *Die Ethik des hl. Augustinus.* 2. Aufl. 2 Bde. gr. 8^o (XX u. 874 S.) Freiburg i. Br. 1929, Herder. M 15.80; Lw. M 19.20. — Sehr zu begrüßen ist die zum Jubiläumsjahr des hl. Augustinus erschienene Neuauflage von M.s hervorragendem Werk. Die zwei stattlichen Bände sind zwar zunächst nur ein fast unveränderter Abdruck der 1. Auflage; aber sie bringen in einem Anhang (II 389—416) eine sehr klare, übersichtliche Darstellung und kritische Würdigung der Debatten, die in einer Reihe wichtiger Fragen in den letzten 20 Jahren geführt wurden: I. Die innere Entwicklung des Heiligen. Da kann M. mit berechtigter Genugtuung feststellen, daß die bedeutendsten Forscher sich mehr und mehr zu der von ihm stets vertretenen traditionellen Auffassung zurückgefunden haben. — II. Unmittelbare und mittelbare Gotteserkenntnis. Gesichert erscheint M. folgendes: Augustin nimmt nicht, wie der spätere Ontologismus, eine allgemeine natürliche Wesensschau Gottes an. Daß er wenigstens für gewisse mystische Höhepunkte des Diesseits direkte Schauungen des göttlichen Wesens angenommen habe, ist nicht sicher bewiesen. Der Gottesbeweis aus den Ideen ist für Aug. charakteristisch; aber auch der kosmologische hat bei ihm Platz und Geltung. Er legt der Seele die Fähigkeit bei, die Sinneserscheinung zur Gewinnung des Wesensbegriffes der Dinge geistig zu durchdringen. — III. Willensfreiheit, Sünde und Gnade. M. hält an seinem früheren Standpunkt entschieden fest, daß Aug. bis zuletzt eine wahre Wahlfreiheit des gefallenen Menschen verteidigt und keine „gratia irresistibilis“ gelehrt habe. Man möchte gewiß wünschen, daß er recht hat; aber auch die hinzugefügten „neuen, verstärkenden Gründe“ (407) sind wohl nicht völlig überzeugend. Gewiß ist es möglich, einzelnen auf den ersten Blick der Freiheit abträglichen Stellen eine andere Deutung zu geben; aber es scheint doch bestehen zu bleiben, daß Aug., wenn er erklären soll, wie unter dem Einfluß der sieghaften Gnade die Freiheit gewahrt bleibe, sich zu einem Freiheitsbegriff flüchtet, der keine Wahlfreiheit mehr enthält. Schreibt Aug. tatsächlich der wirksamen Gnade Christi in den Auserwählten

in dieser Beziehung eine „Mittelstellung“ zwischen der Gnade der Stammeltern und der Gnade der Seligen zu (408)? In dem berühmten Abschnitt aus *De corr. et grat.* vergleicht er in der Hauptsache die Paradiesesgnade mit der infralapsarischen wirksamen Gnade, an einer Stelle (n. 32 f., in etwa schon n. 27 f.) auch mit der Gnade der Seligen, und da ist diese in ganz entsprechender Weise der andere Terminus des Vergleiches wie sonst die jetzige wirksame Gnade. Nirgends aber, soviel ich sehe, wird letztere rücksichtlich der Freiheit mit der Gnade der Seligen verglichen oder zu ihr in einen Gegensatz gestellt; Aug. scheint im Gegenteil beide unter dieser Rücksicht eher völlig gleichzusetzen (s. n. 32 Schluß). — IV. Zur Staats- und Kultur-auffassung Augustins. Hier kommen von der neueren Literatur besonders Troeltsch und Alfred Schultze zur Besprechung. L.

333. Billicsich, Friedr., Studien zu den Bekenntnissen des hl. Augustinus (Theol. Studien der Österr. Leo-Gesellschaft 30). gr. 8^o (157 S.) Wien 1929, Mayer u. Co. S 5.— Die Einleitung bietet eine gute Übersicht über die lebhaften Erörterungen, die seit etwa 40 Jahren die Glaubwürdigkeit der „Bekenntnisse“ zum Gegenstand hatten. Der Hauptteil analysiert sorgfältig die ersten zehn Bücher unter Hervorhebung alles dessen, was zur Beurteilung der Glaubwürdigkeitsfrage belangreich ist. Ergebnis: „die Zuverlässigkeit des augustianischen Berichtes, wenn man an ihn den richtigen Maßstab anlegt und nicht Forderungen stellt, die Augustinus weder erfüllen wollte noch konnte“ (156); also Übereinstimmung mit Mausbach und Nörregaard, Ablehnung des skeptischen Standpunktes von Alfaric, Scheel, Thimme usw. Auch die seltsame Auffassung Legewies (s. Schol 1 [1926] 400 ff.) wird gänzlich zurückgewiesen (117 123—126). Es wird gezeigt, daß Aug. öfters seine Erinnerungsgewißheit betont, anderseits in manchen Fällen das Vergessen unumwunden eingesteht, daß er manchmal von geradezu peinlicher Genauigkeit in der Angabe unbedeutender Details ist (151). Freilich wollte er keine Biographie schreiben, sondern bloß die Geschichte seiner seelischen Entwicklung, wobei es ihm mehr auf die Art des seelischen Gesamtverhaltens und auf typische Gebiete der seelischen Betätigung als auf kleine Einzelheiten ankam (151 f.). Für die Richtigkeit bürgen auch sein unauslöschlicher psychologischer Erkenntnisdrang und seine bis dahin unerhörte Fähigkeit, den leisesten Regungen des Menschenherzens nachzugehen (149). Der zeitliche Abstand von den Geschehnissen war sogar förderlich für deren richtige Würdigung (154). — Stichproben zeigen, daß man sich nicht überall auf die Genauigkeit der von B. gebrachten Zitate verlassen kann. — Dem Gesamtergebnis stimme ich gern zu. Möchte die gegenteilige Auffassung mehr und mehr als Verirrung erkannt werden. Man scheint auf gutem Wege dazu zu sein (vgl. vor. Nr.). L.

334. Jonas, Hans, Augustin und das paulinische Freiheitsproblem. gr. 8^o (79 S.) Göttingen 1930, Vandenhoeck & Ruprecht. M 6.50. — In der fesselnden Gegenüberstellung des stoischen und christlichen Freiheitsproblems (8—16) und bei der Darstellung des paulinischen Glaubensbegriffes (55—57) wird der Apostel doch wohl zu sehr durch die reformatorische Brille gesehen. Von den drei Epochen der augustianischen Freiheitslehre, der antimanichäischen, der früh-paulinischen und der spätpaulinischen (antipelagianischen) werden die zwei letzteren genauer untersucht, vorwiegend durch eine Analyse der verschiedenen Interpretation von Röm. 7, die Augustin in *De div. quaest. ad Simplicianum* und in *Contra duas epist. Pelagianorum* bietet (24—44). Die gewöhnliche Deutung des Apostels durch Augustin: das Gebot reizt die Begierde zur Übertretung, hält J. für gänzlich un-

befriedigend. Eine tiefergehende Auslegung werde wenigstens angedeutet: Die aus eigener Kraft vollbrachte Gesetzeshandlung führt notwendig zu Stolz und Eigenliebe (26—29). In der früheren Epoche gebrauche Augustin das Wort *caritas* äquivok (33), da er auch eine natürliche *caritas iustitiae* annehme, die freilich ohne die eingegossene im Kampfe unterliege (30 f.). In der späteren Epoche könne von einem ernstlichen Kampf ohne eingegossene *caritas* keine Rede mehr sein (42 46). Augustins Gnadenauffassung ist nach J. durchaus keine rein juristische, sondern eine reale; die eingegossene *caritas* ist eine übernatürliche Qualität, eine „magische“ Kraft (18 f. 47). — In Röm. 7 spreche der *homo sub gratia* über den *homo sub lege*, mit dem er sich, weil nur begnadet und nicht seiner Natur nach ein anderer geworden, identisch weiß (48). — Wohl mit Recht wird auf zwei verschiedene Vorstellungen Augustins vom Zustandekommen der *bona voluntas* oder der *fides* aufmerksam gemacht: *vocatio* und *inspiratio* (49—62). Aber warum wird *vocatio* und *visum* in Gegensatz gebracht (51 62)? Unter den mannigfachen Arten von *vocatio* werden *Ad Simplic.* 1, 2, 14 auch *visa* aufgezählt: das Kanawunder, Totenerweckungen, Christi Kreuzestod und Wundmale. Auch die S. 53 hervorgekehrte Verschiebung des Schwerpunktes ist sicher nicht in diesem Maße vorhanden. *De grat. et lib. arb.* n. 33 handelt es sich um die guten Werke, die Gott mit dem Menschen wirkt, *Ad Simplic.* 1, 2, 10 aber um etwas anderes, was Gott allein wirkt: die Befähigung zu guten Werken (eben durch die Eingießung der *caritas*) und zur ewigen Seligkeit. Ferner wird doch die *vocatio* gerade schon in der früheren Epoche (*Ad Simplic.*) als *congruens* und *effectrix bonae voluntatis* bezeichnet. — Sehr richtig heißt es, daß für Augustin der Glaube ein Fürwahrhalten sei, aber zu Unrecht, daß dieses bloß auf die Autorität der Kirche hin geschehe (57). Auch für Augustin ist der eigentliche Beweggrund des göttlichen Glaubens die Autorität Gottes; s. z. B. *De spir. et litt.* 32, 55; *Enarr. in Ps.* 36, 2, 2. In *De utilitate credendi* findet sich nichts, was zu einer anderen Auffassung nötigte. — S. 20 Anm. ist das „noch“ wohl unberechtigt; denn die *Expositio* kann ebensogut vor als nach der q. 66 geschrieben sein. — Dem Buche wäre eine leichtere Sprache und klarere Darstellungsart zu wünschen. L.

335. Backs, Chr., Des hl. Augustinus Christusglaube nach seinen „Bekenntnissen“: *ThGl* 22 (1930) 432—437. — Man sieht, „wie der Christusglaube sich in ihm entwickelte, wie er zeitweilig fast erstarb, dann wieder durch schlimme Irrtümer sich trübte, schließlich aber zur helleuchtenden Sonne seines Lebens wurde“.

Kösters.
336. Cavallera, F., Les premières Formules trinitaires de saint Augustin: *BullLittEcccl* (1930) 97—123. — C. geht den trinitarischen Stellen nach, die sich in den Schriften des hl. Augustin vor dem 401—416 verfaßten Werk *De Trinitate* finden. Augustin wandte zunächst seine Aufmerksamkeit den Beziehungen der drei Personen nach außen zu. Erst später, und auch dann noch selten, kommt er auf die inneren Beziehungen der Personen zueinander zu sprechen. Auch beschränkt er sich vielfach auf einfache Behauptungen, ohne Erklärungen zu geben. — Am Schluß hat C. eine Bemerkung zur Datierung des Werkes *De doctrina christiana*. Er meint, daß die zwei ersten Bücher desselben vor dem 4. April 397, noch zu Lebzeiten des hl. Ambrosius, vollendet worden seien. Deneffe.

337. Boigelot, R., S. J., Le mot „personne“ dans les écrits trinitaires de saint Augustin: *NouvRevTh* 57 (1930) 5—16. — Die hauptsächlichsten trinitarischen Schriften des hl. Augustin sind in *ML* 42, 683 ff. vereinigt. Der Verf. weist darauf hin, daß Augustin das Wort

Person in diesen Schriften auffallend selten von den drei göttlichen Personen verwendet. Der tiefere Grund liegt darin, daß Augustin in dem Worte eine Schwierigkeit fühlte. Er meinte, das Wort bezeichne an sich etwas Absolutes und könne deshalb eigentlich nicht in der Mehrzahl von Gott ausgesagt werden: Pater „ad se quippe dicitur persona, non ad Filium vel Spiritum Sanctum... Cur ergo haec tria non simul unam personam dicimus...?“ (De Trinitate 7, 6, 11; ML 42, 943.) Und er meint, man nehme dieses Wort, weil man wolle, daß wenigstens ein Wort diese trinitarische Bedeutung haben solle, damit man auf die Frage antworten könne: was sind die drei. Er hatte die Elemente zur Lösung in der Hand, aber er gelangte nicht zu Ende. Der hl. Thomas (S. th. 1, q. 29, a. 4) unterscheidet zwischen persona in communi und persona divina. „Persona igitur divina significat relationem ut subsistentem... Accommodatum est hoc nomen persona ad standum pro relativo ex congruentia suae significationis.“ D.

338. *Nouveau Revue* 57 (1930) Januar bis Juni. — Die theologische Monatsschrift der belgischen Jesuiten bringt in jedem Heft des letzten Halbjahres einen Aufsatz über Augustin. Januar s. vor. Nr. — Februar (89—109) und März (191—214) behandelt J. Maréchal „La vision de Dieu au sommet de la contemplation d'après s. Augustin“: In *De ordine* hatte Aug. die neuplatonische Ekstase nicht genügend klar von der unmittelbaren Gottesschau unterschieden. In *De Trinitate* hebt sich von jener fernen und wirkungslosen Schau des höchsten Gutes, die den natürlichen Kräften erreichbar ist, die von der Gnade Christi bewirkte, auf übernatürlichen Glauben sich stützende christliche Kontemplation deutlich ab. „Gott schauen“ hat bei Aug. nicht immer den theologischen Sinn der beseligenden Anschauung. Als Frucht der Weisheit ist die Kontemplation ein unmittelbares Schauen der Ideen und so ein bloß mittelbares Schauen Gottes; aber sie bildet den Weg zur beseligenden Anschauung, die ihr Zielpunkt ist. Letztere wird normalerweise im Diesseits nicht gewährt; ausnahmsweise tritt sie in der Verzückung ein. So war es bei Moses und Paulus, aber wohl auch in einigen anderen Fällen. Die beseligende Fülle des Jenseits hat ihr aber da gefehlt. Den vollen Gedanken Aug.s enthüllt am besten *Enarr. in Ps. 41* n. 5—10. Aus übertriebener Furcht, dem Ontologismus oder dem Illuminismus Waffen zu liefern, haben manche Theologen, z. B. Portalié, die Tragweite der Worte Aug.s einzuschränken gesucht. — April (282—297): Fr. Jansen, S. Augustin et la Rhétorique. — Mai (391—410): E. Mersch, Deux traits de la doctrine spirituelle de s. Augustin: Das christliche Leben ist für Aug. „une vie intérieure, mais intérieure dans une âme où le péché est passé“ (396). — Juni (481—500): J. de Ghellinck, Les Rétractations de s. Augustin examen de conscience de l'écrivain: Im Gegensatz zu den Konfessionen haben die Retraktionen nicht die verdiente Beachtung gefunden. Sie stellen ein ganz neues, bis dahin unbekanntes literarisches Genus dar. Schon im Jahre 412 trug sich Aug. mit dem Plan, dies Werk zu schreiben. Viele für das schriftstellerische Wirken Aug.s belangreiche Einzelheiten werden aus den Retraktionen angeführt. Lange.

339. De S. Augustino: Greg 11 (1930) 1—160. — P. Gallier, S. Augustin et l'origine de l'homme (5—31): Weil nach Aug. Gott alles zugleich erschaffen hat, die Lebewesen aber zunächst bloß *causaliter* oder *potentialiter*, müßte auch Adams Seele zunächst *causaliter* geschaffen sein. Aug. findet aber keine annehmbare Erklärung dieser Auffassung. So muß die Seele des ersten Menschen wohl sogleich geschaffen, aber erst später mit seinem Leib vereinigt sein. Doch ist Aug. sich bewußt, damit dies Problem nicht befriedigend gelöst zu

haben. Anastasius II. beruft sich nur gegen einen krassen Generatianismus auf Aug., ohne jede Form des Generatianismus verurteilen zu wollen (s. Denzinger 170). Auf jeden Fall schließt Augustins Lehre die Annahme einer rein natürlichen Deszendenz des menschlichen Leibes aus dem Tierreich aus, weil er für dessen Bildung ein besonderes Eingreifen Gottes ausdrücklich verlangt. — C. Boyer, Dieu pouvait-il créer l'homme dans l'état d'ignorance et de difficulté? (32—57.) Untersucht wird die berühmte Stelle *Retract.* 1, 9, 6, welche die *ignorantia et difficultas* als mögliche *hominis primordia naturalia* zuläßt, zusammen mit dem zugrunde liegenden Abschnitt aus *De lib. arb.* 3 und einem Text aus *De dono persev.* 11, 27, wo Aug. auf die gleiche Sache zurückkommt. Die Erklärungen von Noris und Jansenius seien unmöglich; anderseits habe Aug. mit jenem Text noch nicht ohne weiteres zugegeben, das gesamte jetzige Elend des Menschen sei auch ohne Erbsünde verständlich. Für absolut unerklärbar ohne Sünde scheine er es aber nicht zu halten. — B. Leeming, Augustine, Ambrosiaster and the massa perditionis (58—91): N. P. Williams, E. Buonaiuti, Alfr. J. Smith, J. H. Baxter, Al. Souter nehmen ohne genügenden Grund an, Aug. sei in seiner Erbsündenlehre stark durch den Ambrosiaster beeinflusst worden oder habe dessen Kommentare wenigstens gelesen. Wenn Aug. dreimal das Wort desselben „omnes peccaverunt in Adam quasi in massa“ als einen Ausspruch des hl. Hilarius zitiert (*Contra 2 epist. Pel.* 4, 4, 7; *Opus imperf.* 2, 33; 2, 164), so genügt anzunehmen, daß er durch einen Freund, etwa durch den Comes Valerius i. J. 419, diesen einzelnen Text zugesandt erhielt. Auch die sonstigen Anklänge an den Ambrosiaster erklären sich ohne literarische Abhängigkeit. Unerklärlich wäre aber, warum Aug., wenn er den ganzen Kommentar gekannt hätte, ihn nicht weit ausgiebiger im Kampfe gegen den Pelagianismus benutzt hätte. — A. Vermeersch (s. f. Nr.). — A. d'Alès, Le „De agone christiano“ (131—145). — B. Jansen, Quomodo Divi Augustini theoria illuminationis saeculo decimo tertio concepta sit (146—158): Im Anschluß an zwei vom Verf. edierte Quästionen Olivis wird gezeigt, wie der Augustinismus und der Aristotelismus des 13. Jahrhunderts Augustins Illuminationstheorie verstanden haben und welche Folgerungen sich daraus bezüglich der Lehre Augustins selbst ergeben dürften. L.

340. Vermeersch, A., Le concept de la vie religieuse dans S. Augustin: Greg 11 (1930) 92—130. — Wären die Ausführungen des Verf. gesprochen und nicht geschrieben, man würde sie eine inhaltsreiche und tiefempfundene Lobrede zugleich auf den Ordensstand (status religiosus) und den hl. Augustinus nennen. Trotz der zahlreichen Quellenangaben und Literaturverweise in den Anmerkungen stellt der Artikel keine nüchterne sachkritische Untersuchung über die Frage dar, was Augustinus über den „status religiosus“ und die entsprechende *vita religiosa* gelehrt und in welchem Sinne er es verstanden hat. Der Artikel geht die Hauptelemente des „religiösen Lebens“ durch und fügt in glücklicher Auswahl entsprechende Texte und Gedankengänge des großen Bischofs bei. Sie sind geeignet, in ein tieferes Verständnis der verschiedenen Ideale und Pflichten dieses Lebens einzudringen, wobei die gedankliche und sprachliche Eigenart, die Feinsinnigkeit, Feinfühligkeit und tiefe Frömmigkeit des Heiligen diesen Gedankenkreisen einen eigenen Reiz geben. Die historisch-kritische Untersuchung wird an der einen oder anderen Stelle zu der Deutung eines Augustinustextes ihre Zustimmung nur zögernd geben oder auch ablehnen; das religiöse und christliche Empfinden aber wird dem Verf., was den erdeuteten Inhalt in sich genommen angeht,

gerne zustimmen und nur wünschen, ihn mit der tiefempfundenen Wärme des Verf. in die Tat umsetzen zu können. Hürth.

341. Augustinus. Feestnummer van de *Studia Catholica* 6 (1930) 229—376. — Crisp. Smits O. F. M. gibt (231—252) einen Überblick über den Kampf des „Doctor gratiae“ gegen Pelagianer und Semipelagianer sowie über seine Lehre von der Erbsünde, Gnade und Vorherbestimmung. (Ob die S. 240 genannten methodischen Fehler überall vermieden sind?) — H. van Lieshout bietet (253—288) eine kurze Darstellung von Augustins Erkenntnislehre: Begründung der Gewißheit; Sinneserkenntnis (rechte Mitte zwischen den Akademikern einerseits, den Epikureern und Stoikern andererseits); Verstandeserkenntnis (Augustin hat seine Lehre von angeborenen Ideen, die aber nicht im Sinne Kants, Malebranches und des Ontologismus oder Descartes' zu verstehen sind, zusammen mit der Lehre von der göttlichen Erleuchtung des Verstandes nie widerrufen oder völlig preisgegeben). — Fr. Feron, Augustin und die Kirche (289—308): Echt katholisch achtet Aug. sowohl auf die autoritative, organisierte Rechtskirche, als auch auf die mütterliche Liebeskirche mit ihrer innerlichen Sendung als mystische Personifikation Christi. — J. van der Grinten, Die Staatslehre Augustins (309—329): Sein Staatsbegriff stimmt mit dem Ciceros und der griechischen Philosophen überein. Nicht der Staat, sondern bloß Tyrannei und Knechtschaft haben ihren Ursprung in der Sünde. Der Zweck des Staates ist der Friede nach außen und innen; dazu gehört auch das sittlich-religiöse Leben seiner Bürger; hier liegt der Bruch mit der antiken Staatslehre und die Begründung des mittelalterlich-christlichen Staatsideals. Grund der Gehorsamspflicht (hergeleitet aus der *lex aeterna*). Verhältnis von Kirche und Staat. Nachwirkung auf das Mittelalter. — Jos. Schrijnen behandelt (330—343) den Entwicklungsgang der Sprache Augustins, dem es gelungen sei, den kommenden Geschlechtern eine durchaus christliche Sprache zu überliefern. — Des. Franses O. F. M. bietet (344—361) eine Übersicht über die neueren Kontroversen bezüglich der *Confessiones*. Das Wesen und der Charakter dieser Schrift lasse sich nicht mit einem Worte ausdrücken; ihre historische Glaubwürdigkeit sei nicht zu bezweifeln. — J. de Jong, Augustinus und Jansenius (362—375): Der Einfluß der augustiniischen Zeitrichtung und seiner Lehrer auf Jansenius. Inhaltsübersicht über seinen „Augustinus“. Vielfache Übereinstimmung in den allgemeinen Tendenzen und der Ausdrucksweise. Aber daß Aug. stets die Willensfreiheit gelehrt habe, könne wohl dargetan werden; schwieriger sei die Frage bezüglich des allgemeinen göttlichen Heilswillens. Jansenius sei jedenfalls ein zu einseitiger Erklärer Augustins und schreibe ihm eine zu große Autorität zu. Lange.

342. *Studiën* 113 (1930 I) 273—404: Augustinusnummer. — In prächtiger Weise zeigt der Nymwegener Universitätsprofessor J. van Ginneken (276—316), was „Augustins Seele und ihr Gott“ für die Menschheit bedeutet (aber einen Mangel an Nächstenliebe braucht man meines Erachtens in Aug. nicht zu finden). Der französische Theologe A. d'Alès (317—338) führt den „Doctor gratiae“ vor, der schon in den Bekenntnissen seine Gedanken über die Gnade darlegt, sie gegen den Pelagianismus nicht als Neuerung, sondern als Erbgut zu verteidigen sucht, dabei aber seinen eigenen Weg geht, indem er auf die ihre Pläne unfehlbar durchführende Vorkehrung den Nachdruck legt. Unser Mitarbeiter, der Maastrichter Theologieprofessor F. Tummers (339—352) erklärt, im Anschluß besonders an Portalé, wie Augustins spätere Freiheitslehre aus seiner Kampfstellung gegen den absoluten Indeterminismus der Pelagianer ver-

ständig wird. E. Hüffer, Philosophieprofessor am Nymwegener Jesuitenkolleg, weist nach (353—368), daß Aug. eine Entwicklungslehre im heutigen Sinn nicht aufgestellt hat, da seine „rationes seminales“, wenn auch aktive Prinzipien, nur unter besonderer Mitwirkung Gottes in Tätigkeit treten und die Arten sich nach ihm nicht auseinander, sondern nebeneinander entwickeln. Augustin wird als Pädagoge dargestellt von H. Robbers (369—381), als Stilist von A. Slijpen (382—396). Schließlich begründet L. Steger (397—404), daß die echten Gebeine der hl. Monika nicht im Jahre 1430 nach Rom, sondern im Jahre 1162 nach der Abtei Arrouaise bei Bapaume übertragen wurden.

L.
343. La Vie Spirituelle 24 (1930 II) 1—160. — Das Juliheft der asketisch-mystischen Monatsschrift der französischen Dominikaner ist dem hl. Augustinus geweiht. Es enthält Beiträge bekannter Forscher: A.-M. Jacquin, P. de Labriolle, B. Roland-Gosselin. Besonders sei hingewiesen auf die Aufsätze von R. Garrigou-Lagrange, Les Dons du Saint-Esprit chez saint Augustin; J. Rivière, Notre vie dans le Christ selon saint Augustin, und M.-D. Chen u, Pour lire saint Augustin (mit guten Literaturangaben).

L.

2. Allgemeines. Fundamentaltheologie.

344. Schlagenhaufen, Florian, Grundsätzliches zum Aufbau der traditionellen Apologetik. ZKathTh 54 (1930) 253—262. — Die traditionelle Apologetik „soll die Glaubenspflicht gegen die Offenbarung und näherhin gegen die Kirche als deren Vermittlerin wissenschaftlich begründen“. Aus dem *desiderium actuale visionis* des schon Gläubigen läßt sich ein Beweis nicht herleiten. Die *motiva subiectiva interna* bieten keinen allgemein gültigen Beweis, wohl aber durch die Wahrscheinlichkeit der rationalen Gründe und Weckung des Emotionalen eine Vorbereitung des Beweises. Ihre systematische Behandlung würde als „Methodik der Apologie“ einen Teil der Pastoraltheologie ausmachen. Die traditionelle Apologetik geht mit Recht zunächst auf der *via descendens* (Sendung Christi, durch Wunder bestätigt, Stiftung der Kirche), läßt so den „letzten Sachgrund“ erkennen, dem sie als „vollwertigen Erkenntnisgrund“ hinzufügt die *via ascendens* (von der Kirche und ihrem Leben zur Autorität der Kirche). — Referent möchte lieber eine „analytische“ und eine „synthetische“ Methode unterscheiden. Letztere baut philosophisch-historisch die Sicherheit von der Offenbarungstatsache auf. Die „analytische“ weist die Motive der tatsächlichen, katholischen Überzeugung, wie sie psychologisch geworden ist, nach. Sie findet dabei subjektiv-innere Kriterien, die das Emotionale fördern, objektiv-innere Kriterien, die zugleich teilweise Wahrscheinlichkeit, teilweise, als *miracula moralia*, Gewißheit schaffen. Das gilt vor allem von dem Gewißheitsmotiv der Kirche, durch das der Katholik zum Glauben kommt. Dieses Motiv kann untersucht werden „empirisch“, wie es das Vaticanum (s. 3. c. 3; Dz. 1794) zeigt, und dann genetisch nach Art der traditionellen, philosophisch-historischen Apologetik.

Kösters.

345. Goebel, Bernardin, O. M. Cap., Katholische Apologetik (aus „Herders Theologischer Bibliothek“), gr. 8^o (XII u. 487 S.) Freiburg i. Br. 1930, Herder. M 13.40; Lw. M 16.— Vorliegende neue, empfehlenswerte Apologetik, eine Frucht praktischen Unterrichtes im Studium der PP. Kapuziner zu Münster i. W., will nur die „Kernfragen“ behandeln, scheidet als Teil von „Herders Theol. Bibliothek“ die religions-

wissenschaftlichen Fragen aus, ebenso aus didaktischen Gründen den Weissagungsbeweis. Sie will den „Offenbarungscharakter“ der christlichen und katholischen Religion nachweisen, anfangs „rein rationell“, nachher durch Christi „autoritatives Gotteswort“; sie tut es „am sichersten unter der Leitung des Glaubens und der Theologie“. Ihrem Zweck nach ist sie zuerst „Fundamentaltheologie“, in zweiter Linie „Apologetik“. Verf. behält aber den eingebürgerten, weniger korrekten Namen bei. Die sogenannte „Neue Apologetik“ wird kurz aber treffend gekennzeichnet. Verf. glaubt, wohl nicht ganz mit Recht, daß „die moderne Kritik“ für den Beweis aus der „Ecclesia per se ipsa“ kein Auge habe. Die rationalistische Kritik hat auch für die andere Methode kein Verständnis; die katholische Kritik aber würdigt den Beweis immer mehr. Will der katholische Apologet auf unsere Zeit wirken, darf er an dieser „analytischen“ Beweisführung doch wohl nicht vorbeigehen. Selbstverständlich handelt es sich nur um eine Vorbereitung des herkömmlichen Beweisganges. Der Hauptteil des Buches behandelt zunächst „die Mitteilung der Offenbarung in Jesus Christus“: Theorie der Offenbarung, Tatsache der Offenbarung. Nach einer guten Zusammenfassung der Lehre über die biblischen Quellen, deren gründliche wissenschaftliche Behandlung offenbar aus der Einleitung ins Neue Testament vorausgesetzt ist, wird das Selbstzeugnis Jesu (Messias, wesensgleicher Gottessohn, der für die ganze Menschheit gesandt ist) nachgewiesen und durch Jesu Persönlichkeit, Wunder und Auferstehung als zuverlässig dargetan. Der zweite Teil (239—428) behandelt „die Verkündigung der Offenbarung in der katholischen Kirche“. Zunächst wird die „Kirche Jesu Christi“ besprochen: Stiftung, Wesen (Verfassung, Zweck), Eigenschaften; dann die „katholische Kirche als Kirche Christi“: Beweis aus den „notae“. Die S. 422 angegebenen Zahlen sind nicht mehr ganz zutreffend; so gibt es nach genaueren Zählungen 348 Millionen Katholiken. Der letzte Teil behandelt die „Hinterlegung der Offenbarung in der Heiligen Schrift und Tradition“. Das Wesen der Inspiration will Verf. aus dem Begriff „auctor“ herleiten, um „von da aus in etwa Einblick zu gewinnen in die geheimnisvolle Natur der Inspiration“. — Zusammenfassend kann gesagt werden: Goebels Apologetik ist für Studium und Leben eine brauchbare, zweckgemäß reichhaltige, wissenschaftlich zuverlässige, in gutem Sinne moderne, sachlich vernünftige, kirchlich durchaus korrekte, klare und gemeinverständliche Darstellung der Glaubensbegründung, die durch gut ausgewählte Literaturangaben auch eingehenderes Studium ermöglicht.

346. **Brunsmann, Johannes**, S. V. D., Lehrbuch der Apologetik. 1. Bd.: Religion und Offenbarung. gr. 8^o (XVI u. 459 S.) 2. ergänzte u. verb. Aufl. St. Gabriel bei Wien 1930, Missionsdruckerei. — Die erste Auflage dieses Werkes ist in dem oben (589 ff.) besprochenen Werk von H. Dieckmann S. J., *De Revelatione christiana*, öfters anerkennend angezogen worden. Die Eigenart dieses Handbuches der Apologetik besteht hauptsächlich in einer besonderen Heranziehung der Religionsgeschichte. Die zweite Auflage hat durch einige Verbesserungen die Brauchbarkeit des Buches gesteigert.

347. **Rabeau, Gaston**, *Apologetique* (Bibliothèque catholique des sciences religieuses). 16^o (176 S.) Paris 1930, Bloud & Gay. Fr 10.— Nach einigen einleitenden Ausführungen über Methode und Notwendigkeit der Apologetik behandelt R. zuerst die „akzidentellen“ apologetischen Beweisführungen, d. h. solche, die nicht die Person Christi, die Kirche oder die Glaubenslehre selbst zum Ausgangspunkt haben (z. B. aus den Wundern von Lourdes), dann die Apologetik

der Ungebildeten. Die fünf letzten Kapitel sind der wissenschaftlichen Apologetik gewidmet. Nach der Erläuterung der Begriffe Immanenz und Transzendenz, Prophezeiung und Wunder (4. Kap.), geht R. zur „Präapologetik“ über (5. u. 6. Kap.): das religiöse Problem wird sowohl von der Wissenschaft als auch vom Leben aufgedrängt. Dieser doppelte Gesichtspunkt führt zur Notwendigkeit einer übernatürlichen Religion, die sich in ihrer Wahrheit nur im Katholizismus findet. Von der heutigen Kirche, die in sich selbst den Beweis ihrer göttlichen Stiftung trägt, führt eine ununterbrochene Überlieferung auf Christus zurück, dessen göttliche Sendung aus dem Evangelium selbst feststeht. — Der Beweisgang, von der Kirche auf Christus, ist dem Zwecke der Sammlung, der das Bändchen angehört, angepaßt und im allgemeinen recht anschaulich und überzeugend durchgeführt. Doch scheint mir, daß die einleitenden Ausführungen im Verhältnis zum Ganzen viel zu ausgedehnt sind, so daß der wissenschaftliche apologetische Beweis, besonders der Beweis der Messianität Christi, zu kurz und ungenügend ausfällt, wie es übrigens R. selbst fühlt (12). Die viel umstrittene Apologetik M. Blondels wird in einem annehmbaren Sinne gedeutet und verwertet. Grausem.

348. Morrison, J. H., *Natural Law and Miracles: The Expository Times* 41 (1930) 154—160. — Die Lösung des scheinbaren Widerspruches zwischen dem Wunder und der Gesetzmäßigkeit der Natur sieht M. in der Unterscheidung der Natur in sich und der Natur, insofern sie uns bekannt ist (reality — perceived reality). Die von der Wissenschaft betonte Gesetzmäßigkeit der Natur besagt in Wirklichkeit nur, daß das Universum ein geordnetes, rationelles System darstelle, womit die christliche Weltanschauung ganz übereinstimmt. Die sogenannten Naturgesetze jedoch können, wie es die moderne Wissenschaft selbst immer klarer erkennt, keinen Anspruch darauf machen, die Wirklichkeit erschöpfend darzustellen: sie gehören nicht zur Natur in sich, sondern zur Natur, insofern sie von uns erkannt wird. Das Wunder, welches gewöhnlich als ein Verstoß gegen die Naturgesetze definiert wird, ist in Wirklichkeit nicht gegen die Natur selbst, wenn man, wie es z. B. der hl. Augustinus tut, die Natur als die gesamte von Gott gewollte Weltordnung auffaßt. Wahr ist wohl, daß das Wunder gegen die Natur ist, insofern sie uns bekannt ist. Die Möglichkeit solcher uns unerklärlichen Ereignisse, die aber mit dem Fortschritte unserer Kenntnisse später eine Erklärung finden können, kann die Wissenschaft nicht in Abrede stellen. — Die Wunder des Evangeliums bilden eine Klasse für sich, insofern sie, als Ganzes betrachtet, die Auswirkung der einzigartigen Persönlichkeit Christi sind: in ihnen hat sich, durch den Sieg des Geistes über die Materie, Gott geoffenbart. — Aus Vorstehendem ist klar, daß die von dem anglikanischen Theologen vorgeschlagene, übrigens ziemlich unklare „Lösung“ in Wirklichkeit einer Verneinung des Wunders im traditionellen Sinne gleichkommt. Es verflüchtigt sich, wie bei dem von M. abgewiesenen Modernismus, zu einem religiös gedeuteten, vorläufig unerklärlichen Ereignis. Gr.

349. Michel, A., *Mystère: DictThCath* X 2, 2585—2599. — Der Artikel erläutert in klarer, übersichtlicher Form die Lehre der Heiligen Schrift und des kirchlichen Lehramts über den Begriff des Mysteriums im theologischen Sinne, über seine Existenz und sein Verhältnis zur natürlichen Vernunft. Die sich anknüpfenden philosophischen und apologetischen Probleme, besonders die vom modernistischen Immanentismus erhobenen Schwierigkeiten, werden leider nicht genügend berücksichtigt. Gr.

350. Broch, P., O. P., Preparación moral para la Fe: *CiencTom* 40 (1929 II) 145—172. — In diesem dritten Teil (vgl. Schol 4 [1929] 600) löst B. einige Einwände gegen den dargelegten Einfluß des Willens auf den Glaubensakt, wie sie z. B. von Rabier und Janet erhoben werden. Beweggründe, die den Verstand nicht nötigen, können doch für den Willen „ratione boni“ ausreichen, einen Glaubensakt zu verlangen, dessen Vernünftigkeit der Verstand einsieht. Der Glaubensakt ist keine Schlußfolgerung. Ferner besteht kein Widerspruch darin, daß ein durch das Vernunftlicht geleitetes sittliches Verhalten eine Vorbereitung für den Glauben ist, während es andererseits ein sittliches Verhalten gibt, das sein Licht und seine Kraft aus dem Glauben schöpft. Sola.

351. Broch, P., Preparación intelectual para la fe: *CiencTom* 41 (1930 I) 36—49 166—187 323—342. — Nach den Aufsätzen über die Willensvorbereitung zum Glauben läßt Br. eine weitere Artikelreihe über die Verstandesvorbereitung folgen. Der Glaube ist wesentlich Verstandesakt; eine krankhafte oder ungeordnete Richtung des Verstandes bietet ihm große Schwierigkeiten; so insbesondere die Forderung einer rein mathematischen Methode bei der Erforschung der religiösen Wahrheiten, ein falscher religiöser oder politischer Standpunkt, die Neigung, bloß oder vorwiegend die Schwierigkeiten der Probleme zu betrachten, bevor man sie gründlich studiert hat, die Forderung wissenschaftlicher Beweise dort, wo keine nötig sind. S.

352. Wach, Joachim, Das Verstehen. Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorie im 19. Jahrhundert. II. Die theologische Hermeneutik von Schleiermacher bis Hofmann. gr. 8^o (VII u. 379 S.) Tübingen 1929, Mohr, *M* 16.50; geb. *M* 19.— Die methodische Kraft, die W. bereits, besonders in seinen Werken über die „Religionswissenschaft“ (1924) und Dilthey (1926), bewährt hat, wird in dieser großen Untersuchung dem von Dilthey, Max Weber, Spranger, Sombart u. a. aufgegriffenen und für die verschiedensten Zweige des Wissens und der Philosophie wie Theologie so wichtigen Problem des Verstehens gewidmet. Nachdem der 1. Band (vgl. Schol 2 [1927] 145) die grundlegenden Verstehenssysteme, vorab das Schleiermachers, dargestellt hat, verfolgt dieser 2. Band die Geschichte der (evangelisch-)theologischen Hermeneutik bis etwa 1860, während der 3. Band die Entwicklung der historisch-philologischen Hermeneutik für dieselbe Zeit darbieten wird. Der 2. Band will nicht etwa eine Geschichte der evangelischen Exegese selbst bringen, sondern die Geschichte der hermeneutischen Prinzipien der Exegeten dieser Zeit im Lichte der allgemeinen Geistesgeschichte darstellen. Es werden u. a. besprochen Keil, Griesbach, Stäudlin, Vatke, Strauß, v. Hofmann. Die Einführung und Einleitung umreißen in etwa eine systematische Typologie vor allem des literarischen, besonders wieder des religiös-literarischen Verstehens. „Verstehen“ und „Deutung“ werden nicht kurzerhand als objektiv-subjektiv einander gegenübergestellt. Deutung ist für W. Erklärung aus einem vorausgesetzten System oder Standpunkt heraus. Das Verstehen muß nach ihm von vornherein und stets der unvermeidlichen menschlichen Subjektivität sich bewußt sein und kann gerade dann erst in Erfüllung seiner eigentlichsten Aufgabe diese Subjektivität auszuschalten, zu neutralisieren suchen. Diese Neutralität aber schließt das affektive Interesse und die Einfühlung nicht aus, sondern ein, so daß Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft ihr Verständnis sogar erleichtern und objektivieren kann. Das Verhältnis der evangelischen Hermeneutik zur kirchlichen Autorität — ein Kernproblem — umgeht W. (92); wohl aber berücksichtigt er in seiner

hermeneutischen Geschichte die Stellung der Autoren zur Dogmatik, z. B. zum Pneuma. — Die katholische Lösung wird als „Unterwerfung der Hermeneutik unter die kirchliche Norm“ (90) gekennzeichnet. Demgegenüber gilt: Die katholische, in ihrer Methode rein philosophisch orientierte Apologetik setzt Inspiration und Kirche nicht voraus, sondern beweist sie philosophisch-historisch; später wird dann die so begründete und theologisch normierte Exegese mit der philologisch-philosophischen harmonisch verbunden. — Zum „Subjektivismus“ allen Verstehens: Die scholastische Erkenntnistheorie hält an der Objektivität der obersten Prinzipien fest; W. scheint übrigens in seinen Bemerkungen zu dem den extremen Subjektivismus bekämpfenden Artikel von Spranger (82 f.) ähnlich zu denken; vgl. hierzu VjschrWissPäd 5 (1929) 534 ff. Gemmel.

353. Fascher, Erich, Vom Verstehen des Neuen Testaments (Aus der Welt der Religion; Ntl. Reihe, H. 3) 8^o (149 S.) Gießen 1930, Töpelmann. M 4.25; geb. M 5.60. — Mit der Besinnung der Geisteswissenschaften auf ihre eigenen Grundlagen und Voraussetzungen ist auch das Problem des Verstehens und die Frage nach der Struktur der historischen Methodik von erneuter Bedeutung geworden; diese Fragen lagern sich fast alle um die zentrale des „hermeneutischen Zirkels“. Für die protestantische Exegese sind diese Probleme noch schwieriger und verwickelter dadurch, daß das NT nicht nur geschichtliches Zeugnis der Vergangenheit sein soll, sondern auch gegenwärtige Autorität für Glauben und Leben des Christen, zugleich aber von ihm bzw. vom christlichen Exegeten, aufgefaßt wird, was ja eine Entscheidung über diesen entscheidenden Inhalt bedeutet. In den beiden ersten Teilen stellt F. den ganzen Fragenkomplex gut heraus und beurteilt die verschiedenen protestantischen Lösungsversuche der letzten Jahre: die rein kritisch-historische Exegese, die „dialektische“ der Barth-Schule, die „pneumatische“ K. Girgensohns, die psychologische Wobbermins (produktives Einfühlen) und die „existenzielle“ Bultmanns, die sich — wie mir scheint, in etwas äußerlicher und voreiliger Weise — auf die Philosophie Heideggers stützt. F. zeigt das Ungenügende dieser Methoden; vor allem: wie der dialektische, pneumatische und existenzielle Exeget Eigenschaften, Anliegen und Philosophie des modernen Menschen in die Schrift hineinträgt. Weniger befriedigend sind die beiden positiven Abschnitte. Auch wo positive gute Bemerkungen geboten werden, erscheinen sie mehr zufällig als methodisch abgeleitet aus einer philosophischen Gesamtauffassung. Die letzten Fragen aber, besonders vom Verhältnis der Schrift als Quelle zur Schrift als Autorität, werden kaum gefördert. Brunner.

354. Zorell, Franz, Grammatik zur Altgeorgischen Bibelübersetzung. Mit Textproben und Wörterverzeichnis (Scripta Pont. Inst. Bibl.) Lex.-8^o (IV u. 164 S.) Roma 1930. L 40. — Aus Anlaß mancher gelehrten Erörterungen in verschiedenen einschlägigen Zeitschriften wurde neuerdings die Aufmerksamkeit wieder mehr auf die altwürdige Bibel der Georgier hingelenkt. Doch machte sich da der Mangel eines in die altgeorgische Sprache einführenden Lehrbuches unangenehm fühlbar. Die bisher erschienenen Grammatiken sind teils unvollständig, teils schwer zugänglich, teils auch in weniger allgemein bekannten Sprachen abgefaßt. Deshalb hat sich Z. der ebenso mühevollen wie dankenswerten Aufgabe unterzogen, eine bereits 1918 ausgearbeitete Vorlage nach neuer Prüfung und Ergänzung druckreif zu machen. Das Buch, das die Formen- und Satzlehre zusammenhängend darstellt, führt an Hand biblischer Texte in die Sprache ein; beigefügt ist ein Wörterverzeichnis zu den aufgenommenen Lesestücken. Ver-

wandt wird die sogenannte „Kriegerschrift“, die, zunächst für den alltäglichen, profanen Gebrauch bestimmt, in jüngster Zeit auch für die Druckausgaben der Heiligen Schrift Verwendung fand. Am Schluß der Grammatik wird auch eine Probe der „Priester-“ oder „Kirchenschrift“ gegeben. Leider existiert einstweilen noch keine kritische Ausgabe der gesamten altgeorgischen Heiligen Schrift. So mußte sich Z. in den alt. Lesestücken noch in der Hauptsache an die Drucke der Tifliser Bibeln mit ihrem verderbten Texte und ihrer modernisierten Orthographie halten. Um dieser Schwierigkeit zu begegnen, wird gelegentlich auf Formenunterschiede zwischen den alten Handschriften und den Druckausgaben hingewiesen. Die neutl. Stücke geben den Text alter Mss. Übrigens ist es gar nicht das Ziel der Grammatik, eine erschöpfende Darstellung des gesamten Sprachstoffes zu geben. Das Buch will einführen und anleiten, und das auf eine leichte Art.

Rembold.

355. Marschall, Gerhard, Die „Gottlosen“ des ersten Psalmenbuches. gr. 8^o (126 S.) Münster i. W. 1929, Helios-Verlag. M 6.— „Es hat für jeden Leser des Psalters ohne Frage etwas Befremdliches und Störendes, daß in so vielen Psalmen von den ‚Feinden‘ der Frommen die Rede ist.“ V. möchte über die Schwierigkeit hinweg helfen durch eine wissenschaftlich sorgfältige Untersuchung des in den ersten 41 Psalmen angewandten Begriffs der „Gottlosen“. Eine beigefügte Tabelle stellt die nicht weniger als 31 Termini zusammen, die zur Begriffsbestimmung herangezogen werden müssen. Leider hat sich M. die Lösung seiner Aufgabe von vornherein unmöglich gemacht durch eine falsche Wertschätzung der „Frommen“. Gleich der dritte Satz der Einleitung verrät, wie unsympathisch ihm die „Frommen“ der Psalmen sind: „So leidenschaftlich ist ihr Haß gegen sie [die Gottlosen], daß ihnen jedes Schimpfwort ... recht ist, um die schändliche Handlungsweise ihrer Widersacher zu charakterisieren.“ M. verkennt den hohen ethischen Sinn des Kampfes zwischen Gut und Böses, wie er in geistlichen Liedern allerdings auch mit heftiger Gemüts-erregung geführt wird. Verständnis für diesen Sinn ist wichtiger als die Erkenntnis der jeweiligen Zeitlage, aus der der einzelne Psalm entstanden ist; denn auf ihm beruht die überzeitliche Gültigkeit des Psalters. Es ist eben nicht wahr, was M. also formuliert: „Der Verzicht auf die zeitliche Ansetzung würde zugleich den Verzicht auf ein wirkliches Verständnis der Psalmen überhaupt bedeuten.“ Oder wenn es wahr wäre, würde es nur beweisen, daß sich M. selbst das Verständnis verschlossen hat; denn er nimmt an, daß auch die Psalmen des ersten Buches mit wenigen Ausnahmen nachexilisch seien. Und diese Annahme begründet er unter anderm mit ihrer „starken inhaltlichen Verwandtschaft“ mit den Sprüchen (besonders Kap. X—XXII, 16)! Ist es ihm nicht bekannt, daß heute selbst Kritiker von der Richtung eines Greßmann diese ältesten Teile des Spruchbuches wieder für sicher vorexilisch gelten lassen?

R.

356. Sellin, Ernst, Das Zwölfprophetenbuch, übersetzt und erklärt. 2. und 3. umgearb. Auflage. 2 Bde. gr. 8^o (VIII, 1—352; 353—619) Leipzig 1929, Deichert. geb. M 16.50 u. 13.— Die größere Besonnenheit der exegetischen Methode Sellins war schon in der ersten Auflage den Unehthetserklärungen der radikalen Kritik (Wellhausen, Hölscher, Marti) erfolgreich entgegengetreten. Wie uns S. schon im Vorwort versichert, „ist die neue Auflage, mag man sich darüber freuen oder nicht, auf dieser Bahn noch weitergegangen“. Wir jedenfalls freuen uns darüber und möchten S. bitten, uns noch mehr Anlaß zu solcher Freude zu bieten; zumal wir es ihm gerne glauben, daß

bei dieser Rückläufigkeit zu unerschütterten Überzeugungen der katholischen Exegese ihn „keinerlei dogmatisches Interesse leitet“. Er folge dabei nur der hohen Auffassung von der wissenschaftlichen Verantwortung, wenn er ganze Abschnitte einzelner Prophetenschriften als echt herausstelle, „deren Unechtheit fast schon dogmatisiert zu werden drohte“. Droht nicht auch das Wort „Dogma“ fast zu einem Schimpfwort zu werden? Warum läßt man einem terminus technicus der begriffsklaren griechischen Sprache nicht seine ehrliche Bedeutung: gesicherte Wahrheit? Im rationalistischen Jargon müßten wir sonst ja auch S. für „dogmatisch“ befangen ausgeben, weil er immer noch an der unbewiesenen und unbeweisbaren Behauptung der grundsätzlichen Kultusgegnerschaft der Propheten festhält. Es handelt sich doch bei diesem rhetorisch überspitzten Tadel des bloß äußerlichen Kultusdienstes immer nur um den gerügten Mangel der echten innern Gesinnung. Das Opfer selber ablehnen ist nichts als die ins Alte Testament hineingetragene protestantische Abneigung gegen das zentrale Mysterium der wahren Religion. Daran hat kein Prophet Israels jemals im entferntesten gedacht. Das kultlose Religionsideal ist eben ein rationalistisches „Dogma“ in des viel mißbrauchten Wortes abfälliger Bedeutung. Dürfen wir nicht hoffen, daß ein Forscher wie S. den Fortschritt seiner Untersuchungen eines Tages auch vom Banne dieser Art von „dogmatischem“ Interesse befreien wird? Er hat doch schon den Mut gehabt zu schreiben: „Mit einem gewissen Schrecken muß ich feststellen, wie oberflächlich man vielfach das, was man nicht verstand, einfach für Glosse erklärte und wie leichtin man durch etwa ein halbes Jahrhundert wertvolles prophetisches Gut als wertlose Zutat betrachtet hat, nur, weil man mit falschen wissenschaftlichen Maßstäben an die prophetischen Schriften herantrat.“ Man bedenke, was dieses von uns mit aufrichtigem Danke entgegengenommene Geständnis besagt: Einer ganzen Generation von Menschen hat eine oberflächlich leichtfertige Kritik im angemessenen Namen der Wissenschaft das echte Wort Gottes verkürzt. Wie will man es da dem dogmatisch begründeten Lehramt der Kirche verargen, wenn es mit eigenen Bibeldekreten vor allzu großem Vertrauen zu solcher „Wissenschaftlichkeit“ warnt?

357. Lindblom, Joh., Micha, literarisch untersucht (Acta Academiae Aboensis, Humaniora VI 2) gr. 8^o (177 S.) Abo 1929, Abo Akademi. M 5.— Einleitend (5—12) begründet L. seine Methode aus dem gesteckten Ziel, die ursprünglichsten „revelatorischen“ Einheiten aufzufinden. Der Hauptteil (13—133): Literarische Analyse des Michabuches ist ein Zersetzungsprozeß, beschleunigt durch rationalistische Katalysatoren schärfster Art. Daß L. trotzdem noch manche Stücke, die Stade und Marti dem Propheten einst abgesprochen haben, wiederum für echt ansehen möchte, beweist nur, wie unglaublich weit sich die Kritik verrannt hatte. Aber warum sagt man sich von Methoden, die heute als so offenbar verfehlt erkannt sind, nicht entschiedener los? Mich. 5, 1—5 z. B. wird ausgeschieden als „fünfte messianische Interpolation“ einfach auf Grund der Behauptung: „Die für die Ausgestaltung dieses Zukunftsbildes bestimmenden Faktoren sind Mythos und freischwebende Phantasie!“ Zwei Schlußkapitel sammeln die Überbleibsel der Zerstörungsarbeit und geben darauf gestützt einige „religionsgeschichtliche“ Resultate, wie z. B.: Michas „Gesichtskreis ist recht beschränkt“.

358. Kremer, Jos., Die Hirtenallegorie im Buche Zacharias, auf ihre Messianität hin untersucht; zugleich ein Beitrag zur Geschichte der Exegese (Alttestl. Abhandl. XI, 2). gr. 8^o (XIII u. 114 S.)

Münster 1930, Aschendorff. M 5.70. — Es gehört zu den qualvollsten Aufgaben der Exegese, Stellen des AT erklären zu müssen, deren Sinn durch eindringendes Studium nur noch mehr verdunkelt zu werden scheint. Auch die Geschichte der exegetischen Bemühungen dient dann gewöhnlich nur dazu, durch die gehäufte Vorlage aller erdachten Möglichkeiten und vergeblich versuchten Erklärungen das Gefühl der hoffnungslosen Verwirrung noch peinlicher empfinden zu lassen. Die Qual wird verschärft, wenn es sich um Texte handelt, deren messianische Bedeutung zwar aus Anspielungen im NT feststeht, aber unabhängig von solcher Verwendung nicht mehr sicher erwiesen werden kann. Kommt dann hinzu, daß der schwer beschädigte Text noch genug Spuren seiner ursprünglichen Schönheit erkennen läßt, die aber doch nicht ausreichen, die verlorene Einheit und Klarheit wiederherzustellen, dann möchte man die Wissenschaft verwünschen, die einem nichts einbringt als Ärger über all die feinen homiletischen und mystischen Auslegungen, denen es offenbar ohne die Hilfe der Exegese viel besser gelingt, unbekümmert um den zerstörten Zusammenhang sich aus einzelnen losen Texttrümmern wunderbar ergreifende Sinne zu erbauen. Zu den also gezeichneten Schriftstellen gehört auch die Hirtenallegorie im Buche Zacharias 11, 4—17 und 13, 7—9. K. hat in einer fleißigen Arbeit all die oben angedeuteten Erfolge erzielt. Im Schlußkapitel: „Zusammenfassende Folgerungen und Ergebnisse“ heißt es: „Nach den bisherigen Beurteilungen kann also die Allegorie weder rein historisch, noch rein messianisch, noch rein eschatologisch gedeutet werden; so erscheint es denn in der Tat sehr schwierig, einen befriedigenden Ausweg aus diesem rätselvollen Dunkel zu finden“ (90). R.

359. Segarra, F., S. J., La doble conclusión del Evangelio de San Juan: XX, 30—31 y XXI, 24—25: *EstudEcl* 9 (1930) 32—47. — Der Verf. hat den originellen Gedanken, das Johannesevangelium mit der heutigen Fundamentaltheologie zu vergleichen. Diese besteht ja aus zwei Teilen: 1. De Christo legato divino (et vero Deo Dei Filio), 2. de Ecclesia Christi. In der Tat zeigt Johannes zunächst die Wahrheit, daß Christus von Gott gesandt und wahrer Gott ist, und er bringt eine Reihe von Wundern als Beweise, *σημεία*. Im 20. Kapitel wird noch einmal durch die drei Erscheinungen des Auferstandenen die Messianität und die Gottheit Christi hervorgehoben. Dem entspricht der Schluß: „*Multa quidem et alia signa fecit Iesus...*“ (Io 20, 30). Dann handelt der Evangelist in kurzer, schlagender Weise von der Kirche, indem er die Einsetzung des Primates durch den als Gottessohn erwiesenen Christus berichtet. Durch den Hinweis darauf, daß sowohl Petrus als er selbst sterben muß, deutet er auch die Fortdauer des Primates an. Dann kommt der Gesamtschluß des Evangeliums: „... et scripsit haec... Sunt autem et alia multa, quae fecit Iesus“ (Io 21, 24 25). Hier ist nicht mehr eigens von „signa“ die Rede. So erklärt sich der doppelte Schluß, und das Evangelium steht als geschlossene Einheit da. Deneffe.

360. Hull, R., S. J., The Council of Trent and Tradition: *EcclRev* 81 (1929 II) 469—482 602—615. — An der Hand der von der Görresgesellschaft herausgegebenen Konzilsakten zeichnet H. ein Bild der bewegten Verhandlungen des Trienter Konzils, deren Frucht das Dekret über die Heilige Schrift und die Traditionen der Apostel war. Bei der Angabe des Unterschiedes zwischen dem ersten Entwurf (Conc. Trid. V 31) und dem endgültigen Dekret (V 91) hätte noch erwähnt werden können, daß das *partim ... partim* des Entwurfes („hanc veritatem *partim* contineri in libris scriptis, *partim* sine scripto traditioni-

bus“) im endgültigen Dekret weggefallen ist. — In den RechThAnc-Méd 2 (1930) 195^r f. (Bulletin de Théol.), wo diese Artikel besprochen werden, meint der Berichterstatter, auch solche Traditionen, wie die des Betens nach Osten hin, seien nach der Auffassung der Konzilsväter apostolische Traditionen. Es ist richtig, daß auch dieses Beispiel in den „Auctoritates“ (V 16, 25) aufgeführt wird. Aber daß das Konzil diese und ähnliche Traditionen als apostolische bezeichnen wollte, kann man billig bezweifeln. Jedenfalls hat es dem Verlangen einzelner Väter nach Aufzählung der Traditionen (V 18, 14; 19, 29; 39, 18) nicht entsprochen. Auch die Meinung desselben Berichterstatters, daß es sich bei den Traditionen des Trienter Dekrets nur um solche Wahrheiten oder Gebräuche handelt, die nicht in der Heiligen Schrift stehen, scheint mir nicht haltbar. Es gehört zum Wesen der Tradition, daß sie mündlich vorgelegt wurde. Aber sie kann außerdem in der Heiligen Schrift stehen. Gerade die Streichung des *partim* ... *partim* deutet darauf hin. D.

361. Pribilla, M., Ökumenisch: StimmZeit 119 (1930 II) 257—270. — Bedeutungsgeschichte des jetzt vielgebrauchten Wortes: Ökumene (*οἰκουμένη*) und Ökumenisch (*οἰκουμενικός*). Die praktische Verwendung des vieldeutigen Wortes verlangt genaue Bestimmung des Inhaltes. „Die Ökumene christlicher Liebe muß der Ökumene christlichen Glaubens den Weg bereiten.“ Kösters.

362. Andrian-Werburg, C[aroline] v., Ihre Wege nach Rom. Konvertitenzeugnisse für den katholischen Glauben. 8^o (318 S.) Paderborn 1929, Schönigh. M 5.—; Lw. M 6.50. — Nach Konversionsmotiven und -wegen geordnete Gruppen, die ein anschauliches Bild der subjektiven Kriterien und des emotionalen Elementes in der subjektiven religiösen Gewißheit geben: ein Fingerzeig für die „subjektive Apologetik“. Ks.

363. Kempf, C., Seligsprechungsprozesse aus dem deutschen Sprachgebiet. ZAM 4 (1929) 74—76. — Eine chronologische Liste der Diener Gottes deutscher Zunge, für die von der zuständigen Stelle Schritte zur Seligsprechung unternommen wurden. — 364. Ders.: Die Verhandlungen der Ritenkongregation über Selig- und Heiligsprechungen im Jahr 1929: Ebd. 5 (1930) 181—183. — „Wie genau es die Kirche mit ihren Untersuchungen nimmt, zeigt der Prozeß der englischen Märtyrer.“ Ks.

365. Madoz, J., La infalibilidad del Romano Pontífice en el Conmonitorio de San Vicente de Lerins: Greg 11 (1930) 171—180. — Mag auch der berühmte Kanon „quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est“ exklusiv, nicht bloß affirmativ, aufgefaßt, bei etwaigen anderen Definitionen Schwierigkeiten bereiten können; gegen die Unfehlbarkeit kann er nicht verwandt werden, weil V. v. L. diese selber ausspricht durch die Art, wie er über das Verhalten des Papstes Stephanus im Ketzertaufstreit schreibt, woraus sich ergibt, „que en la mente del Lirinense, el Romano Pontífice, en virtud de su autoridad suprema de Primado, decidió autoritaria y, al parecer, definitivamente un negocio doctrinal“. Ks.

366. Hildebrand, Dietrich v., Aufgaben und Strömungen im Katholizismus der Gegenwart: Der Katholische Gedanke 3 (1930) 172—185. — „Volle Besinnung auf das Übernatürliche“ und „Hervortreten des christlichen Gemeinschaftsgedankens“. Ks.

367. Rivière, Jean, Le Modernisme dans l'église. Étude d'histoire religieuse contemporaine. 8^o (589 S.) Paris 1929, Letouzey et Ané. Fr 40.— Nach einer ausführlichen, nach Ländern gesonderten Literaturangabe behandelt Verf. die Benennung des Modernismus,

dann seine Wurzeln (Subjektivismus, Liberalismus, Kritizismus: alle letztlich erwachsen aus dem Problem von Glauben und Wissen), seine ersten Symptome in den verschiedenen Ländern (Deutschland, England, Frankreich, Italien), Amerikanismus, Streit um die Apologetik, Angleichung an den Protestantismus. Im zweiten Teil wird die „explosion de la crise“, das Auftreten des eigentlichen Modernismus historisch geschildert: Loisy, Tyrrell. Im dritten Teile die „prolongation de la crise“ in Frankreich, England, Italien, Deutschland (Schell, Reformkatholizismus, Indexbewegung, einzelner doktrinärer Modernismus: J. Schnitzer usw.), Gesamtlage. Der vierte Teil bespricht die päpstlichen Entscheidungen des Decretum „Lamentabili“ und die Enzyklika „Pascendi“; bei beiden Geschichte, Inhalt, dogmatisch-kanonistische Wertung. Der fünfte Teil berichtet über die „réaction du modernisme“, indem er die Proteste, die Opposition und Agitation, Hilfe durch Nichtkatholiken, modernistisches Schrifttum vorführt. Der sechste Teil endlich, „Dénouement de la crise“ überschrieben, zeigt die konsequente und siegreiche Bekämpfung des Modernismus. — Wie schon die Übersicht zeigt, verdanken wir Rivière eine sehr wertvolle Ergänzung der bisherigen systematischen Darstellungen des Modernismus, besonders nach der historischen Seite hin. Ks.

368. *Orient und Occident*. Blätter für Theologie, Ethik und Soziologie. Hrsg. von Fritz Lieb und Paul Schütz. 3. H.: Der russische Mensch und die Kirche. gr. 8^o (96 S.) Leipzig 1930, J. C. Hinrichs. M 5.— Sergius Bulgakow, Das Selbstbewußtsein der Kirche: Das Wesen der Kirche ist „sobornostj“, Konziliarismus und Einigung. Sie ist unfehlbar, hat aber kein äußeres Organ zur Bezeugung ihrer inneren Selbstevidenz. Auch die allgemeinen Konzilien haben Autorität nur, weil die Kirche ihr Ja dazu sagte; sonst wären sie bloße Konferenzen. Die Auffassung der Dogmen kommt entsprechend der modernistischen sehr nahe. — Fritz Lieb, Das Problem des Menschen bei Dostojewskij: Eine gute Darlegung der beherrschenden Gedanken im Werke Dostojewskijs. Nur die Liebe zum Nächsten, d. h. dem konkreten Menschen, kann Erlösung bringen; alle abstrakte Ideologie ist aus der Angst, aus dem Bösen geboren. — Benjamin Unruh, Das Reich Christi und das Reich Cäsars in der Weltanschauung Nicolai Berdjajews: Alle Verabsolutierung eines Irdischen führt zur Katastrophe. Staat und Kirche müssen geschiedene Reiche sein. Einen christlichen Staat kann es nicht geben, der Staat ruht auf alttestamentlichen Grundlagen; allerdings ist seine Gewalt religiös fundiert. Das Reich Gottes aber ist hinter und über der Geschichte, nicht in ihr. Brunner.

369. *Algermissen, K., Konfessionskunde*. Ein Handbuch der christlichen Kirchen- und Sektenkunde der Gegenwart. gr. 8^o (XVI u. 845 S.) Hannover 1930, Giesel. M 12.—; geb. M 13.— Der Verf. hat hier sein 1924 in 1., 1925 in 2. bis 3. Auflage erschienenes Werk „Christliche Sekten und Kirche Christi“ einerseits bedeutend gekürzt, andererseits ganz bedeutend erweitert, indem er auch die in der Neuzeit unmittelbar von der katholischen Kirche losgelösten Bewegungen, wie Altkatholizismus und tschechoslowakische Kirche, ferner die orthodoxe und die anglikanische Kirche in den Bereich seiner Betrachtung hineinzog. Er nennt das neue Werk Konfessionskunde. Über 100 Seiten sind der katholischen Kirche, dem Nachweis ihrer göttlichen Stiftung und der Vorlegung ihrer Glaubenslehre gewidmet. Für die aus dem Protestantismus hervorgegangenen Sekten hat der Verf. die gute Einteilung: Die Sekten des festländischen, des englischen, des amerikanischen Protestantismus. Entstehung, Geschichte, Lehre der einzelnen

Gemeinschaften und Sekten wird gut und mit reichen Literaturangaben dargelegt, so daß das Werk auch für den Dogmatiker nützlich ist. Die letzten Kapitel behandeln die Einigungsbestrebungen. — Es scheint mir nicht angebracht, in bezug auf die katholische Kirche von einer Schuld der Kirche, z. B. an der Fortdauer des orientalischen Schismas zu reden (352); die einzelnen Glieder oder Vorsteher der Kirche können schuld haben. Der Druck ist vorzüglich, nur sollten die allzu kleinen Typen der Anmerkungen durch größere ersetzt werden; der Preis ist als billig zu bezeichnen. Zu wünschen wäre, daß die Namen der Verfasser bei den Literaturangaben irgendwie, etwa durch Sperrung, hervorgehoben würden. Deneffe.

370. Scheurlen, P., Die Sekten der Gegenwart und neuere Weltanschauungsgebilde. 4. stark erwei. Aufl. 8^o (440 S.) Stuttgart 1930, Quell-Verlag der Ev. Gesellschaft. *M* 4.50; geb. *M* 6.50. — Das musterhaft gedruckte Buch zeichnet sich inhaltlich aus durch die kurze, klare Darlegung der einzelnen Sekten, ihrer Geschichte und ihrer Lehre, sowie durch eine ruhige, auch das Gute anerkennende Beurteilung. Naturgemäß enthält das Buch wegen des protestantischen Standpunktes des Verf. hier oder da einen Irrtum, aber von Gehässigkeit gegen den Katholizismus hält es sich fern. Interessant ist, wie die Sekte gegen die Kirche abgegrenzt wird: „Zur Art der ‚Kirche‘ gehört die Ökumenizität, zur Art der ‚Sekte‘ die Exklusivität“ (11). In der am Schluß des Buches stehenden „Erklärung von Fremdwörtern und wissenschaftlichen Fachausdrücken“ wird dann Ökumenizität erklärt als „Das Umfassen aller“, also eigentlich Katholizität. Dankenswert ist es, daß nicht nur bekanntere Sekten, wie Adventisten, Ernste Bibelforscher u. dgl. behandelt werden, sondern auch Auskunft gegeben wird über neuere Bewegungen, wie Christengemeinschaft, Neugeistbewegung, die „in Prof. Dr. Verweyen in Bonn ihren Führer“ sieht (405), Bahai-Weltreligion, Masdasnan. Ein gutes Sach- und Namensverzeichnis ist beigegeben. D.

371. Busch, J., Das Sektenwesen unter besonderer Berücksichtigung der Ersten Bibelforscher. Entstehung, Ausbreitung und Hauptirrtümer sowie Widerlegung und Abwehr der modernen Sektiererei. gr. 8^o (360 S.) Hildesheim o. J. (Imprimatur von 1929), Borgmeyer. *M* 6.—; geb. *M* 8.— Der Verf. geht mit Geschick den Ursachen der Entstehung und der Verbreitung der Sekten nach. Sodann behandelt er mit Heranziehung guten Quellenmaterials die Sekte der Ersten Bibelforscher, ihre Entstehung und ihre Hauptirrtümer, die eine ausführliche Widerlegung erfahren. Gelegentlich des Kapitels über das tausendjährige Reich werden auch andere moderne Sekten kurz gezeichnet. Für die Pastoral nicht unbedeutend ist der letzte Abschnitt, der über die Abwehr der Sekten handelt. Wertvoll sind die reichen Literaturangaben über das Sektenwesen. Die Darstellung ist volkstümlich. Origenes sollte nicht Origenes geschrieben werden. D.

372. Schnitzer, Joseph, Hieronymus Savonarola. Auswahl aus seinen Schriften und Predigten (Das Zeitalter der Renaissance, hrsg. v. Marie Herzfeld, II. Serie, Band X). 8^o (LII u. 286 S.) Jena o. J., Diederichs. *M* 11.50; geb. *M* 15.— Der Herausgeber dieser Auswahl ist durch zahlreiche Veröffentlichungen über Savonarola und den Florentiner Kreis, die unser Wissen über den Frate nicht nur beträchtlich erweitert, sondern das Urteil über seine Person und sein Wirken unter ganz neue Gesichtspunkte gestellt haben, weit bekannt. In dem vorliegenden Buch gibt er gleichsam eine Quellensammlung zu seiner Auffassung von dem großen Reformmann. Die Auswahl ist durch Schn.s eigene Einstellung, die von anderer Seite bekämpft

wurde, teilweise bedingt und in diesem Sinn eine Art Tendenzschrift. Die den Theologen besonders interessierenden philosophischen und theologischen Schriften Savonarolas sind in ihr nicht berücksichtigt; der Reformator und Mystiker kommt vor allem zu Wort. Die hinreißenden, gewaltigen Predigten sind meisterhaft übertragen; man spürt aus ihnen noch die ganze Hingabe und Glut, die den unglücklichen Mann verzehrten. In einer ausführlichen Einleitung bietet Schn. eine Zusammenfassung seiner vieljährigen Forschungsarbeit. Leider hält er sich hier, wie auch in den Anmerkungen zu den Schriften, nicht von bitteren und übersteigerten Ausdrücken fern, die das religiöse Empfinden mancher Leser verletzen dürften und zur Klärung der auch nach Schn.s Arbeiten noch offenstehenden Fragen über Savonarola nichts beitragen. Der im Vorwort gegen Freiherrn v. Pastor insinuierte Angriff ist durch die entschiedene Bestreitung des nunmehr heimgegangenen großen Papstgeschichtsschreibers hinfällig geworden. J. Grisar.

3. Judentum.

373. Bonsirven, Joseph, *Sur les Ruines du Temple (Le Judaïsme après Jésus-Christ)*. 8^o (380 S.) Paris, Bernard Grasset, 1928, Fr 15.— Die Sammlung „La Vie Chrétienne“, unter der leitenden Herausgeberschaft von Maurice Brillant, bietet als 5. Bd. der Reihe ihren christlichen Lesern eine aufschlußreiche und übersichtliche Darstellung des Judentums in seiner lebenskräftig wuchernden Weiterentwicklung seit der Stunde seines Abfalls von dem einzigartig hohen Berufe, den Gott ihm in der Vorbereitung auf die messianische Religion zugedacht hat. Diese furchtbare Wende im Schicksal Israels war schon vollzogen am Abend des blutigen Rüsttages von Golgotha, aber erst die weltgeschichtliche Bedeutung der Zerstörung Jerusalems offenbarte dem verblendeten Volke seine Verwerfung. Daher der Haupttitel des Buches. B., ein ausgezeichnete Kenner des nachchristlichen Judentums, gibt uns darin zunächst als Einführung (11—60) einen geschichtlichen Überblick über die drei Perioden, die talmudische (bis 7. Jh.), die jüdisch-mittelalterliche (bis 18. Jh.) und die liberalisierende Neuzeit der Emanzipation. Die folgenden Kapitel behandeln mit fortwährender Berufung auf die besten Quellen, zumal der rabbinischen Literatur: 1. die jüdische Gottesauffassung: unser Vater und unser König, 2. das Erwähltsein des Volkes, 3. die Thora: das geschriebene und das mündliche Gesetz, 4. die Gesetzesreligion, 5. die Vergeltung und Moralprinzipien, 6. der Messianismus, 7. die kommende Zeit, 8. das Joch des Himmelreiches: öffentlicher Kult, 9. die persönliche Religionsübung, 10. das jüdische Familienleben und die Erziehung, 11. Grundsätze der privaten und sozialen Sittlichkeit, 12. die Kabbala, geschichtlich, spekulativ und praktisch. Ein Schlußkapitel behandelt einige Gegenwarts- und Zukunftsfragen. Rembold.

374. St. John Thackeray, H., *Josephus, the Man and the Historian*. With a Preface by G. F. Moore. gr. 8^o (X u. 160 S.) New York 1929. Jewish Institute of Religion Press (Leipzig, Harrassowitz) M 12.— Das Buch enthält sechs Vorträge, die uns vollständig über die Person und das Geschichtswerk des Flavius Josephus unterrichten. Als Mensch wird er so beurteilt: „weder liebenswürdig noch heldenhaft, von selbstsüchtig knechtischer Gesinnung“, aber ein echter Patriot. Die Quellen, die er für seine Werke benutzt, sind erstklassig: seine Erinnerungen, die amtlichen Commentarii, Dokumente aus Archiven und die Arbeiten früherer oder gleichzeitiger Schriftsteller.

Aber sein Urteil ist oft beeinflußt und entstellt durch seine Tendenzen. Zur Vervollkommnung seiner griechischen Form bediente er sich der *συρρογοί*. Th. hat das große Verdienst, zwei seiner Hauptfehler feststellen zu können. Was Flavius über die jüdische Religion berichtet, ist auf guten Eindruck bei hellenistischen Lesern berechnet. Bezeichnend ist sein Schweigen über die Lehre vom Messias. Was das Testimonium Flavianum betrifft, so bekennt sich jetzt Th. gegen seine frühere Ansicht zur Echtheit. Er sieht darin die Reste eines Berichtes über den von Jesus erregten *δόρυβος*. Der Abschnitt, zuerst dem Christentum feindlich, sei von einem christlichen Überarbeiter verbessert und gemildert worden. Über den Wert der slawischen Übersetzung des *Bellum Judaicum* will Th. sich nicht aussprechen. Er anerkennt jedoch, daß dieser Text sehr verdächtig ist. Möchte diese Zurückhaltung jene etwas vorsichtiger machen, die sich der Eislerschen These bemächtigen, um die überkommene Geschichte von den Anfängen des Christentums umzustößen! In ihren Reihen tut sich besonders Salomon Reinach hervor, der sich fragt, ob man nicht nach dem slawischen Text die Tatsachen des Evangeliums verbessern müsse (*Revue des Études juives* [1929] 113—136). Lagrange zeigt in seiner Antwort, daß die ausgespielten Stellen die Hand eines christlichen Abschreibers verraten, der das NT kennt und benutzt (*RevBibl* [1930] 29—46.) Bonsirven.

375. Guttman, Heinrich, Die Darstellung der jüdischen Religion bei Flavius Josephus. 8^o (VIII u. 51 S.) Breslau 1928, M. & H. Marcus. M 2.— „Über den Charakter des Josephus und seine Glaubwürdigkeit als Geschichtsschreiber sind die widersprechendsten Urteile gefällt worden“, schreibt Schürer (I, 93). G. will die Zuverlässigkeit des jüdischen Schriftstellers auf begrenztem Ausschnitt neu untersuchen. Die Abweichungen des Josephus von den Angaben des Pentateuchs sind zweifacher Art: 1. er ergänzt sie durch Züge der zeitgenössischen Überlieferung, die uns übrigens auch anderweitig bekannt sind; 2. er sucht durch naturalistische Erklärungen die Wunderberichte dem rationalistischen Denken seiner Zeit annehmbar zu machen; dazu läßt er seine Helden der Lage entsprechende Reden halten. Beides berechtigt zu keinem Zweifel, daß J. ganz auf der Grundlage der Bibel steht. Dann vergleicht G. die Angaben des J. über die Religionsgesetze und den Tempel; sie stimmen durchweg mit denen des Talmuds überein oder stützen sich vielleicht auf ältere, damals noch bekannte Nachrichten und Gebräuche. Das letzte Kapitel, J. und die jüdische Weltanschauung seiner Zeit, befriedigt trotz größerer Ausführlichkeit weniger. Die schon ältere Arbeit von Schlatter, *Wie sprach J. von Gott?*, bietet viel mehr. B.

376. Kohler, Kaufmann, *The Origins of the Synagogue and the Church*, edited with a biographical Essay by H. G. Enelow. 8^o (XL u. 297 S.) New York 1929, The Macmillan Company. *Doll.* 3.— Das nachgeborene Werk des 83jährig verstorbenen (Jan. 1926) Verf.s verrät die Schwächen seines hohen Alters. Es soll eine Lieblingsidee des in jüdisch-amerikanischen Kreisen hochgestellten Verf.s verwirklichen helfen: die Einigung der Synagoge und der Kirche, die beide das Reich Gottes errichten wollten und dazu viele gemeinsame Anlagen und Interessen hätten. Zunächst wird die Entstehung des Judentums in drei Stadien geschildert. 1. Vorbereitung im Exil; 2. schöpferische Periode unter den Hasidim, von denen die Essener und Pharisäer hergeleitet werden; 3. Blütezeit unter pharisäischer Vorherrschaft. Diese einleitenden Kapitel zeichnet dieselbe Gelehrsamkeit aus, die sich in vielen Beiträgen zur „*Jewish Encyclopedia*“ und im „*Grundriß einer systematischen Theologie des Judentums auf geschichtlicher Grundlage*“

offenbart. — Unsere Ausstellungen richten sich zunächst gegen die Willkürlichkeit in der Verwendung biblischer Texte. K. steht dabei noch auf Positionen der radikalsten Kritik, die sonst schon längst aufgegeben sind. Dabei sucht und findet er in der unmöglichsten Weise überall mazdäische Einflüsse. Am meisten aber ist die Darstellung der Chasidäer zu beanstanden. K. macht sie zu einer den Pharisäern und Sadduzäern gegenüber fest organisierten Partei, die sich durch eine antikerikale Laienfrömmigkeit von großer Innerlichkeit auszeichnete. K. hat hier offenbar den von ihm selbst vertretenen Liberalismus in die ferne Vergangenheit projiziert. Noch unhaltbarer sind die Konstruktionen, mit denen K. das Christentum zu erklären versucht. Dem Jesus der legendarischen Evangelien stellt er einen der Geschichte entgegen, der ein essenischer Träumer war. Die Moral der Bergpredigt sei durchaus pharisäisch; nur als Mensch habe Jesus durch seine Milde diese seine Gesinnungsgenossen übertroffen. Übrigens sei das Christentum eigentlich eine Gründung seiner Anhänger, zumal des Paulus. Es verlohnt sich nicht, diese Phantasien geschichtlich zu bewerten. B.

377. Gaster, Moses, *The tittled Bible, a Model Codex of the Pentateuch. A Dissertation on the history of the Tittles, their origin, date and signification, with one Facsimile.* 4^o (55 S.) London 1929, Maggs Bros., 34 & 35 Conduit Str. W. 1.— Die vorliegende Arbeit ist eine Einführung in die Wiedergabe einer Handschrift, des einzigen Exemplars jener *Mustercodices*, die den Schreibern zur richtigen Herstellung der Synagogenrollen dienten. Sie unterscheiden sich von den gewöhnlichen *Codices* besonders durch den Gebrauch der Strichelchen oder Krönchen (*tittles*), wahrscheinlich der *apices* von Mt 5, 18. G. glaubt, die Erforschung dieser Strichelchen bringe Licht in die Überlieferung des Bibeltextes und mache es möglich, das Urbild der Thora zu erreichen. Diese Krönchen sollen aus dem 4. Jahrh. v. Chr. stammen. Sie hätten das mündliche Gesetz des Schriftverständnisses fixiert und zeigten die Art und Weise an, wie man die Schrift lesen müsse. Von diesen Zeichen leite die *Massora* ihre Vokalisation her. Diese Theorie stützt sich auf einige Texte des Talmuds, besonders auf *Menachot* 29 b, wo G. eine Anspielung auf die Krönchen sieht: eine Auslegung, die sehr bestreitbar ist. Die klarsten Texte sind die der späteren Rabbiner und des *Sepher Tagin* (*liber coronularum*), den G. für älter als den Talmud hält, gegen die allgemeine Ansicht und die offenkundige Wahrheit. Die verschiedenen Überlieferungen über den Gebrauch der Strichelchen, die auch G. anerkennt, sprechen gegen seine Theorie. Wir möchten darum Blau, dem Fachmann in diesen Dingen, beistimmen: „Trotz der hinreißenden Beredsamkeit Gasters bin ich von seinen neuen Thesen nicht überzeugt worden. Die ganze Frage müßte, so glaube ich, im Lichte der allgemeinen Schriftgeschichte behandelt werden. Die Buchschrift ist, nach Ausweis der Papyri auch in der hellenistischen Welt, im Gegensatz zur Schul- und Geschäftsschrift, eine Zierschrift gewesen, in der gleichfalls Strichelchen gefunden werden.“ (*Monatsschrift für Gesch. und Wiss. des Judentums* [1929] 471.) B.

378. Fiebig, Paul, *Der Talmud, seine Entstehung, sein Wesen, sein Inhalt unter besonderer Berücksichtigung seiner Bedeutung für die ntl. Wissenschaft.* 8^o (VIII u. 140 S.) Leipzig 1929, Pfeiffer, M 5.50. — Die beiden ersten Teile behandeln kurz die Entstehung des Talmuds (1—14) und sein Wesen (15—22). Sie bieten in gedrängter Form eine Übersicht über das, was H. L. Strack in seiner Einleitung in Talmud und Midrasch gesammelt hat. Der dritte und Hauptteil

(23—138) geht über den Titel hinaus. Es ist eine Apologie des talmudischen Judentums durch eine geschickte Auswahl und Erklärung von Proben aus dem Talmud und auch aus einigen anderen rabbinischen Schriften. Dem Nebenzwecke der Beleuchtung des NT aus Parallelen im Talmud dienen folgende Abschnitte: Sprüche, Gleichnisse, Wundergeschichten, Ius talionis, Ehebruch, Aussagen des Talmud über Jesus, Sanhedrin, Prügelstrafe, Passahmahl, Sabbatquiddusch. In diesem letzten Abschnitt bekämpft F. mit Recht die Folgerungen von H. Lietzmann in seinem „Messe und Herrenmahl“ und weist einige von dessen anfechtbaren und tendenziösen Übersetzungen nach. Verf. scheint aber auch selbst nicht ganz die Klippe vermieden zu haben, auf die er aufmerksam macht: mit dem NT Texte in Verbindung zu bringen, um Verwandtschaft oder Abhängigkeit glaubhaft zu machen, wo nur äußere Beziehungen vorliegen. Ähnlich wie Dalman und G. Kittel. Indessen weist F. hier (120), wie in seinen anderen Werken, z. B. in seinem „Das Vater Unser“, auf die große Überlegenheit der Reden Jesu im Vergleich zu den Aussprüchen der Rabbiner hin. Mehr Zurückhaltung wäre geboten gegenüber den „Wundern“, die dem Rabbi Chanina ben Dosa zugeschrieben werden. Aber beachten wir die öfters wiederholte Bemerkung: der Talmud bestätigt die Geschichtlichkeit mancher Einzelheit des Evangeliums. Die Verteidigung des Judentums ist durchaus berechtigt gegenüber gewissen lächerlichen und boshaften Anklagen des Antisemitismus. Jedoch scheint F. in seinem Wohlwollen wieder etwas zu weit gegangen zu sein. Auch ohne auf Eisenmenger „Das entdeckte Judentum“ zurückzugreifen, könnte man genug Belegstellen beibringen, die in Dingen der Gerechtigkeit ein doppeltes Maß gestatten, je nachdem der Jude es mit einem Nicht-Juden oder mit einem Stammesgenossen zu tun hat. Im ganzen aber kann dies Büchlein gute Dienste leisten, um in die für die meisten Christen verschlossene Welt des Judentums einzuführen. Viele Vorurteile mag es verscheuchen und damit manches Mißtrauen.

B.

379. Lamparter, Eduard, Das Judentum in seiner kultur- und religionsgeschichtlichen Erscheinung. gr. 8^o (VIII u. 340) Gotha 1928, Klotz. M 8.—; Hlw. M 10.— Eine Widerlegung des Antisemitismus vom liberal-protestantischen Standpunkt. Der Antisemitismus, seit dem Kriege wieder in Deutschland, seinem klassischen Lande, erstarkt, verfolge ein Zerrbild des Judentums. Diesem will L. die Wahrheit gegenüberstellen, indem er die hauptsächlichsten Beschuldigungen widerlegt. 1. „Das Judentum wird als eine durchaus minderwertige, verderbte, in jeder Beziehung leistungsunfähige Rasse gebrandmarkt.“ L. verwirft die Rassentheorie als unsittlich, unchristlich, unwissenschaftlich. Zudem seien die Juden das Ergebnis zahlreicher Kreuzungen, und die deutschen Juden seien deutsch seit Geschlechtern. L. hebt dabei die jüdische Eigenart nicht genügend hervor, die sich für eine vollständige Angleichung unfähig erweist. — 2. „Das Judentum wird als ein Schädling, eine Schmarotzer- oder Giftpflanze auf dem Boden der Menschheitskultur bekämpft.“ Die Antwort wird in zwei Kapiteln, den bedeutendsten des Buches, gegeben. „Die Entstehung des Judentums und seine Stellung in Gegenwart und Zukunft“ zeigt das stete Wachstum der jüdischen Rasse. Man müsse diese Entwicklung und auch die innigere Verschmelzung mit der Nation, nicht aber immer das Aufgehen im Christentum wünschen. Kann Verf. letzteres vom christlichen Standpunkte aus vertreten? „Die Kulturarbeit des Judentums“ schildert seinen Gegenstand sehr geschickt von den akkadischen Zeiten bis zur Gegenwart. Israel hat sich erst späterhin dem Handel

und den Geldgeschäften zugewandt, infolge der Ausnahmegesetze, die gegen es erlassen wurden. Der Kapitalismus verdanke ihm viel, aber nicht alles. L. übernimmt hier die bekannten Sätze Sombarts, doch nicht ohne Einschränkung. Die völkische Lebenskraft Israels habe Verfolgungen und Vertreibungen überstanden dank seiner Treue gegen die angestammte Religion. Diese Darstellung traut den Behauptungen der rationalistischen Kritik und wird in ihrer Parteilichkeit für das Judentum ungerecht gegen das Christentum. Kann man die feindseligen Maßnahmen gegen die Juden der Kirche aufbürden? Sie sahen doch selbst in ihr mit Recht ihre Beschützerin. Geht es an zu sagen: „Maimonides hat die christlichen Scholastiker des Mittelalters alle an Freiheit und Weite des Geistes und umfassendem Wissen hinter sich gelassen“? — Die 3. Anklage der Antisemiten: „Außer der rassenmäßigen Veranlagung wird die Religion des Judentums als die Quelle aller kulturellen Verderbnis verdächtigt“, läßt sich leicht widerlegen durch einen Hinweis auf die geistig-sittliche Erhabenheit der Religion Israels. Wenn Gesetz und Kultus im Vordergrund stehen, so wird zugleich auch die Forderung der Innerlichkeit erhoben und betont. Allerdings ist das Christentum eine Höherentwicklung und Vollendung. Es erfüllt besser als das Judentum „die Rolle im Geistesleben der Menschheit, ein Zeuge und Wächter des reinen Monotheismus zu sein und das ethische Element in dem geistigen Gottesglauben zu betonen und zu wahren“.

B.
380. Wolfson, Harry Austryn. Crescas' Critique of Aristotle; Problems of Aristotle's Physics in Jewish and Arabic Philosophy. gr. 8^o (XVI u. 759 S.) Cambridge, Mass., 1929, Harvard University Press. — Nach einigen in JQR erschienenen Vorarbeiten schenkt uns Verf. eine ausgezeichnete Ausgabe der wichtigsten Teile (etwa ein Sechstel des Ganzen) von Crescas' philosophischem Hauptwerke „Or Adonai“ (Licht Gottes). Chasdai Crescas (geb. 1340 in Barcelona, gest. 1410 in Saragossa), selber ein echter Vertreter jener eigentümlichen Verschmelzung von griechischen Philosophiesystemen, die jahrhundertlang in arabischer und hebräischer Sprache überliefert und verarbeitet waren, bekämpft in seinem großangelegten „Or Adonai“ die radikale Richtung der jüdischen Aristoteliker und Averroisten, die, indem sie die freieren Gedankengänge des Maimonides fortführen wollten, diese vielmehr entstellten hätten. Crescas bedauert es, daß niemand es wage, „die Beweise des Griechen (Aristoteles), der die Augen Israels in unseren Tagen verfinstert“, anzufechten. Das ganze Werk besteht aus vier Ma'amarim (Bücher), von denen die drei ersten in Kelalim (summulae) eingeteilt sind, letztere hinwiederum in Kapitel. Verf. bietet uns in seiner Ausgabe die ersten 25 Kapitel des 1., und die ersten 20 Kapitel des 2. Teiles des ersten Buches. Sie enthalten die Beweise und die Kritik der 25 Sätze, in denen Maimonides die Hauptprinzipien der aristotelischen Philosophie zusammengefaßt hat. Dem hebräischen Text ist rechtsseitig eine sorgfältige englische Übersetzung beigegeben (S. 130—315). Darauf folgt ein ausführlicher Kommentar (319—700), dessen Erklärungen sich gelegentlich zu selbständigen Exkursen auswachsen. Vorausgeschickt ist eine Einleitung (1—127), welche die einschlägigen literar-historischen Fragen und die Hauptprobleme der vorgelegten Texte zusammenhängend behandelt. Eine Reihe von Indizes folgen: 1. Sach- und Namenregister; 2. Stellenregister von a) griech., b) arab., c) jüd., d) europ. Autoren; 3. Verzeichnis der hebr., griech., arab. und lateinischen Termini.

Rembold.
381. Festschrift zum 75jährigen Bestehen des jüdisch-theologischen Seminars Fraenkelscher Stiftung.

2 Bde. gr. 8^o (504 u. 471 S.) Breslau 1929, Marcus. Bd. je *M* 20.— Der 1. Band enthält die größeren Arbeiten der Festschrift, an der sich Dozenten wie ehemalige Schüler des bedeutendsten deutschen jüdischen Seminars beteiligt haben. Im 2. Band werden dann die kleineren Beiträge mitgeteilt. Das Gesamtwerk ist gerade als Sammelwerk geeignet, in die modernen wissenschaftlichen Strömungen des deutschen Judentums einzuführen. Es seien von den Beiträgen genannt: Isaak Heinemann, Philons griechische und jüdische Bildung; Albert Lewkowitz, Das Judentum und die geistigen Strömungen der Jetztzeit (sehr interessant!); Israel Rabin, Studien zur vormosaischen Gottesvorstellung; Max Katten, Genesis Kap. 41; Julius Lewkowitz, Der Eigengehalt der religiösen Begriffe. Der letztgenannte Artikel zeigt den Einfluß des Protestantismus und des protestantischen Glaubensbegriffes auf den Verfasser.
Weisweiler.

4. Protestantische Theologie.

382. Althaus, Paul, Grundriß der Dogmatik 1. Teil. gr. 8^o (74 S.) Erlangen 1929, Merkel. *M* 2.50. — In kurzen, oft sehr knappen Sätzen behandelt A. die Prolegomena zur Dogmatik, d. h. die Prinzipienlehre oder die Lehre von der Offenbarung, und die Apologetik oder die Lehre vom Verhältnis der Offenbarung zur Geisteswelt und zu anderen Anschauungen. Es folgt ein abschließendes Kapitel über Aufgabe und Methode der Dogmatik. Offenbarung ist „übergeschichtlich“, da sie geschichtlicher Vorgang ist, der jedoch Gegenwart ist (16 ff.). Sie ist ein geschichtlicher Vorgang. Daher ist sie unvereinbar mit dem rationalistisch-idealistischen Offenbarungsgedanken, der Offenbarung in die rein innere Beziehung zwischen Gott und Mensch verflüchtigt (18). Sie ist auf der anderen Seite Gegenwart. Daher ist sowohl der supranaturale Historizismus, der die Offenbarung als rein geschichtliche Tatsache auffaßt, wie der supranaturale Psychologismus, der den Glauben aus dem Erleben erkennen will, zurückzuweisen. Die geschichtliche Forschung kennt zwei Quellen: induktive Quellenforschung und Intuition. Für letztere kommen zwei Möglichkeiten an und für sich in Betracht: das Einfühlen in fremdes Denken und ein Erkennen im „Logos“, im „Geiste“. Zu letzterer Möglichkeit gehört das Erkennen im Vertrauen auf die geschehene Erkenntnis eines anderen. Dieses letztere ist im „übergeschichtlichen“ Offenbarungsbegriff wesentlich: Das Zutrauen auf das neutestamentliche Christuszeugnis ruht auf meinem Zutrauen zu den Zeugen, die es mir übermitteln. Dieses Zutrauen hängt aber nicht von einem historischen Beweise ab, sondern allein von dem gegenwärtigen Eindruck, den die Wahrheitsmacht der kundgetanen Botschaft auf den Leser der Evangelien macht. Wer den Inhalt dieser Botschaft an sich erfährt, kann nicht anders als an die Wahrheit und so auch an die ersten Zeugen glauben. Die Annahme einer Phantasie- oder Mythusschöpfung ist für ihn auf Grund der augenblicklichen Intuition ausgeschlossen. So erfährt er die geschehene Offenbarung jetzt im Glauben; nur im Glauben kann er sie erfahren, und nur in ihm ist sie überhaupt wirklich. Es ist daher völlig unwesentlich, ob sich der eine oder andere Zug des Evangeliums als Irrtum erweist. Das Wesentliche bleibt: die an dem von den Evangelisten gezeichneten Jesusbild gemachte persönliche übergeschichtliche Glaubenserfahrung, die Offenbarung. — Daß auf solch intuitionistischer Grundlage die Lehre der katholischen Kirche von der Offenbarung auf Ablehnung stößt, kann nicht wundernehmen. Wundernehmen aber muß die Art, wie A. über die katholische

Kirche zu sprechen sich erlaubt. Wir begrüßen jede sachliche Auseinandersetzung. Aber man wird verstehen, daß wir in einer wissenschaftlichen Zeitschrift nicht auf folgende Sätze antworten: „Durch die einfache Gleichsetzung von Kirchenherrschaft und Christusherrschaft wird [in der katholischen Kirche] aus dem Werkzeuge Christi Christus-Ersatz, d. h. eine antichristliche Wirklichkeit. Der römische Katholizismus bedeutet eine Entstellung des Evangeliums... Die Kirche erlag der Versuchung der Mysterienreligionen und naturalisierte die Gnade Gottes — Paganismus. Die Kirche erlag der Versuchung der gesetzlichen Theokratie und rationalisierte die Autorität Gottes — Judaismus und Romanismus. Dadurch, daß sie... Gottes Autorität mit Menschenrecht verwechselt, führt die römische Kirche als solche den Menschen nicht wirklich zur Begegnung mit dem lebendigen Gott des Evangeliums.“ Dann wird von „dem antichristlichen römischen System“ gesprochen (66). Auch im Zeitalter der kirchlichen Vereinigungsbestrebungen dürfte es gut sein, hie und da wenigstens einen katholischen Katechismus zur Hand zu nehmen. Dieser würde dem Verfasser gezeigt haben, was zu jeder Zeit katholische Lehre war: Die Kirche ist nicht unfehlbar als rein menschliche Einrichtung, sondern nur unter der Führung und Leitung des ihr für ewige Zeiten versprochenen Heiligen Geistes. Weisweiler.

383. Stange, E., Die Religionswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen. Bd. 5: Martin Dibelius, Paul Feine, Ferdinand Kattenbusch, E. W. Mayer, Willy Staerk, Paul Wernle. gr. 8^o (251 S.) Leipzig 1929, Meiner. M 8.50; geb. M 12.— Mit diesem 5. Bande findet die Sammlung der theologischen Selbstdarstellungen (vgl. Schol 3 [1928] 414 f.) vorläufig ihren Abschluß. Noch weit mehr als bei katholischen Theologen ist, dem Wesen des Protestantismus entsprechend, bei dem protestantischen Religionsforscher die Kenntnis des Lebens zu einem wirklich innerlichen Verständnis seiner Arbeit und Lehre notwendig. Daher begrüßen wir auch diesen Band, der uns Dibelius zeigt, wie er zu seinen sozialetischen Arbeiten und seiner führenden Stellung in der Einigungsbewegung kam. Paul Feine schreibt ein wahrhaft offenes Wort an die protestantische Christusforschung: „Nicht so ist es, wie heute noch vielfach behauptet wird, daß die Person Jesu frühzeitig, durch Paulus und in der Geschichtsdarstellung des Markus-Evangeliums in den Mantel des Mythos gekleidet worden wäre, sondern, was jenen durch Jahrtausende verfolgbar Mythen zugrunde liegt, ist in der Person Jesu Geschichte geworden“ (80). F. Kattenbusch hofft, daß die Barthsche Theologie den Weg von Calvin zu Luther doch noch finde (118). W. Staerk wirbt für seine systematische Darstellung der alttestl. Theologie (37 ff.) und freut sich der Mitarbeit der jungen Generation. Anders P. Wernle, der seine Darstellung mit dem Worte schließt, daß von ihr kein Verständnis für seine und seiner Freunde Arbeit zu erwarten sei. Für seine Stellung zu Jesus und Paulus werden die genauen Ausführungen S. 18 ff. immer wesentlich bleiben. In Jesu Verkündigung unterscheidet er auch heute noch „ruhende und bleibende“ Elemente von den „Forderungen und Hoffnungen des Augenblicks“ (24). Wenn auch Jesu und Pauli Gedanken nach einem ganz anderen Schema verlaufen, so ist doch die Grundeinstellung bei beiden die gleiche: die Stellung des Kindes zum himmlischen Vater. — Am Schluß jeder Darstellung findet sich wieder die dankenswerte Zusammenstellung der eigenen Arbeiten. W.

384. Seeberg, Erich, Über das Problem des Protestantismus (Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft. Geisteswissen-

schaftliche Klasse VI 1). 4^o (15 S.) Halle 1929, Niemeyer. *M* 1.80. — Der Art eines Vortrages entsprechend, führt S. in großen — man möchte sagen — allzu großen Linien zu dem, was der Protestantismus Luthers und der heutige Protestantismus leistete oder zu leisten hat. Der Protestantismus Luthers ist die „deutsche“ (1) Stufe in der Ausprägung des abendländischen Typus der christlichen Religion durch vier Lehren: Rückweisung der dinglichen Heiligkeit; Auffassung der Religion als eines passiven Erleidens und Geschenkes; Rechtfertigung im Glauben und neuer innerer Kirchenbegriff. Der durch Calvinismus, Spiritualismus und Humanismus weiterentwickelte Protestantismus steht heute vor dem Kulturproblem sowohl des Staates wie der Wirtschaft, gegenüber der aus dem Calvinismus erwachsenen politisch-wirtschaftlich-materiellen angelsächsischen Ideologie. „Gerade in dieser rationellen Welt wird der Protestantismus kraft seiner spiritualen Art nicht nur die Krisis, sondern auch die Seele sein.“ — Man sollte doch auch in Vorträgen endlich die falsche Darstellung der katholischen Sakraments- und Gnadenlehre fallen lassen. Ein auch nur kurzes Studium der katholischen Lehre, z. B. in dem neuen Lehrbuch von H. Lange, *De Gratia* (Freiburg 1929), würde dem Verfasser zeigen, daß das persönliche Element keineswegs durch die katholische Gnadenlehre ausgeschaltet ist. Ja, die Verantwortung wird eher gesteigert durch den Gedanken, das durch die Gnade erhaltene übernatürliche Leben treu bewahren und durch Mitarbeit ausgestalten zu müssen. Im übrigen dürfte sich ein großer Teil des deutschen Volkes dagegen verwahren, den Protestantismus immer noch als die deutsche Religion hingestellt zu sehen. Die kulturellen und wissenschaftlichen Aufgaben unseres Volkes sind so groß, daß nur gemeinsame Arbeit sie heute leisten kann. W.

385. Wobbermin, Georg, Richtlinien evangelischer Theologie zur Überwindung der gegenwärtigen Krisis (Studien zur systematischen Theologie, hrg. von A. Titius u. G. Wobbermin, Heft 3), gr. 8^o (145 S.) Göttingen 1929, Vandenhoeck & Ruprecht. *M* 7.50. — Der Verfasser ist mit K. Barth der hervorragendste Kämpfer gegen den protestantischen Psychologismus und Historizismus, d. h. jene Richtungen der protestantischen Theologie, welche den Glauben auf das Erlebnis oder die Geschichte stützen wollen. Der Weg dieses Kampfes ist bei Barth und Wobbermin völlig verschieden. Während B. das subjektive Element dadurch ausschalten wollte, daß er die Seele als Hohlraum darstellt, den Gott allein füllen kann, verteidigt W. in der vorliegenden Schrift von neuem seinen religionspsychologischen Zirkel: Einzige Glaubensautorität ist die Heilige Schrift. Da diese aber nicht nur historische Quelle, sondern auch Glaubenszeugnis ist, kann sie nur in der Glaubenserfahrung recht erkannt werden, die zwar der Schrift nicht gleichzustellen ist, aber doch deren notwendige Erkenntnisquelle darstellt. Der Zirkel liegt daher darin, daß die religiöse Erfahrung sich auf die Schrift gründet und anderseits die Schrift nicht ohne die Glaubenserfahrung erkannt werden kann. W. wendet diesen Grundsatz in der vorliegenden Schrift nach prinzipiellen Auseinandersetzungen auf die christlichen Fundamentalwahrheiten an. In oft recht temperamentvollen Ausführungen wird so über Kirche, Offenbarung, Glaube und Schrift gegen B. polemisiert. Sonderbar mutet an mehreren Stellen der Kampf gegen B. an, wenn W. ihm vorwirft, der katholischen Lehre sich zu nähern. Der Verf. kann ruhig überzeugt sein, daß B.s Lehre nicht die katholische ist. Und wenn es der Fall wäre? Ist das denn einfach ohne weitere Gründe ein Beweis der Unrichtigkeit? — Über den religionspsychologischen Zirkel sei an dieser Stelle nur kurz gesagt, daß keine einzige Stelle der Heiligen Schrift, die doch nach W.

alleinige Glaubensquelle sein soll, davon spricht, daß die objektiv offenbare Wahrheit (*fides quae creditur*) nur in einer besonderen Glaubenserfahrung erfaßt werden kann. Die Gnade des Vaters ist zur heilsamen Erkenntnis notwendig; nicht aber eine besonders gelagerte Glaubenserkenntnis. Daß der religionspsychologische Zirkel dem Subjektivismus auch weiter Tür und Tor öffnet, liegt in seiner Natur. Damit ist ihm die Erreichung des Zweckes, zu einer objektiven Wissenschaft zu kommen, notwendig versagt. Gegenüber der reinen Erlebnis- und Erlebnistheorie stellt er jedoch einen Fortschritt zu einer objektiven Theologie dar.

386. Barth, K. und Barth, H., *Zur Lehre vom Heiligen Geist* (Beiheft 1 von „Zwischen den Zeiten“). 8^o (105 S.) München 1930, Chr. Kaiser-Verlag. *M* 2.60. — Das Buch enthält zwei Vorträge, die auf der Theologischen Woche in Elberfeld Oktober 1929 gehalten wurden. Der 1. Vortrag, von H. Barth, mehr philosophiegeschichtlicher Natur, behandelt in großen Strichen „Die Geistfrage im deutschen Idealismus“. Er zeigt an einigen Beispielen, wie Herder („Geist der Sprache“, „Allgemeingeist Europas“ usw.), Schiller, Goethe, die Romantiker, Fichte, Schelling, Hegel („Philosophie des Geistes“), Schleiermacher, Biedermann, vom Geist geredet haben. Nach mehrfacher Betonung der Gottheit des Geistes schließt der Verf. mit einer Aufforderung an die Philosophen: „Zurück zu Kant!“ (S. 38.) Aber von dort ist das Heil nicht zu erwarten. — Im 2. Vortrag behandelt K. Barth das Thema: Der heilige Geist und das christliche Leben. Bei K. Barth ist *Beiwort* „heilig“ bei Geist durchweg klein geschrieben; einmal (S. 47) steht es mit großen Anfangsbuchstaben, aber in Anführungszeichen. An einer Stelle (S. 45 A. 19) wehrt sich der Verf. gegen den erwarteten Einwurf des Katholisierens. Aber er will bewußt gegen die katholische Lehre, besonders von der Gnade, von der Mitwirkung mit der Gnade und von der Rechtfertigung auftreten. Er bedauert es, daß die Reformatoren „es unterlassen haben, laut und energisch genug vor dem süßen Gift zu warnen, das gemeint ist, wenn Augustin von ‚Gnade‘ redet“ (S. 61). Man fragt sich nach der Methode des Ganzen. Wo sind die Prinzipien und Beweise für diese Theologie? Wenn viel aus Luther und Calvin angeführt wird, soll das nur geschichtliches Zitat, oder soll es Beweis sein? Wo ist dann die Autorität dieser Lehrer bewiesen? Barth wendet sich nicht nur gegen die katholische Lehre, sondern auch gegen den Lutheraner Köberle (Rechtfertigung und Heiligung 1929, siehe unten Nr. 389), weil derselbe es fertiggebracht hat, „die Heiligung als ‚die Antwort des gerechtfertigten Sünders‘ zu bezeichnen und unter diesem Titel eine neue schöne Beschreibung des christlichen Gehorsams und der Sünde zu geben“ (S. 80 A. 82 a). Deneffe.

387. Fricke, Otto, *Die Christologie des Johann Brenz im Zusammenhang mit der Lehre vom Abendmahl und der Rechtfertigung* (Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus, hrg. von P. Althaus, K. Barth, K. Heim, Heft 1). gr. 8^o (XII u. 271 S.) München 1927, Kaiser. *M* 9.50; geb. *M* 11.— Die klar geschriebene Dissertation führt gut in die Kämpfe und das Streben der ersten reformatorischen Zeit ein. Da Brenz seine Christologie an Hand der Abendmahlslehre und Rechtfertigung ausbaute, hat der Verf. diese mit Recht in seine Darstellung hineingenommen, so daß wir auch über diese Fragen Auskunft erhalten. Die Menschheit Christi ist nach Br. durch die Verbindung mit der Gottheit auch allgegenwärtig, allmächtig usw., wenn das auch in der äußeren Erscheinungsform verdeckt war. In der Rechtfertigungsfrage vertritt Br. nach dem Verf. gegen Melancthon

auch eine innere Erneuerung des Sünders durch Christi Kommen in die Seele. Die Rechtfertigung bleibt freilich auch so eine fremde, da sie durch das Ergreifen Christi zustande kommt. An der Realpräsenz hält Br. fest, da Christi Wort sie verbürge. Das Wort Gottes kann nicht nur leeres Zeichen sein. Es schließt die Dinge, von denen es redet, immer ein. Daher würden die Worte, auch wenn sie nicht über Brot und Wein von Christus gesprochen wären, dennoch Christi Fleisch und Blut in sich schließen. Die Schwierigkeit, wie Christus, der doch im Himmel sei, auch im Sakrament gegenwärtig sein könne, wird durch den Hinweis auf die durch die Verbindung mit der Gottheit erhöhte Menschheit gelöst. Diese erhält durch die Gottverbindung eine gewisse Mittelstellung zwischen der Ortgebundenheit und der Spiritualität.

Weisweiler.

388. Jelke, Robert, Die Grunddogmen des Christentums. Die Versöhnung und der Versöhner. gr. 8^o (VII u. 148 S.) Leipzig 1929, Dörffling & Franke. M 7.—; geb. M 8.50. — Der Verf., welcher der Erlanger Schule entstammt, macht in diesem Werk Ernst mit der Zentralstellung der Erlösungslehre im Christentum. Nach einem einleitenden Kapitel, in dem er seine theologische Methodenlehre feststellt, behandeln die folgenden Abschnitte das Werk der Erlösung, die Person des Versöhners und seine Stellung in der Trinität. Die Trinität selber ist auch in Weiterführung der Ideen Schäders ganz auf der Erlösung aufgebaut. Während das Wesen der ersten Hypostase „in der ewigen Selbstbestimmung zur Selbstbehauptung seiner unbedingten Selbständigkeit“ (141) besteht, liegt das Eigentümliche der zweiten in Gottes „ewiger Selbstbestimmung zum Eingang in die Geschichte“ (ebd.). Der Geist ist endlich die ewige Selbstbestimmung zur Durchsetzung dieser Selbstbestimmung in der Geschichte (142). Jelke verteidigt so die wahre Gottheit wie die wahre Menschheit des Erlösers. Die Jungfrauengeburt findet in ihm einen Verteidiger. Durch die mit den einzelnen Kapiteln verbundenen Übersichten über die Lehre der protestantischen Autoren, besonders der neueren Zeit, erhält das Buch weiteren Wert. Daß wir in vielem vom Verf. abweichen müssen, liegt vor allem in der Methode begründet. Er trennt die Dogmatik in einen subjektiven und objektiven Pol. Der subjektive: Nichts gehört in die Dogmatik, was nicht der Dogmatiker selbst in seinem persönlichen Erleben von der in der Schrift niedergelegten Offenbarung gewonnen hat. Da aber die Wissenschaft und so auch die Dogmatik objektiven Erkenntniswert beansprucht, so will J., daß der Dogmatiker bei seiner persönlichen Erfahrung auch die Erfahrung der Gemeinde zu Rate zieht, die er in den Bekenntnissen, ihrer Geschichte und den Auslegungen anderer Theologen findet. Doch soll dies keinerlei Bindung an fremde Autorität einschließen. Eine rein geschichtliche Betrachtung ohne die wesentliche persönliche Erfahrung würde ja nie an das Göttliche herankommen. — Die Geschichte der protestantischen Theologie könnte dem Verf. zeigen, daß es doch nicht in Gottes Plan gelegen sein kann, der persönlichen Erfahrung diese wesentliche Stelle einzuräumen. Wie hätte der Heilige Geist sie sonst auf so viele verschiedene Wege führen können? Gott hat uns, wie auch J. zugibt, eine wahre Offenbarung gegeben, d. h. er hat in wahren historischen Worten zu uns gesprochen. Historische Worte aber haben einen ganz bestimmten Sinn. Aus ihm also müssen wir, wie aus jedem anderen historischen Wort, auch den Sinn der Offenbarung ergründen können. Dazu hilft uns der Heilige Geist, erleuchtend und führend. Nur so können die Apostel und ihre Nachfolger das Herrenwort erfüllen: Lehret, was ich euch gelehrt habe.

W.

389. Köberle, A., Rechtfertigung und Heiligung. Eine biblische, theologiegeschichtliche und systematische Untersuchung. gr. 8° (XII u. 307 S.) Leipzig 1929, Dörffling & Franke. Geh. M 15.—; geb. M 16.50. — Auf S. 171 stößt der Verf. auf „die eigentliche Zentralfrage der ganzen Untersuchung“: Warum so viel Sünde, Kleinmut und Schwäche, da doch „der Wille Gottes unsere Heiligung ist und der Auferstandene mit seinem Geist und seinen Gaben wohl auf dem Plan ist?“ (171.) Die Antwort ist eher mahrend und aufrüttelnd als wissenschaftlich untersuchend. Vieles, was der Verf., ein überzeugter Lutheraner, sagt, ist richtig und schön und kann auch von einem Katholiken unterschrieben werden. Ernst und eindringlich fordert er auf zur Meidung der Sünde, zum Gebet, zur Askese und zum Dienen. Als „Motive, die zur Heiligung treiben“, werden angegeben: Dankbarkeit gegen Gott, Nachahmung Christi, Gehorsam, Furcht (187). Mit diesem sittlichen Ernst verbindet der Verf. leider den Irrtum von der „Alleinwirksamkeit“ Gottes bei unseren guten Werken und von der Nichtverdienstlichkeit derselben. Oder sollte er etwa nur sagen wollen: „Ohne die Gnade Gottes können wir nicht das Geringste zu unserem Heile anfangen, fortsetzen oder vollenden“? Dann hätte er die katholische Lehre. Wenn er katholische Dogmatiken, etwa von Pohle, Diekamp, Bartmann, Specht-Bauer, eingehend studieren wollte, würden ihm manche „Antinomien“ (178 142) schwinden, die er jetzt festhalten zu müssen glaubt. Er bedauert es, daß „die Kirche der Reformation aus einem übertriebenen Antikatholizismus heraus“ manche wertvolle Werke der Frömmigkeit, z. B. von Augustinus, Bernhard, Thomas von Kempen, „zu Unrecht oft allzusehr verachtet hat“ (204). Er empfiehlt „die Privatbeichte, die unsere Kirche zu Unrecht so vernachlässigt hat“ (261). Die Redewendungen von „papistischer Arroganz“ (225) und von „tollem Heiligungseifer der Möncherei“ (225) sollten vermieden werden. Unverständlich ist, wie der Verf., der sich doch wohl zum Nizänum bekennt, schreiben kann: „Christus aber ist *deus*, nicht *a deo*“ (190). Christus bekennen wir als *Deum de Deo*. Sympathisch berührt das Festhalten des Verf. an der vollen Geschichtlichkeit des Lebens Jesu und die nicht undeutliche Ablehnung Bultmanns (193 f.). Noch im Erscheinungsjahr 1929 erlebte das Buch eine neue Auflage mit Nachtrag. Vgl. ThLitBl 51 (1930) 117—120. Deneffe.

390. Fricke, Otto, Die Sakramente in der protestantischen Kirche. gr. 8° (40 S.) Tübingen 1929, Mohr. M 1.80. — Der Verf. führt zunächst den Unterschied in der Sakramentsauffassung Luthers und der Reformierten auf die Verschiedenheit des Denkens über die *Communio sanctorum*, die Gemeinschaft mit Christus, zurück. Da Luther deren Wirklichkeit sehr betonte, kam es ihm darauf an, Christi wahre Gegenwart zu verteidigen. Die Reformierten legten den Ton mehr auf die Gemeinschaft mit Christus. Dazu genügte das *significat* an Stelle von Luthers *est*, das den Reformierten zu katholisch war. Dasselbe Bild zeigt sich bei der Auseinandersetzung über den Empfang seitens der Unwürdigen, welchen Luther im Streben, die wirkliche Gegenwart zu verteidigen, annahm, während die Reformierten ihn verwerfen mußten. Der zweite Teil der Arbeit enthält die persönliche Stellung F.s zum Sakrament. „Das Sakrament ist der Erkenntnisgrund unseres Heilsstandes“ (20). Es ist der „Grund“, d. h. es ist Wirklichkeit. Sicherheit über das Heil kann nicht aus einer bloßen Erfahrung kommen, die täuschen kann. Nur eine objektive Gegebenheit wie das Sakrament kann sie bieten. Es sagt uns, wenn es an uns geschieht, objektiv, daß wir gerettet sind. Das sagt die Taufe einmal; das Abendmahl immer wieder. Freilich liegt diese objektive Wirksam-

keit des Sakramentes nicht in einer magischen oder realistischen Art, wie beim Katholizismus oder bei Tillich. Das würde heißen, die Natur zum Geist machen. Aber sie ist doch verschieden von reinem Symbolismus, da sie nicht nur Symbol, sondern Wirklichkeit ist, wenn sie auch nur im Glauben besteht und eschatologisch ist. Durch die Taufe z. B. sterben wir ja nicht „naturhaft wirklich“, sondern nur im Glauben und in der Eschatologie. Es ist eine Wirklichkeit der „sakramentalen Sphäre“. So essen wir auch im Abendmahl Christi Leib wirklich in dieser „sakramentalen Sphäre“ des Glaubens. Weisweiler.

391. Lortzing, J., ev. Pastor emer. in Göttingen, Die Augsburgische Konfession vom religiösen und vom nationalen Standpunkt aus beleuchtet. 8^o (62 S.) Paderborn 1930, Schöningh. M —.90. — Die Augsburgische Konfession ist eine aus politischen Gründen recht zweideutige Darstellung des lutherischen Lehrbegriffes (1—16), welche auch das katholische Dogma unrichtig wiedergibt (17—34). Melancthon wollte durch die Abfassung dieses gemilderten Bekenntnisses dargetun, daß Protestantismus und Katholizismus sich nicht inhaltlich unterscheiden, sondern Luther nur die Mißbräuche abschaffen wollte. — Mit der Augsburgischen Konfession befassen sich auch die weiteren, 1930 bei Schöningh erschienenen Schriften L.s: Die Augsburgische Konfession im Lichte des Neuen Testaments und der Geschichte (31 S.; M —.50); Die Augsburgische Konfession: Hat sie uns Modernen noch etwas zu sagen? (32 S.; M —.50.) Dem Ziel der Wiedervereinigung dient: Golgotha, ein Ziel und ein Weg (31 S.; M —.50). W.

392. Dühr, B., Zur Lage der protestantischen Theologie: StimmZeit 119 (1930 II) 227—229. — Die protestantischerseits angegriffene Äußerung Pius' XI. vom 8. Dezember 1929 — „der Protestantismus sinkt von Verfall zu Verfall“ — besteht nach protestantischen Zugeständnissen zurecht. Kösters.

393. Ludwig, Karl, Professor Heiler und die „Apostolische Sukzession“: ChrWelt 44 (1930) 476—479. — Gegen Heilers Aufsatz „Apostolische Sukzession“ (Hochkirche, 12, 2. Heft), der trotz historischer Bedenken in seinen „Sakramentsgemeinden“ mit allen sieben katholischen Sakramenten „selbständig die Eingliederung in die apostolische Sukzession“ erstreben will. — Dagegen hält Heiler (ebd. 479—481) aufrecht, daß die „ökumenisch“ entwickelte Ap. Sukz. „zur vollkommenen und idealen Verfassung der sichtbaren Kirche gehört“. Ks.

394. Müller, E., Die Auferstehung Jesu Christi im Lichte der neueren und neuesten Theologie: AllgEvLuthKZtg 63 (1930) 364—369, 386—388, 410—413, 434—437, 458—462, 482—489, 506—510, 532—534. Auferstehung Jesu ist „die Auferstehung seines Leibes aus dem Grabe“. Die im einzelnen aufgeführten gegnerischen Anschauungen werden kritisch beleuchtet. „Diese Weiterentwicklung der christlichen Religion hat den Boden unter sich verloren.“ Allerdings ist die Auferstehung Christi „nicht ein historisches, vor aller Augen liegendes und von allen Zeitgenossen bezeugtes Ereignis, das alle, welcher Weltanschauung sie auch huldigen, als wirklich geschehen annehmen mußten, sondern zu dessen Annahme Glaube nötig ist“. Ks.

395. Rentsch, Theologie und Weltanschauung: AllgEvLuthKZtg 63 (1930) 174—182, 198—202, 226—230, 246—252, 273—276, 296—303, 323—325, 342—347. Bericht über den Göttinger Ferienkurs (6. bis 20. Juli 1929), an dem auch 3 schwedische und 15 dänische Professoren teilnahmen: ein „Querschnitt deutscher Wissenschaft“ auf den verschiedensten theologischen Gebieten; vgl. bes. Schmidt, „Glaube und Wissenschaft in der katholischen Dogmatik der Gegenwart“, 345 ff.,

wo über den „neuen, dynamischen Glaubensbegriff“ gehandelt wird. „Besonders Karl Adam in Tübingen, aber auch die Quickborn-, die liturgische Bewegung, Wittig und andere gehen darauf los.“ „Das klingt evangelisch.“ Adam betont „den Gnadencharakter alles Glaubens. Er wird in Konflikt mit dem Vatikanum kommen.“ — Da wird doch viel durcheinandergeworfen und mißverstanden. Ks.

5. Dogmatik und Dogmengeschichte.

396. Lercher, L., S. J., *Institutiones Theologiae Dogmaticae*. Vol. IV. 8^o (763 S.) Oeniponte 1930, Rauch. M 13.— Dem Verf. wünschen wir Glück zur Vollendung seines großen Werkes. Die dogmatische Theologie ist um ein gediegenes und klares Lehrbuch reicher. Dieser 4. Band enthält zunächst die Lehre von den eingegossenen Tugenden im allgemeinen und von den drei göttlichen Tugenden im besonderen mit kurzen, aber aufschlußreichen Lehrstücken über die Gaben des Heiligen Geistes und die christliche Vollkommenheit. Dann folgt die Lehre von den Sakramenten und von den letzten Dingen. Am Schluß findet sich ein willkommenes alphabetisches Register zu allen vier Bänden. In strittigen Fragen wahrt sich der Verf. seine Freiheit und legt seine Ansicht mit guter Begründung vor, z. B. in der Frage nach der Wirkungsweise der Sakramente vertritt er mit Billot die „causalitas intentionalis“. Die Ansicht, die zum Wesen des Opfers eine Höhererhebung oder Vervollkommnung der Gabe verlangt, wird als unwahrscheinlich bezeichnet (464). Deneffe.

397. Bittremieux, J., *L'Être Pur et ses Perfections. Une Contemplation métaphysique de Saint Bonaventure: Études Franciscaines* 42 (1930) 5—17. — B. macht auf einen kleinen Abschnitt in den Werken des hl. Bonaventura aufmerksam, der eine kurze, aber meisterhafte Theodizee darstellt. Es ist *Itinerarium mentis in Deum* c. 5, n. 5—8 (Ed. Quar. 5, 309 f.). Der seraphische Lehrer entwickelt hier aus dem Begriff des „*ipsum purissimum esse*“ die Eigenschaften Gottes, ihren Zusammenhang bei scheinbarem Gegensatz und ihre Beziehung zu den Geschöpfen. B. bietet eine gute Erklärung mit wohl abgewogenen Übersetzungen. D.

398. Lavaud, M. B., O. P., *Moïse et Saint Paul ont-ils eu la vision de Dieu dès ici-bas?* RevThom 35 (1930) 75—83. — *La vision de Dieu ici-bas par Moïse et Saint Paul:* RevThom 35 (1930) 252—256. — Der hl. Thomas hält dafür, daß Moses und Paulus in ihrem irdischen Leben vorübergehend die Gottesschau hatten: „*Convenientius dicitur, quod Deum per essentiam vidit*“ (S. th. 2, 2, q. 175, a. 3; ähnlich De ver. q. 13, a. 2). Er stützt sich dabei auf die Autorität des hl. Augustinus. L. meint, daß die Schrifterklärung des letzteren an den einschlägigen Stellen nicht beweiskräftig sei und daß der hl. Thomas, wenn er heute lebte, sich gegenüber der Autorität des hl. Augustinus freier fühlen, dessen Ansicht nicht mehr so einfachhin aufrecht erhalten und die Texte anders auslegen würde (83). — Durch einen Artikel von Marie Comeau in RechScRel 20 (1930) 5—25: *La vie intérieure du chrétien d'après les „Tractatus in Joannem“ de St. Augustin*, wurde L. auf Stellen aufmerksam, in denen der heilige Augustin ganz allgemein die Gottesschau für dieses Leben leugnet, und er meint, daß eben Augustin seine Ansicht über diesen schwierigen Punkt geändert habe (254). Einige mittelalterliche Theologen, z. B. der hl. Bonaventura, bestreiten die Gottesschau bei Moses, nehmen sie aber bei Paulus an. D.

399. Lohn, L., S. J., *Doctrina S. Basilii M. De processionibus divinarum personarum*: Greg 10 (1929) 329—364 461—500. — Die Arbeit enthält eine glückliche Verteidigung der Lehre des hl. Basilii über die Allerheiligste Dreifaltigkeit. Besonders beachtenswert ist der zweite Aufsatz, weil darin eine Stelle aus Adv. Eunomium 3, 1, deren Echtheit viel umstritten ist, in überzeugender Weise als echt dargetan wird. Die Stelle enthält ein Zeugnis für den Ausgang des Heiligen Geistes vom Sohne (*παρ' αὐτοῦ το εἶναι ἕχον*). Bei MG 29, 656 A ist die Stelle in die Fußnote (79) verwiesen. Der Verf. bringt den Nachweis der Echtheit durch Zitate aus Schriftstellern des 12. Jahrhunderts und durch alte Zeugnisse über die Handschriften. Auch durch die reichen Literaturangaben über die Lehre des hl. Basilii sind die Aufsätze wertvoll. Es wäre zu wünschen, daß der Verf. seiner Arbeit auch noch die letzte Vollendung gäbe, indem er sich, was doch unter den heutigen Verhältnissen nicht so schwer sein wird, eine Photographie der betreffenden Seite der ältesten Handschriften kommen läßt und über den Befund berichtet.

400. Rybinski, Joseph, *Der Mal'akh Jahwe*. gr. 8^o (123 S.) Paderborn 1930, Schönigh. M 6.—; geb. M 7.50. — Ein für die Auffassung der alt. Offenbarungsreligion nicht unwichtiges Problem stellt die Frage: Wie verhält sich das als Mal'akh Jahwe bekannte Erscheinungswesen zu Jahwe selbst? Verf. sammelt und sichtet zunächst das einschlägige Stellenmaterial und versucht eine ausreichende Texterklärung auf Grund der Schriften des AT. Ein besonderes Kapitel behandelt die Haltung der neueren rationalistischen Exegese, die durch ihren evolutionstheoretischen Standpunkt bestimmt ist. Im zweiten Teile wird das Problem vom NT her beleuchtet. Zu neuen und, wie uns scheint, abschließenden Resultaten führt dann eine methodisch gründliche Untersuchung der Lehre über den Mal'akh Jahwe bei den Vätern, zumal den voraugustinischen. Das Schlußwort formuliert das Hauptergebnis: „Das Wesentliche an dem Mal'akh Jahwe ist seine Kreatürlichkeit. Er bleibt, für sich genommen, ein geschaffener Engel und darf nie als etwas Göttliches angesehen werden.“ Rembold.

401. Fruhstorfer, Karl, *Die Paradieses-Sünde*. gr. 8^o (IX u. 106 S.) Linz a. D. 1929, Kath. Preßverein. M 2.80. — In gewissem Sinne eine Fortsetzung von des Verf.s „Welschöpfung und Paradies nach der Bibel“ (s. Schol 3 [1928] 292 f.). Auf engem Raum ist ungemain viel zusammengedrängt über die Meinungen, die von alten und neuen, recht-, irr- und ungläubigen Erklärern über die Sünde der Stammeltern und die damit zusammenhängenden Fragen geäußert wurden, so u. a. über das Gebot, die Versuchung, die Schlange, die zwei Bäume, das Verhör, die Strafurteile, die Kleider, die Kerubim. Das Protoevangelium wird verteidigt (43—52), eine babylonische Vorlage der Sündenfallerzählung zurückgewiesen (81—97). Astralmythologische und psychoanalytisch-sexuelle Deutungen werden der verdienten Lächerlichkeit preisgegeben. F. verteidigt selbst recht besonnene Meinungen. Es wäre zu wünschen, daß dieselben sich deutlicher erkennbar aus dem Wirrwarr so vieler angeführten Ansichten abhoben.

402. Oemmelen, H. J., *Zur dogmatischen Auswertung von Rom 5, 12—14* (Ein neuer Versuch). gr. 8^o (IV u. 47 S.) Münster i. W. 1930, Aschendorff. M 1.95. — In ebenso scharfsinnigen wie temperamentvollen Ausführungen sucht Verf. die These zu begründen, Paulus betrachte Rom 5, 12 ff. den Tod nicht als eine Strafe, sondern als eine innere, zwangsläufige Folge der Sünde Adams. Die gleiche Deutung muß dann natürlich auch 1 Mos 2 u. 3 gelten: Gott hat den

Stammeltern nicht den Tod als Strafe angedroht, sondern weil er ihre Sterblichkeit nicht wollte, deshalb verbot er ihnen den Genuß der todbringenden Frucht. — Indes, von allem andern abgesehen: 1 Mos 3, 22 f. verweist Gott den Menschen aus dem Paradiese und entfernt ihn vom Baume des Lebens, damit er nicht ewig lebe. Zur Strafe der Sünde will Gott nunmehr den Tod des Menschen; also hat er ihn auch vorher als Strafe angedroht. Bei der Auseinandersetzung mit dieser naheliegenden Schwierigkeit (43 f.) scheint mir das *posse non mori* des Paradieses und das *non posse mori* der Verklärung nicht unterschieden zu werden. Übrigens haben schon Stade, Albert u. a. zu beweisen versucht, daß in den ersten Kapiteln der Genesis der Tod nicht als Strafe der Sünde erscheine (s. Fruhstorfer in dem eben besprochenen Werk S. 57 f.). Manche Schwierigkeiten, die Oe. in den üblichen katholischen Erklärungen findet, dürften z. B. durch F. Prat, La Théologie de S. Paul, hinweggeräumt sein. L.

403. Dalmau, J., Voluntariedad del pecado original y explicaciones que de ello da Santo Tomás: *EstudEcl* 9 (1930) 188—212. — Ein klarer Nachweis des Fortschrittes, den die theologische Spekulation zumal dank einer verbesserten Methode im goldenen nachtridentinischen Jahrhundert gemacht hat bezüglich der Erkenntnis des Wesens der Erbsünde und der Erklärung ihrer Freiwilligkeit. Wenn nun Billot und mit ihm einige andere das *peccatum naturae* wieder so deuten wollen, daß von der Aufstellung Adams als eines moralisch-juridischen Hauptes der Menschheit abzusehen sei, so bedeute das einen offensichtlichen Rückschritt und sei auch methodologisch verfehlt. Etwaige apologetische Vorteile könnten das nicht aufwiegen. Übrigens schreibe Coulange in seinem berichtigten *Catéchisme pour les adultes* (vgl. dazu Schol 5 [1930] 271): „Le péché originel aboli par le Cardinal Billot“ (203 Anm. 3). Thomas habe in dieser Frage eine Entwicklung durchgemacht, die in der Richtung jenes nachtridentinischen Fortschrittes gehe; das wird an den wichtigsten Texten gezeigt (204—212). L.

404. Müller, Fr. S., S. J., Immunitas a concupiscentia antemurale impeccabilitatis Christi: *Bogoslovska Smotra* 18 (1930) 1—30. — Der warm geschriebene Artikel zeigt mit guten Gründen, daß nicht nur die Freiheit Christi von aktueller böser Begierlichkeit, sondern auch seine Freiheit von habitueller böser Begierlichkeit geoffenbarte Wahrheit ist. Der Verf. sieht die Lehre ausgesprochen in den Worten des Hebräerbriefes: „Tentatum autem per omnia pro similitudine *absque peccato*“ (Hebr 4, 15). Dieses *peccatum*, das von Christus völlig fern bleibt, umfaßt, wie sich aus dem Römerbrief ergibt, auch die habituelle böse Begierlichkeit. Es ist die Sünde, wie sie durch Adam in die Welt kam. Väter und Theologen sind dieser Auffassung günstig. Deneffe.

405. Ernst, J., Neues zur Kontroverse über die Definierbarkeit der Himmelfahrt Mariä: *BonnZThS* 6 (1929) 289—304; 7 (1930) 16—31. — E. stellt mit Befriedigung fest, daß der Aufsatz in Schol 3 (1928) 190 ff.: „Gehört die Himmelfahrt Mariä zum Glaubensschatz?“ zu einem den Ergebnissen seiner Arbeiten günstigen Schlußergebnis kommt. Jedoch unterstreicht er besonders das Negative: noch keine absolute Gewißheit; während jener Aufsatz besonders das Positive betont: gute Wahrscheinlichkeit, vielleicht schon Erreichung der moralischen Sicherheit über die Tatsache der Offenbarung. Sodann behandelt E. im Anschluß an einen Satz jenes Aufsatzes die Frage, ob die leibliche Himmelfahrt Mariä den eigentlichen Festgegenstand des Himmelfahrtfestes bilde, und er meint, daß die These von der leiblichen Auf-

nahme als dem eigentlichen Festgegenstand der geschichtlichen Begründung entbehre. Die geschichtlichen Angaben sind recht dankenswert. Aber wenn auch nicht von Anfang an und nicht bei allen die leibliche Aufnahme der eigentliche Festgegenstand war, so bleibt doch die Frage, was heute oder in den letzten Jahrzehnten oder Jahrhunderten als der eigentliche Festgegenstand gilt. Und da scheint es doch, daß seit langer Zeit die leibliche Aufnahme Mariä (moralisch) allgemein in der Kirche als Festgegenstand genommen wird. Der Berufung auf Athanasius, Ambrosius, Augustinus (291), die Christus als den einzigen Menschen bezeichnen, der bis jetzt zum glückseligen Leben auferstanden sei, kann man nicht nur Epiphanius entgegenstellen, sondern auch Ambrosius selbst, der (In Ps. 1, n. 54; ML 14, 951 A) von den beim Tode Christi Auferstandenen sagt, sie seien wohl eher in das himmlische Jerusalem eingegangen, als in das irdische. Ähnlich, wenn auch weniger entschieden, äußert sich Hieronymus. Vgl. Knabenbauer, In Mt 27, 53; ed. 2. p. 546. — Der zweite Aufsatz enthält die gute Beobachtung, daß die in dem Artikel der Schol aufgezählten Theologen, die sich für die dogmatische Definierbarkeit der leiblichen Himmelfahrt Mariä aussprechen, fast ausnahmslos der Zeit nach dem Vatikanischen Konzil angehören. Es ist aber zu beachten, daß es beim Beweis aus der Übereinstimmung der Theologen nicht so sehr auf die Quelle, als auf die Tatsache der Übereinstimmung ankommt. E. spricht von einer „Frontänderung der Theologen“ (17). Man könnte es auch einen weiteren Vorstoß zur Eroberung der Wahrheit nennen. Richtig ist, daß die Bischöfe, die auf dem Vatikanischen Konzil das bekannte Sammelpostulat einreichten, nur eine Minderheit darstellen. Interessant wäre es, auch die geographische Verteilung der Unterzeichner festzustellen. Einen der Schlußsätze von E.: „Die antizipierte Auferstehung und Verklärung ist sicher die beste, der einzig-hohen Würde der Gottesmutter entsprechende und darum auch wahrscheinlichste Verherrlichung des Leibes Mariä“ (31) machen wir uns gern zu eigen, glauben aber immer noch, weitergehen und nicht nur die Wahrscheinlichkeit, sondern auch die Gewißheit der geschehenen Auferstehung behaupten zu müssen, besonders auf Grund der Festfeier. Ein Mittel, um zu größerer Sicherheit zu gelangen, wäre eine Rundfrage bei den Bischöfen der ganzen Welt, was sie selbst, ihr Klerus und das gläubige Volk als den eigentlichen Gegenstand des Festes Mariä Himmelfahrt betrachten. Eine solche Rundfrage zu veranstalten, dürfte aber nicht Sache eines Privatmannes sein. D.

406. Lebon, J., L'apostolicité de la doctrine de la médiation mariale: *RechThAncMéd* 2 (1930) 129—159. — Der Verf. sucht dogmengeschichtlich festzustellen, wo die ersten Traditionszeugnisse für eine aktive Mitwirkung Mariä beim Erlösungswerk aufbewahrt sind. Er findet sie in der oft betonten Parallele Eva-Maria, wie sie vor allem bei Irenäus, aber auch bei Tertullian und schon bei Justinus ausgeführt wird. Die Schwierigkeit ist, zu entscheiden, wie der Parallelismus gemeint ist. Liegt er nur in dem Ungehorsam Evas und dem Gehorsam Mariä bei der Verkündigung oder ist eine weitere Mitwirkung Mariä beim eigentlichen Werk der Erlösung ausgesprochen? L. meint das letztere und er weist darauf hin, daß die Texte bei Irenäus ständig das Gesamtwerk der Erlösung als durch Christus und Maria gemeinsam bewirkt darstellen: „Pour le total et parfait accomplissement de l'économie salutaire et pour la production de son fruit, il mentionne toujours et comme nécessairement l'intervention de Marie avec l'intervention du Christ“ (141). Am Schlusse stellt L. eine Vermutung darüber auf, in welchem Zusammenhang wohl die

Apostel die Lehre vom gemeinsamen Werk Christi und Mariä vorgetragen haben. Er meint, die Angriffe auf die Jungfräulichkeit Mariä seien der Anlaß gewesen, daß nun die gesamte Lehre vom Parallelismus Maria-Jesus und Eva-Adam vorgelegt worden sei (157). Vorausgesetzt, daß es sich um eine wirkliche Offenbarungslehre handelt, hat diese Vermutung etwas für sich. D.

407. Keuyk, R., Ist Maria die Mittlerin aller Gnaden? Anzeiger für die katholische Geistlichkeit Deutschlands (Frankfurt a. M.) 47 (1928) Nr. 10 u. Sondernummer (Nov.); 48 (1929) Nr. 1 2 4 5 6 9. — Die Artikel zeigen ein gewisses Ringen um Klarheit über die Lehre von der allgemeinen Gnadenvermittlung Mariens. Der Titel ist im Anschluß an das gleichnamige Buch von Ude (vgl. Schol 4 [1929] 302) gewählt. Mit Recht betont der Verf. den Unterschied zwischen der Gnade des Beistandes und der heiligmachenden Gnade; letztere ist nicht direkter Gegenstand der Fürbitte. Mit gutem Recht lehnt er ferner eine physische Kausalität Mariens bei der Gnadenvermittlung ab. Eine besondere Untersuchung widmet er der Frage, wie sich die Fürbitte der übrigen Heiligen zur Fürbitte Mariens verhält, insbesondere, ob die Heiligen sich mit ihrer Fürbitte zuerst an Maria wenden müssen. Und er stellt fest (Nr. 9, S. 8): „Die Lehre von der Zuflucht der Heiligen zur Fürbitte Mariens ist für die fragliche Periode [4., 5. Jahrh.] weder ausdrücklich noch andeutungsweise ausgesprochen.“ — Um hier meine Meinung zu sagen: Wir können uns sogar direkt an Gott wenden: „Sancta Trinitas unus Deus, miserere nobis.“ Wie viel mehr können die Heiligen das. Aber etwas anderes ist die Annahme, daß nach Gottes Wille und Anordnungen diese Bitten nur dann Erhöhung finden, wenn sich Mariens Fürbitte damit verbindet. So ist wohl auch das Wort von Suarez: „Quidquid alii impetrant, aliquo modo per Virginem impetrant“ (De mysteriis 23, 3, 5; t. 19, 336) zu verstehen. Überhaupt ist zu beachten, daß die Lehre von der allgemeinen Mittlerschaft Mariens nicht besagt, wir müßten alle Gnaden durch Maria erflehen. Über Lucius kann man vergleichen K. Künstle, Ikonographie II (1926) 7 ff. D.

408. Merkelbach, B. H., O. P., Mediatio B. Virginis in doctrina Hugonis a S. Charo: Angelicum 7 (1930) 39—56. — Hugo von St. Cher, in den Dominikanerorden eingetreten 1226, Kardinal 1244, gestorben 1263, schrieb unter anderem einen Sentenzenkommentar (ungedruckt) und Postillen (Erklärungen) zur ganzen Heiligen Schrift. Aus den Postillen hat M. Stellen für die Mittlerschaft Mariä zusammengesucht. Sie fanden sich in den Erklärungen zu Luk 1, Eccli 24 und zu den Psalmen. Die Mittlerschaft Mariä im allgemeinen ist klar bezeugt. Auch die allgemeine Gnadenvermittlung durch Übernahme der göttlichen Mutterschaft. Die allgemeine Gnadenvermittlung durch Mitwirkung beim eigentlichen Erlösungswerk und durch ständige Fürbitte ist angedeutet oder ausgesprochen durch Stellen wie: „Haec enim est Esther, quae liberavit populum morti addictum. Unde in die passionis stetit iuxta crucem ex parte aquilonis, quasi inter peccatores et Filium suum“ (49). „Ipsa est navis huius maris, per quas (!) omnes perveniunt ad portum salutis“ (50). „Maxima est autem caritatis amplitudine, quia omnes amplectitur“ (53). „Effudi flumina gratiarum in terram Ecclesiae... Per istum aqueductum... fluunt aquae gratiarum in civitatem Ecclesiae“ (52). „Ipsa plenarie agnoscit veritatem et nos agnoscere facit“ (52). D.

409. Wilmers, W., S. J., Lehrbuch der Religion. Bd. 4: Von der Gnade und den Gnadenmitteln. 8. Aufl. Neu herausgegeben von August Deneffe S. J. gr. 8° (XX u. 948 S.) Münster i. W. 1930,

Aschendorff. *M* 16.—; geb. *M* 19.— Daß W.s Lehrbuch nun vollständig in 8. Auflage erscheinen konnte, zeugt für seine Gediegenheit. Der neue Herausgeber des 4. Bandes hat das Buch im wesentlichen unverändert gelassen. Außer einem neuen Abschnitt über die Meßopfertheorien ist vor allem das neue Kirchenrecht eingearbeitet worden. Wie bisher wird das Werk für die Kenntnis der inneren Schönheit des Christentums durch klare Darstellung der dogmatischen Lehre viele Anregung bieten.

Weisweiler.

410. Bichlmair, G., *Der übernatürliche Mensch: StimmZeit* 119 (1930 II) 169—179. — Eine sehr ansprechende Erklärung des theologischen Begriffes „übernatürlich“ sowie des Wesens und der Eigenart des übernatürlichen Menschen, namentlich auch, insofern er in seiner Seele die heiligste Dreifaltigkeit darstellt und nachahmt. — Aber ein Satz bedarf doch wohl der Richtigstellung: Da die Kirche nicht definiert hat, was die heiligmachende Gnade ihrem innersten Wesen nach ist, „bleibt die Frage offen, ob unter der ‚göttlichen Beschaffenheit‘ eine eigene geschaffene, der Seele anhaftende Qualität gemeint ist, oder ob Gott durch unmittelbare Immanenz in der Seele den neuen Lebensgrund in ihr begründet“ (176). Es ist doch nicht alles, was die Kirche nicht definitiv entschieden hat, eine offene Frage! In unserem Falle ist, abgesehen von etwaigen Schrift- und Väterbeweisen, die Lage so: 1. Seit wenigstens 1250 haben alle Theologen (von etlichen Aufklärern können wir absehen) gegen den Lombarden einmütig die „geschaffene“ Gnade gelehrt. 2. Das Viennense setzt sie unter dem ganz eindeutigen Ausdruck „*gratia informans*“ voraus (Denzinger 483). 3. Das Tridentium (sess. 6 cap. 7) unterscheidet klar die Gerechtigkeit, Gnade und Liebe, die der Heilige Geist eingießt, von diesem selber. 4. Die nachtridentinischen Theologen wie die heutigen halten deshalb diese Lehre für zum mindesten theologisch gewiß; z. B. Suarez: „*certa et vel de fide vel ita proxima, ut contraria sit erronea*“; ähnliche Qualifikationen s. in meinem *Tractatus de Gratia* n. 372. 5. Die Kirche läßt im *Catechismus Romanus* und in anderen Katechismen diese Lehre dem Volke vortragen.

Lange.

411. Rudloff, Leo v., O. S. B., *Des hl. Thomas Lehre von der Formalursache der Einwohnung Gottes in der Seele der Gerechten: DivThom (Fr) 8* (1930) 175—191. — Von den verschiedenen, sich an Thomas anschließenden Erklärungen der Einwohnung Gottes dürfte die der Salmantizenser der Wahrheit am nächsten kommen. Nach der *Summa theol.* wohnt Gott in der gerechten Seele „*sicut cognitum in cognoscente et amatum in amante*“; nach dem Sentenzenkommentar (In 1 d. 14, q. 2, a. 2; dem Sinne nach) „*prout res in sua similitudine*“. Beides läßt sich durch die Unterscheidung eines ontologischen und logischen Elementes vereinbaren: Die Einigung der Seele mit Gott ist die eines Geistes mit einem anderen Geiste. Die Seele wird durch die Gnade zur geistigen Höhe Gottes erhoben; sie verwirklicht in sich, soweit möglich, die Idee Gottes, wie sie von Natur in sich die Idee des eigenen Wesens verwirklicht. Ferner wird sie zur subsistierenden Gottesidee als zu einem *radicaliter* und *habitualiter* erkannten und geliebten Objekt erhoben, wie sie von Natur auf ihr eigenes Wesen als Objekt hingeeordnet ist.

L.

412. Janot, E., *Le pain de vie. A propos des interprétations du chapitre VI de l'Évangile de St. Jean. Greg 11* (1930) 161—170. — Auf Grund des einheitlichen innerlichen Gedankenfortschrittes kommt der Verf. in der guten Studie zur Überzeugung, daß es sich schon von Vers 26 ab um die Eucharistie handelt. Christus geht, um den Zuhörern zu zeigen, daß sie an ihn, die wahre Nahrung, glauben müssen,

nach der allgemeinen Themastellung in drei Schritten voran: Sorget für die himmlische Speise. Ich will sie euch geben. Die Zuhörer: Wie sollen wir dir glauben? Unsere Väter haben einst Moses geglaubt, weil er ihnen Himmelsbrot gab. Jesus: Ich bin das Himmelsbrot. Die Zuhörer: Wie kann das sein, da du doch Josephs Sohn bist? Jesus: Das Brot, welches ich euch gebe, ist mein Fleisch. Die Zuhörer: Wie können wir dein Fleisch essen? Jesus: Ihr müßt es essen, wenn ihr das ewige Leben erhalten wollt.

Weisweiler.

413. Vellico, A., De transsubstantiatione iuxta Joannem Duns Scotum: Antonianum 5 (1930) 301—332. — Eine Entgegnung auf die Schrift von Vincentius M. Cachia O. P.: De natura transsubstantiationis iuxta S. Thomam et Scotum, Romae 1929 (vgl. Schol 5 [1930] 312). Scotus hat nicht geleugnet, daß die Einsetzungsworte tatsächlich die Transsubstantiationslehre enthalten. Er glaubt nur, daß sie sich nicht aus dem Sinn der Worte rationell folgern lassen könne. Sie steht ihm jedoch fest aus der Erklärung der Kirche, der authentischen Auslegerin der Heiligen Schrift. Auch hat Scotus eine wahre *conversio* gelehrt und nicht eine bloße *annihilatio* der Substanzen. Sie besteht formell darin, daß die neu hinzutretende Substanz der vollständig weggehenden alten Substanz folgt. Die *conversio* ist freilich keine *productio* Christi, sondern eine *adductio*. Christus erhält ein *novum esse hic*. Infolgedessen verliert die Brotsubstanz — nicht innerlich notwendig, aber nach Gottes Willen — ihr *esse hic* und so ihr ganzes *esse*. Diese Adduktionstheorie wird genau an Hand der Quellen vorgelegt. Den Schluß des Artikels bildet der Beweis, daß Scotus mit den Lehren des Trienter Konzils völlig übereinstimme. So bildet die Arbeit eine notwendige Ergänzung und Richtigstellung der Darlegungen Cachias. Aber auch jetzt noch möchten wir anregen, die Lehre des *doctor subtilis* an Hand seines Gesamtschrifttums einmal ausführlich darzustellen.

W.

414. Botte, B., O. S. B., L'ange du Sacrifice (Cours et conférences des Semaines liturgiques VII 209—221). — Gegen Hoppe, Dom Cagin und P. de la Taille zeigt B., daß der Engel nach den liturgischen Quellen weder Christus noch der Heilige Geist ist. Das *Supplices* ist vielmehr eine Aufopferungsbitte durch den Dienst der Engel. Es liegt die Idee der allgemeinen Gebetsvermittlung durch die Engel zugrunde, welche hier mit dem Bild des himmlischen Altares verbunden ist. Das beweist der älteste erhaltene Text in De Sacramentis IV 6 (ML 16, 464), der den Kanontext wohl wesentlich enthält und nicht nur ein Kommentar dazu ist. In ihm steht die Engelbitte in Parallele mit den Opfern des Alten Bundes: „... suscipias in sublimi altari tuo per manus angelorum tuorum, sicut suscipere dignatus es munera pueri tui iusti Abel“. Deutlich ist also hier die Aufopferungsbitte ausgesprochen. Dasselbe zeigt auch ein Vergleich mit anderen Liturgien und eine große Anzahl von anderen Belegstellen, in denen der Kanontext wörtlich erklärt wird. Die späteren traditionellen Erklärungen zeigt die folgende Arbeit (s. Nr. 415).

W.

415. Botte, B., O. S. B., L'ange du Sacrifice et l'épiclèse de la messe romaine au moyen âge. RechThAncMéd 1 (1929) 285—308. — Bis zum 9. Jahrhundert finden sich nur die wörtlichen Erklärungen des „angelus“ und *Supplices*-Gebetes. Paschasius deutete wohl zuerst den himmlischen Altar als Christus, um die Einheit des eucharistischen und irdischen Leibes Christi dartun zu können. Im 12. Jahrhundert wurde auch der Engel im Anschluß an das Wort vom „magni consilii angelus“ für Christus angesehen. So von Ivo von Chartres u. a. Dafür, daß das *Supplices*-Gebet als Epiklese gedeutet wurde, fehlen

die Zeugnisse. Die frühen Theologen, welche von einer Epiklese sprechen, führen nur andere Gebete an. W.

416. Brodie Brosnan, J., *What is sacrificial immolation?* 80 (171 S.) London 1929, Sands. Sh 3/6. — In stark konstruktiven Ausführungen sucht der Verf. gegen Lepin u. a. nachzuweisen, daß *immolatio* nicht nur im bildlichen übertragenen Sinn beim Meßopfer zu verstehen ist. Sie ist das reale äußerliche Zeichen der inneren Hingabe. Eine *destructio* kann sie nicht sein, denn „the priest as priest is an intermediary of love and mercy, not a minister of justice“ (39). Ein himmlisches Opfer ist nicht vorhanden. W.

417. Bartmann, B., Die Sakramentalität der Buße: ThGl 22 (1930) 178—192. — Das Konzil von Trient hat keine Lehre von der Geschichte der Buße geben wollen. Diese hat die katholische Bußforschung in den letzten Jahrzehnten vorzulegen gesucht. Die erste Periode der Buße schließt nach B. um 200: „Das Bußsakrament bestand in ihr, wengleich es nicht oft gespendet wurde“ (184). Die Behandlung der Gefallenen geschah in mehr individueller Art, von Fall zu Fall. Zeigt aber nicht schon z. B. *Pastor Hermae* ein ganz anderes Bild? B. läßt die öffentliche Buße als ordentliche kirchliche Einrichtung vielleicht zwischen den beiden Bußschriften Tertullians *De paen.* und *De pud.* entstanden sein. Auch hier möchte ich u. a. auf *Pastor Hermae* hinweisen. Für die nachaugustinische Zeit bis zum 4. Laterankonzil entscheidet sich der Verf. noch nicht über die neue Kontroverse Poschmann-Adam. W.

418. Frutsaert, Ed., *La réconciliation ecclésiastique vers l'an 200*: NouvRevTh 57 (1930) 379—390. — Unter der Voraussetzung, daß Tertullian einen Bußrigorismus betreffs der Trias bezeuge, sucht der Verf. eine neue Erklärung als „Hypothese“ vorzulegen. Alle Sünder erhielten auf Grund der Exomologese die kirchliche Gnadenvermittlung „in actu primo“; nicht immer jedoch auch „in actu secundo“, d. h. durch die Absolution. Die Kirche nahm also alle zur Buße an; aber sie bestimmte für einige Sünden eine „ewige“ Buße ohne kirchliche Absolution. Wir glauben mit P. Galtier (*De paen.* 151 ff.) nicht, daß Tertullian einen Rigorismus der Kirche für die Trias bezeugt. Spekulativ liegt natürlich in der aufgestellten Hypothese keine Schwierigkeit, wenn auch der Ausdruck „in actu primo“ kaum glücklich gewählt sein dürfte und die an sich einfache Sache kaum verständlicher macht. W.

419. Poschmann, B., Das christliche Altertum und die kirchliche Privatbuße: ZKathTh 54 (1930) 214—252. — P. setzt sich in der vorliegenden Arbeit mit einigen Kritiken seines Werkes: Die abendländische Kirchenbuße im Ausgang des christlichen Altertums (vgl. Schol 5 [1930] 109 ff.), besonders mit K. Adam (ThQschr. 110 [1929] 1—66; vgl. Schol. 5 [1930] 314 f.) auseinander. Den Beweis, welchen A. für das Bestehen der kirchlichen Privatbuße vor Augustin führt, lehnt P. mit Recht ab (vgl. auch unsere Bespr.). Damit soll jedoch keineswegs von uns gesagt sein, daß die kirchliche Privatbuße nicht bestanden habe. Nur glauben wir, daß die Beweisführung A.s nicht ausreicht. Der Weg, den Galtier in seinem Werk *De paenitentia* gegangen ist, erscheint bedeutend beweiskräftiger. Mit Recht wendet sich P. auch gegen die neue Definition der öffentlichen Buße, welche A. vorlegt. A. fordert für die öffentliche Buße jetzt eine „betonte Öffentlichkeit“ und nicht nur die Einverleibung in die Bußklasse. Wir glauben, daß zu einer solchen Verengung des Begriffes der öffentlichen Buße die genügenden historischen Unterlagen fehlen, da *paenitentes* einfachhin jene genannt werden, welche der Bußklasse offiziell einverleibt sind.

Die von P. gegen eine allzu enge Auffassung der Trias vorgelegten Beweisstellen zeigen erneut, daß der Begriff der drei Kapitalstünden weiter gefaßt werden muß. Dann liegt aber wohl kein Grund mehr vor, mit P. bei Pacian den Begriff eng zu fassen. Auf der anderen Seite jedoch wird man sich hüten müssen, ihn nun allzu weit zu nehmen, so daß einfachhin alle *peccata mortifera* darunterfallen. Dagegen spricht z. B. Augustin klar und deutlich. — Für die nachaugustinische Zeit setzt sich P. vor allem mit den von A. gegen seine Deutung der Krankenbuße vorgelegten Gründen auseinander. Hier hat unseres Erachtens P. die Gründe A.s nicht zu entkräften vermocht. Can. 8 von Barcelona und can. 9 von Gerona sprechen doch eine allzu deutliche Sprache: Man machte einen Unterschied in den rechtlichen Wirkungen der wegen schwerster Verfehlungen auferlegten und der freiwillig übernommenen Krankenbuße. Nur die erstere hat die rechtlichen Wirkungen der öffentlichen Buße. Die andere kann ihr nicht beigezählt werden. Sie gehört also zur Art der „geheimen Buße“, d. h. der Buße ohne Versetzung in die Büsserklasse. Das von P. angeführte Beispiel des Bischofs Avitus von Vienne (233) dürfte hinreichend erklärt sein in der Annahme, daß mit der freiwillig übernommenen öffentlichen Buße auch die *vita religiosa* verknüpft war. Damit ist aber nicht gesagt, daß jede Krankenbuße eine öffentlich rechtliche sein mußte. Es ist für die damalige Zeit recht verständlich, wenn man durch die öffentliche Buße mit ihren größeren Bußverpflichtungen sich auf dem Sterbebett eine größere Sicherheit der vollen Sündenvergebung versprach und daher um die öffentliche Buße bat bzw., wie in Afrika, wenigstens das Gelübde der *vita religiosa* machte (vgl. unsere Bespr. von Poschmann). Wohl nur gegen eine zu große Nachgiebigkeit solchen Bitten gegenüber wendet sich Avitus. Jedenfalls erscheint diese Erklärung im Hinblick auf Barcelona und Gerona doch wahrscheinlicher. Aus einer verschiedenen rechtlichen Wirkung der Krankenbuße dürfte sich auch am leichtesten das 2. Kap. des 12. Konzils von Toledo erklären lassen: Man soll die Krankenbuße nicht unterschiedslos geben, weil die Geheilten sich später sonst darauf berufen könnten, sie ohne ihren Willen oder im Zustand der Bewußtlosigkeit erhalten zu haben, und so ihren Verpflichtungen sich zu entziehen suchten. P. meint daraus folgern zu können: „Eine andere Art der Buße, die jene äußeren Verpflichtungen nicht zur Folge hatte, gab es hiernach offenkundig nicht. Sonst hätten ja die Genesenen sich darauf berufen können, daß sie sich mit der einfachen Buße ohne jene ‚Gelübde‘ begnügten; ebenso hätten auch die Priester entsprechend instruiert werden müssen“ (234). Wir glauben mit P., daß der Erlaß gegen den Erklärungsversuch spricht, diese Bußverpflichtungen für Spanien auf ein besonderes Gelübde zurückzuführen. Sonst hätte die Schwierigkeit, von der das Konzil spricht, bei solchen, die bewußtlos waren und daher ein Gelübde nicht ablegen konnten, nicht statthaben können. Wohl aber ist die Weigerung, die öffentlich rechtlichen Bußleistungen nach einer Krankenbuße zu übernehmen, sehr verständlich, wenn diese eben verschiedene rechtliche Wirkungen haben konnte und die öffentliche Buße nur auf Bitten der Angehörigen dem Bewußtlosen auferlegt war. Das erscheint mir auch hier besser im Sinn von Barcelona und Gerona zu liegen. — Für die umstrittene Bußlehre des Caesarius hält P. es jetzt „nicht für unmöglich“, daß das *secretius agere* ein halböffentliches Verfahren darstellt, „wenn ich auch keinen Grund habe, von meiner ersten Vermutung abzugehen“ (239). Mit Recht sagt er gegen A., daß der bloße Hinweis auf ein therapeutisches hierarchisches Verfahren noch kein Beweis der kirchlichen Buße, d. h. der sakramentalen Sündenvergebung, sei. Im

übrigen wird sich ein sicheres Urteil über Caesarius erst bilden lassen, wenn die Authentizität der Schriften festgelegt sein wird. Wir freuen uns, feststellen zu können, daß P. mit der Möglichkeit, die *benedictio paenitentiae* bei der Religiosenweihe als sakramentale Handlung anzusehen, rechnet, wenn er sich „auch heute nicht dafür entscheiden möchte“ (247). — Abschließend wird noch die Vereinbarkeit der Aufstellungen mit dem Trienter Konzil gezeigt. Wenn die Kontroverse auf der Höhe, wie sie hier von P. geführt wird, weitergeht, werden wir sicher zu guten Ergebnissen gelangen. Über P.s neuestes Werk: „Die abendländische Buße im frühen Mittelalter“ werden wir demnächst ausführlich berichten.

420. Finsterwalder, Paul Willem, Die Canones Theodori Cantuarensis und ihre Überlieferungsformen (Untersuchungen zu den Bußbüchern des 7., 8. u. 9. Jahrhunderts I). 8^o (VIII u. 334 S.) Weimar 1929, Böhlau. M 24.— Eine erstklassige Untersuchung der überaus schwierigen Überlieferungsverhältnisse des Bußbuches Theodors. Zum erstenmal werden hier die Hss genau beschrieben und eingeteilt. Als gesichertes Resultat ergibt sich etwa folgendes: Theodor hat nur mündliche Unterweisungen erteilt, welche, von verschiedenen Händen niedergeschrieben, bald — vor allem auf dem Kontinent — zu großer Unsicherheit über die Echtheit führten, besonders da Eoda mit Billigung Theodors schon von Beginn an mit dessen Aussprüchen auch Satzungen aus dem *libellus Scottorum* verbunden hatte. Der *discipulus Umbrensius* versuchte auf dem Festland zu Beginn des 8. Jahrhunderts die Überlieferung zu ordnen. Er verband mit dieser Arbeit als 2. Buch eine schon bestehende, mehr verwaltungsgesetzliche Sammlung. Gegenüber diesen gesicherten Ergebnissen erscheint die Zuteilung des *discipulus Umbrensius* an die Schar Willibrords und der Überarbeitung der W-Klasse an den Kreis des hl. Bonifaz doch schwach belegt. Sehr wahrscheinlich jedoch macht F. die Rückführung des *liber Scottorum* auf den von Zettinger in Vat. Cod. lat. Palat. 486 gefundenen „Urcummean“. Den Schluß der Arbeit bildet eine nach den neuesten Editionsgesetzen vorbildlich veranstaltete Ausgabe der verschiedenen Überlieferungszweige des Poenentials. Hoffentlich ermöglicht die Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft auch die Herausgabe des 2. Teiles dieses Werkes, der den Einfluß auf die anderen Bußbücher untersuchen soll.

421. Hugueny, P., O. P., L'amour de bienveillance dans l'attrition: RevThom 35 (1930) 128—143. — In Fortführung der Kontroverse, die sich an das Werk von P. Périnelle, L'attrition d'après le concile de Trente et d'après S. Thomas (vgl. Schol 4 [1929] 311) angeschlossen hat, bringt der Verf. seine Gedanken zum Trienter Konzil wie zur Reuelehre des hl. Thomas. Die 6. Sitzung hat nach ihm unbestreitbar den Anfang der wohlwollenden Liebe zur Reue gefordert. Der einzige Beweis, der angeführt wird, liegt im Worte „diligere incipiunt“. Leider aber setzt auch H. sich nicht mit dem Werke von Premm, Das tridentinische „diligere incipiunt“ (vgl. Schol 2 [1927] 311) auseinander, der historisch nachweist, daß hier nur ein *amor concupiscentiae* gefordert wird. Vollständig stimmen wir jedoch mit H. überein, wenn er von der 14. Sitzung sagt, daß die Väter die Streitfrage nicht entscheiden wollten. Damit ist historisch festgestellt, daß vom kirchlichen Lehramt aus keine der beiden Meinungen „bevorzugt“ ist. Die Lösung der Frage ist also allein darin zu suchen, ob die *attritio* mit dem *amor concupiscentiae* eine wahre, gute Reue ist. Wer mehr verlangt, muß aus den kirchlichen Quellen das beweisen. H. glaubt, daß die ganze Frage nicht von praktischer Bedeutung sei,

da eine wirkliche *attritio* über alles (*souveraine*) immer die wohlwollende Liebe einschlieÙe. Das sucht er an Hand der Prinzipien des hl. Thomas im 2. Teil der Arbeit zu belegen. Der hl. Thomas habe *attritio* und *contritio* nur durch die *gratia sanctificans* und die Intensität des Reueschmerzes unterschieden. Daraus sucht der Verf. in eigenen langen Ausführungen — er überschreibt das Kapitel jedoch: „La contrition et l'attrition d'après S. Thomas“! — herzuleiten, daß es unmöglich sei, eine wahre Reue ohne wohlwollende Liebe zu haben: „Comment peut-il espérer son pardon, sans commencer d'aimer d'amour de bienveillance le Père à la bonté duquel il se confie?“ Es ist klar, daß das kein Beweis, sondern gerade die umstrittene These ist. W.

422. Périnelle, J., La doctrine de S. Thomas sur le sacrement de l'ordre: RevScPhTh 19 (1930) 236—250. — Der erste Teil der Arbeit enthält nach Art eines Thesenzettels kurz sentenzenhaft die Lehre des hl. Thomas über Einsetzung, Zweck, Umfang, Materie und Form usw. der Priesterweihe. Belegstellen aus Thomas sind beigefügt. Daran schließen sich Bemerkungen, besonders über die Materie der Weihe. Ein Vergleich des *Decretum pro Armenis* mit *De articulis fidei et sacramentis ecclesiae* zeigt erneut die bekannte Abhängigkeit des Dekretes von Thomas in der Frage der Materie der Weihe. Mit Recht behauptet der Verf., daß das Trienter Konzil über die unter den Theologen strittigen Fragen, wie die der Materie, nichts erklärt habe. Er weist sodann für die Thomasauffassung auf die Stelle im Pontificale Romanum hin, welche die Ordinanden mahnen läÙt, die Instrumente zu berühren, „in quibus character imprimitur“. P. meint, es sei nicht recht verständlich, wenn man, nachdem Thomas und das Dekret der Kirche die Freiheit einer Änderung der Materie lassen, auf der absoluten Beständigkeit bei der Weihematerie so bestehe, besonders da die Zeichen ja alle gleicherweise dasselbe bezeichneten. Man mag sich zu dieser Freiheit der Kirche stellen, wie man will. Auf jeden Fall müÙte doch historisch bewiesen werden, daß die Kirche sicher von dieser Freiheit Gebrauch gemacht habe. Das ist jedoch aus dem *Decretum pro Armenis* nicht zu erweisen — jedenfalls nicht für die Thomasmeinung, daß nur die Übertragung der Instrumente ohne Handauflegung die Weihematerie darstellt. Es war das zwar zur Zeit des Konzils, wie van Rossum nachgewiesen hat, die ein wenig überwiegende Meinung der Theologen. Aber es läÙt sich nicht annehmen, daß in dem doch mehr praktisch gehaltenen Teil des Dekretes über die Sakramente diese Streitfrage theoretisch entschieden wurde. Das folgt auch schon daraus, daß die Theologen, welche die Thomassentenz vertreten, immer mehr abnehmen und heute fast fehlen. Eine ähnliche Bemerkung verdient auch die Frage P.s: Erscheint es nicht in der großen Gesamtsynthese des hl. Thomas gewagt, die niederen Weihen als nicht sakramental zu bezeichnen? Hier handelt es sich ebenfalls um eine rein historische Frage. Da steht fest, daß Christus nicht Subdiakonat und niedere Weihen eingesetzt hat. Sie sind kirchlicher Einsetzung. Damit steht die größere Wahrscheinlichkeit auf seiten der Nichtsakramentalität, solange nicht stichhaltige historische Beweise für das Gegenteil vorliegen. W.

423. Lang, Hugo, O. S. B., Die Lehre des hl. Thomas von Aquin von der Gewißheit des übernatürlichen Glaubens, historisch untersucht und systematisch dargestellt. gr. 8^o (VIII u. 204 S.) Augsburg 1929, Filser. M 9.—; geb. M 10.— Die ersten Kapitel handeln über die Gewißheit der natürlichen Glaubenserkenntnis und der Glaubensmotive, an die sich dann die eigentliche Abhandlung über die übernatürliche Glaubensgewißheit anschließt. Die Arbeit stellt, zunächst historisch be-

trachtet, eine fleißige Zusammenstellung der Thomastexte unter den verschiedenen vom Verf. nach systematischen Gesichtspunkten gewählten Rücksichten dar. Dadurch, daß L. die historische Seite mit der systematischen so eng verbinden wollte, ist es vielleicht gekommen, daß die einzelnen Texte so wenig in den Gesamtrahmen, aus dem sie genommen sind, hineingestellt wurden. Wir möchten daher anregen, daß der Verf. diese Erstlingsarbeit zunächst nach der rein historischen Seite, unabhängig von systematischen Erwägungen, ausbaue, indem er eine eingehendere Textanalyse und zugleich die eventuelle Entwicklung in den verschiedenen Thomasschriften, etwa nach dem Vorbild der Arbeit von J. Guibert, *Les Doublets de Saint Thomas d'Aquin* (Paris 1926), uns vorlegt. Nur so werden wir zu entscheidenden sicheren und objektiven Ergebnissen in dieser so schwierigen Frage kommen können. Dann ist auch erst die Grundlage zu weiteren systematischen Erwägungen geboten. Auf die persönliche systematische Lehre des Verf. werden wir in Kürze in größerem Zusammenhang eingehen.

424. Neveut, J., *De la nécessité de la foi: EphThLov 7* (1930) 29—45. — Offensichtlich bloß auf Theiner gestützt, sucht N. gegen Harents Artikel „Infidèles“ im *DictThCath*, der die von der Görres-Gesellschaft veröffentlichten Akten gründlichst erforscht hat, zu beweisen, daß das Tridentinum sess. 6 cap. 7, Abschnitt 1 und cap. 8 unter dem heilsnotwendigen Glauben nicht den Akt, sondern nur den eingegossenen Habitus verstehe. Auch Augustin und Thomas sollen keine unbedingte Notwendigkeit ausdrücklichen Glaubens für die Rechtfertigung Erwachsener lehren. Sogar den von Thomas S. th. 1, 2, q. 113, a. 4 erfordernten „*motus fidei*“ soll man zu Trient von der eingegossenen Tugend verstanden haben (35). Hat man denn dort den Sinn des Wortes „*motus*“ so schlecht gekannt und den zweiten Einwand dieses Artikels nebst seiner Lösung unbeachtet gelassen, wo ausdrücklich vom „Akt“ des Glaubens die Rede ist und zugleich die natürliche Gotteserkenntnis als zur Rechtfertigung ungenügend erklärt wird? Bedauerlich ist, daß diese Art theologischer Forschung vom *DivThom* (Pi), wo man sie schon längst gewohnt war, nun auch auf die *EphThLov* übergegriffen hat.

425. van Roey, Card. J. E., *De virtute charitatis quaestiones selectae*. gr. 8^o (368 S.) Mecheln 1929, Dessain. *Fl* 3.— Nach einer einleitenden *quaestio* über die Erhabenheit der Liebe behandelt dieses von großer theologischer Gelehrsamkeit zeugende Werk des belgischen Kirchenfürsten sehr gründlich zwei Fragen, die für eine einheitliche Auffassung des übernatürlichen Lebens von größter Bedeutung sind: Die Liebe als „Form der Tugenden“ (12—117) und als Wurzel des Verdienstes (118—270). Der Vorrang der Liebe darf nicht bloß als ein Ehrentitel, sondern muß als eine wirkliche Herrschaft im ganzen übernatürlichen Leben betrachtet werden. Zwar gehen jene zu weit, die die Liebe als innerlich konstituierendes Element in die Akte aller Tugenden eingehen lassen; so würde die Verschiedenheit der Tugenden aufgehoben. Aber es bleibt doch wahr, daß allein die Liebe durch ihren beherrschenden und ordnenden Einfluß den Akten der übrigen Tugenden die einheitliche Richtung auf das übernatürliche Ziel hin verleiht und sie so erst im vollen Sinn gut (*perfecte bonos*) macht. Ausführlich wird gezeigt, wie diese Lehre des hl. Thomas in der Heiligen Schrift begründet ist und sich mit Recht auf die Autorität Augustins berufen kann. Bemerkenswert ist hier besonders der Nachweis, daß jene abschwächende Deutung, derzufolge *charitas* bei Augustinus jede beliebige „Liebe zum Guten“ wäre, der Gesamtheit der Texte keines-

wegs gerecht wird. Die dritte *quaestio* behandelt dann in ähnlicher Weise die Liebe als Wurzel des Verdienstes. Große Theologen, wie Suarez und Vazquez, glaubten wegen der Lehre des Trienter Konzils (sess. 6, cap. 16) von dieser bis dahin herrschenden Auffassung abgehen zu müssen. Demgegenüber wird gezeigt, daß eine Entscheidung dieser Frage vom Konzil nicht beabsichtigt war. Im letzten Schema des Dekretes war noch der *charitatis affectus* als Bedingung des Verdienstes gefordert worden; nur wegen des Widerspruches einiger weniger Väter wurde anstatt dessen der unbestimmtere Ausdruck *opera, quae in Deo sunt facta* eingesetzt; man wollte eben nicht theologische Meinungsverschiedenheiten entscheiden, sondern nur die katholische Lehre gegenüber den Neuerern festlegen. Wenn aber ein Einfluß der Liebe zur Verdienstlichkeit der guten Werke notwendig ist, fragt sich, welcher Art dieser Einfluß sein muß. Ein aktueller Einfluß kann nicht gefordert werden, ja nicht einmal ein virtueller im strengen Sinne, wie er vorliegt, wenn ein gutes Werk so aus dem Einfluß eines vorhergehenden Liebesaktes hervorgeht, daß es ohne diesen Akt der Liebe nicht geschähe. Es genügt vielmehr ein virtueller Einfluß im weiteren Sinn, eine „Ordnung“ (*ordinatio*) des Lebens durch die Intention der Liebe. Diese Ordnung ist aber, vielleicht von einigen wenigen Ausnahmefällen abgesehen, bei allen guten Werken des Gerechtfertigten vorhanden, wenn jemand nur seine christlichen Pflichten erfüllt; schließt doch jedes andächtige Vaterunser einen Akt der Liebe ein. Ein Gebot der guten Meinung, das über das Gebot der Gottesliebe hinausginge, gibt es also nicht. Diese Auffassung zeigt in der Tat am besten, wie der Mensch auf menschliche Weise seinem übernatürlichen Ziel zustreben soll; einerseits genügt nicht eine Hinordnung nur durch physische Habitus, sondern es ist eine bewußte Hinordnung durch Akte der Liebe notwendig; andererseits wird auch dem schwachen Menschen nicht eine Last auferlegt, die er nicht tragen kann. — Die beiden letzten, kürzeren *quaestiones* behandeln das Formalobjekt der Nächstenliebe, das in der göttlichen Güte allein gesehen wird, und den „*ordo charitatis*“.

De Vries.

6. Moral und Kirchenrecht. Aszetik und Mystik.

426. De Blic, J., Barthélemy de Medina et les origines du probabilisme: EphTheoLov 7 (1930) 46—83, 264—291. — 427. Ternus, Joseph, S. J., Zur Vorgeschichte der Moralsysteme von Vitoria bis Medina. Neue Beiträge aus gedruckten und ungedruckten Quellen (Forschungen zur christl. Lit.- u. Dogmengeschichte, hrg. von Ehrhard u. Kirsch, 16. Bd., 3. Heft). gr. 8^o (116 S.) Paderborn 1930, Schöningh. M 750. — Die von Gardeil, Mandonné, Richard, Gorce, Menéndez-Reigada angestellten Untersuchungen über die Frage, ob das „probabile“ bei ihrem Ordensbruder Medina dasselbe bedeute wie bei seinen Vorgängern einerseits und bei den späteren Probabilisten, etwa der Gesellschaft Jesu, andererseits, wurden für De Blic und Ternus Anlaß, die wichtigsten Texte der Vorläufer Medinas über *dubium, probabile, opinio* zusammenzustellen und mit den einschlägigen Lehren Medinas und einiger späterer Autoren zu vergleichen. T., der sich auf die Arbeiten von Albert Schmitt, Astráin, Pinard, De Blic (Dict. apol. „Probabilisme“) stützt, führt in richtiger Einschätzung der soziologischen Zusammenhänge und der Traditionseinstellung Medinas die Haupttexte der Inhaber des „I. Katheders“ von Salamanca in dem Zeitraum 1526—1580 vor; er benutzt erstmalig in ausgiebiger Weise

den ungedruckten Kommentar des Domingo Soto zur I, II und stellt weitere ähnliche Veröffentlichungen in Aussicht. De B. (vgl. auch Schol 4 [1929] 313 ff.; 5 [1930] 319 Nr. 189) zieht u. a. bereits die Sotomayor-Handschrift heran, auf die T. hinweist, sowie die ebenso lehrreiche Handschrift eines Anonymus von 1580. — Schon jetzt dürfte dank diesen fleißigen Arbeiten, aber auch im Lichte der sich gegenseitig selbst ergänzenden Ausführungen der oben genannten Dominikanerautoren feststehen, daß der Probabilismus Medinas in seinen wesentlichen, entscheidenden Punkten nur eine schärfere Fassung und Ergänzung der Lehre der ihm vorausgehenden Dominikanermoralisten darstellt und selbst wieder in der Hauptsache sich deckt mit der Auffassung der maßgebenden Autoren des späteren Jesuitenprobabilismus. Die Erforschung sowohl der wahren Lehre des Aristoteles über *λογισμικόν, δόξα, ἔνδοξον*, als auch der zahlreichen, folgeschweren Entstellungen jener Aristotelesausdrücke durch Übersetzungen und Kommentare (bis auf unsere Tage) dürfte für das Verständnis u. a. der *contingens*-Lehre des Aquinaten und der späteren Scholastiker unentbehrlich sein.

428. Noldin, H.—Schmitt, A., S. J., *Summa Theologiae Moralis*. Vol. II *De praeceptis Dei et ecclesiae*, edit. 20. 8^o (IV u. 746 S.) Innsbruck 1930, Fel. Rauch. M 8.— Soweit ich feststellen konnte, handelt es sich um einen einfachen Neudruck; Abänderungen von irgendwelcher Bedeutung habe ich keine gefunden. Über das Werk selbst, seine Brauchbarkeit und Vorzüge erübrigen sich weitere Erörterungen, da die immer wiederkehrenden Neuauflagen und die große Beliebtheit des von allen — gewisse Ausnahmen bleiben absichtlich unberücksichtigt — anerkannten Moralwerkes hierüber genügend Zeugnis geben. — Die Ausführungen n. 556* „*De ultimis voluntatibus in causis piis*“ werden eine kleine Ergänzung finden müssen durch das inzwischen erschienene Decretum der *Commissio Pontificia* vom 17. Februar 1930, nach dem im Canon 1513 § 2 das Wort „*moneantur*“ einen präzeptiven und nicht einen bloß exhortativen Sinn hat. Schmitt kann aber für sich in Anspruch nehmen, daß sich auch seine bisherigen Ausführungen im wesentlichen mit dem Inhalt des jüngsten Dekretes decken.

Hürth.

429. Mennessier, J., O. P., *L'idée de „sacré“ et le culte d'après s. Thomas*: *RevScPhTh* 19 (1930) 63—82. — Eine beachtenswerte Studie, die keineswegs bloß terminologischer Natur ist, sondern auch sachlich neue Klarheit und Einsicht vermittelt; sie ist sehr geeignet, gewisse unklare Strömungen, deren Quellen und Ausmündungen im Gebiete modernistischer Gedankenwelt liegen, zu erkennen und richtigzustellen. Welche Bedeutung der Begriff des „Heiligen“ heute hat, sieht der Verf. u. a. in dem Wort des Erzbischofs Söderblom von Upsala „*Une religion réelle peut exister sans une conception définie de la divinité, mais il n'y a pas de religion réelle sans une distinction entre le sacré et le profane*“ (63). Grundlage seiner Untersuchung ist dem Verf. die klare, objektive Tatsache, daß Gott und Mensch, der Schöpfer und das Geschöpf, sich einander gegenüberstehen; das ist nach ihm auch der Boden, auf dem die Untersuchung des hl. Thomas sich bewegt. Die Frage ist: Welche innere Verfassung, welches äußere Tun und Lassen des Menschen werden durch diese Tatsache gefordert und haben in ihr ihre Quelle und Begründung? Negativ umgrenzt der Verf. den Zweck seiner Arbeit mit den Worten: „*Il ne s'agit donc point ici d'éclairer le fait religieux par l'analyse de l'évolution de pratiques primitives, ou par la recherche de ces profondeurs subconscientes dont l'émergence en la conscience claire serait symbolisée en termes de*

divinité et de transcendance. Nous regardons l'homme face à Dieu. Sachant ce qu'est Dieu pour l'homme et ce qu'est l'homme devant Dieu, nous marquons quelle doit être l'attitude de celui-ci. Ainsi procède S. Thomas" (64). Diese Worte verdienen deshalb besondere Beachtung, weil sie der Überschätzung religionsgeschichtlicher und religionsvergleichender Betrachtung entgegentreten, die meint, um „wissenschaftlich“ genannt werden zu können, müsse man bei Lösung von Einwänden aus der vergleichenden Religionsgeschichte die so einfache Tatsache des objektiven Verhältnisses von Gott und Mensch, oder auch die Offenbarungstatsache außer acht lassen, um dafür an erster Stelle Irrwegen oder geistvollen Kombinationen der Religionshistoriker nachzugehen. — Die Arbeit des Verf. umfaßt die Abschnitte: I. Sentiment religieux et idée de „sacré“ (64 ff.); II. Le culte extérieur de religion et l'idée de sacré (69 ff.); III. Les réalisations culturelles du Sacré (74 ff.). Den äußeren Kulthandlungen wird eine besondere Aufmerksamkeit gewidmet; an Begriffen werden neben dem des „Heiligen“ insbesondere noch erörtert die „de sacrifice, de sainteté culturelle, de consécration“. Im allgemeinen wird von dem übernatürlichen Kult abgesehen; die Untersuchung bewegt sich vielmehr im ganzen auf dem Gebiete der natürlichen Gottesverehrung. Das Resultat ist: Das Wesentliche ist und bleibt die innere Gesinnung der absoluten Unterordnung unter die Unendlichkeit Gottes und dieses Gottes Lob und Preis. Die äußeren Riten sind aber hier auf Erden notwendige Ergänzung; sie sind Ausdruck dessen, was den Menschen Gott gegenüber innerlich bewegt und andererseits wieder ein Weg zu Gott. „Bien des symbolismes“, sagt der Verf. zum Schluß des Artikels, „peuvent être exprimés par ces différents rites, mais premièrement et avant tout la spécialité de l'honneur que requiert l'Excellence unique de Dieu. De là vient la place qui est y faite au „sacré“. Par là s'éveille en l'âme le mystérieux sentiment qui nous fait nous retirer en notre petitesse devant l'Eminence divine, et nous confier à lui dans le total abandon de la créature: „Reverentia et obsequium“ (82). H.

430. Gierens, M., Kann die Zugehörigkeit zu waffenstudentischen Korporationen sittlich erlaubt sein? *PastBon* 41 (1930) 15—24. — Die Zugehörigkeit (Eintritt, Verbleiben) zu derartigen Korporationen wird mit Berufung auf die äußeren Argumente, die aus der Stellungnahme der kirchlichen Autorität, und auf die inneren, der Natur der in Frage stehenden Handlungen, entnommenen Beweise als durchaus unerlaubt dargetan; das gleiche gilt von der Mitwirkung der Eltern zu einem solchen Schritt ihrer Söhne. Ob unter Umständen ein zeitweiliges, rein materielles Verbleiben aus schwerwiegenden Gründen toleriert werden könne, wird im Sinne der allgemeinen Grundsätze über ein solches Verbleiben in unerlaubten Verbindungen überhaupt beantwortet. H.

431. Grosam, Jos., Die Sterilisation auf Grund privater Autorität und auf Grund gesetzlicher Ermächtigung: *ThPrQschr* 83 (1930) 57—79 285—306 497—523. — Nach Darlegung der notwendigen Vorbegriffe über Sterilisation im Sinne einer bloßen Entkeimung (nicht *Kastration*) und über Entkeimungsmethoden (60 f.) folgt ein kurzer historischer Überblick (63 ff.). Dann tritt der Verf. in die Erörterung des eigentlichen Themas ein, in die Frage nach der moraltheologischen Beurteilung dieser Maßnahme. Bezüglich der privaten Entkeimung (69—79) wird der Grundsatz vertreten: „Nur die rein zum Zwecke der Heilung vorgenommene Sterilisation ist erlaubt, jede andere ist unerlaubt“ (69). Damit ist jede andere (soziale, eugenische) Indikation für die private Entkeimung abgelehnt. — Sehr ausführlich wird die

zweite Frage nach der Erlaubtheit der gesetzlichen, d. h. auf die staatliche Autorität hin erfolgenden Sterilisation erörtert (285—306 497—523). Die Ergebnisse sind im wesentlichen diese: Nicht zu beanstanden sind: 1. Gesetze über Sterilisation, die die private, wenn sie zum Zwecke der Heilung notwendig oder dringend anzuraten ist, erlauben, jede andere aber verbieten; 2. vielleicht noch Gesetze, die Kranke anhalten, die Sterilisation vollziehen zu lassen, wenn aus ihr mit moralischer Gewißheit Heilung der Krankheit zu erhoffen ist, kein anderes Heilmittel zur Verfügung steht und zugleich das öffentliche Wohl die Anwendung dieses Heilmittels fordert. Abzulehnen vom sittlichen Standpunkte sind alle anderen Sterilisationsgesetze, die aus sozialen, eugenischen, prophylaktischen usw. Indikationen die Sterilisation erlauben oder vorschreiben. Wo eine Berechtigung des Staates zur Fernhaltung von Nachkommenschaft wirklich vorliegt, ist die (Zwangs-)Asylierung das entsprechende Mittel. — Die Ausführungen des Verf. verdienen volle Billigung, wenn man auch in untergeordneten Einzelheiten etwas anderer Meinung sein kann; es ist zu wünschen, daß die gründliche Arbeit eine weitere Verwirrung des sittlichen Urteils in einzelnen katholischen Kreisen verhütet und die bereits angerichtete wieder aufhebt. H.

432. Cappello, Felix, S. J., Tractatus canonico-moralis de Sacramentis. Vol. II. Pars I. De poenitentia. Accedit Appendix de iure orientalium. Edit. 2. 8^o (XII u. 922 S.) Taurinorum Augustae 1929, Marietti. L 33.— Die vorliegende zweite Auflage unterscheidet sich nur unwesentlich von der früheren. In dem Abschnitt *de confessione religiosarum* ist (n. 445 447—448) die Entscheidung der Comm. Pontif. vom 28. Dezember 1927 über Can. 522, betreffend den *Confessarius occasionalis*, eingearbeitet, die einerseits den feminis religiosis das Recht zuspricht, bei jedem für Frauen approbierten Confessarius zu beichten, auch wenn dieser „herbeigerufen“ (advocatus) wurde; anderseits aber die Gültigkeit der Beichte abhängig erklärt von der *circumstantia loci debiti*. In n. 450 betont dann der Verf., daß die *electio loci* geschehen solle, aber auch könne ad normam canonis 910 § 1, und er fügt bei „in aliquo casu particulari et extraordinario locus potest legitime designari hic et nunc ab ipso confessario aut Superiorissa“; eine Bemerkung, die einmal in der Praxis von großer Bedeutung sein kann, wenn auch der Beichtvater hierin große Zurückhaltung und Vorsicht walten lassen muß. — In n. 626 ist die Behandlung des can. 2367 § 2 neu eingeschoben. Am Ende ist ein längerer Abschnitt beigelegt „De Ecclesiae orientalis disciplina“ (S. 881—907); er behandelt die hauptsächlichsten Fragen über das Bußsakrament (de iurisdictione et approbatione confessarii, de forma absolutionis, de lingua, de subiecto, de circumstantiis confessionis, de reservatione) und über die Ablässe (de indulgentiis et iubilaeo). — Das Buch hat den Vorteil einer großen Stofffülle, dabei aber zugleich einer klaren, übersichtlichen und gefälligen Darstellung sowie einer eindeutig bestimmten (mitunter vielleicht etwas zu bestimmten) Stellungnahme des Verf. bei Meinungsverschiedenheiten; es verdient nachdrückliche Empfehlung. H.

433. Frey, J. B., Signification des termes *μόναρχος* et *univira*: RechScRel 20 (1930) 48—60. — Auf heidnischen, jüdischen, christlichen Grabinschriften der ersten Jahrhunderte findet sich bezüglich verstorbener Ehefrauen wiederholt der Ausdruck *μόναρχος* (*univira*). Der Verf. kommt auf Grund seiner Untersuchungen zu dem Ergebnis, daß bei den heidnischen und jüdischen Inschriften der Sinn sei: die Verstorbene habe sich in ihrem Leben niemals scheiden lassen,

sondern sei bis zu ihrem Tode bei ihrem ersten Gatten verblieben. Bei den christlichen Inschriften hingegen besagen die Worte: die Verstorbene sei nie eine zweite Ehe eingegangen; es werde also sowohl ein *divortium perfectum* (ante conversionem ad religionem christianam) als auch eine zweite Ehe nach dem Tode des ersten Gatten ausgeschlossen. Die heidnischen (und jüdischen) Inschriften sind dem Verf. ein Beweis dafür, daß auch in Zeiten, in denen die Scheidung etwas Alltägliches war, selbst bei den Heiden noch Verständnis und Wertschätzung für die sittliche Höhe und Überlegenheit bestand, die in der unwandelbaren ehelichen Treue liegt. Er bezeichnet darum auch seinen Artikel als „*coup d'œil sur la famille Romaine aux premiers siècles de notre ère*“. — Die Arbeit ist sehr lesenswert. H.

434. Alonso, Sabino, O. P., *Indisolubilidad del Matrimonio: CiencTom 41 (1930 I) 343—374.* — Nach einem einleitenden Abschnitt (343—352) über das Wesen, die Zwecke, die Haupteigenschaften der Ehe, insbesondere ihre Unauflöslichkeit und deren Gründe, folgt ein weitausgehender historischer Überblick über die Unauflöslichkeit bzw. Auflöslichkeit der Ehe (353—363): im Paradies, bei den Heiden, bei den Juden, im Evangelium (kurze Exegese der bekannten Texte). Daran schließt sich die Erörterung über die Indissolubilitas des *matrimonium ratum* (et consummatum), über deren innere Begründung (363—369) sowie über die Unauflöslichkeit des *matrimonium legitimum*, in Anwendung des *Privilegium Paulinum* (369—371); einige kurze Bemerkungen über die *separatio imperfecta* (a mensa et toro) sind beigefügt. Abschließend werden einige Einwände gegen die Unauflöslichkeit der Ehe behandelt, die aus der Praxis der kirchlichen Stellen bei Behandlung von Ehescheidungsfragen gemacht worden sind. — Der Artikel gibt einen guten Überblick und wird sicher dazu beitragen, die heute wieder brennend gewordene Frage zu klären. H.

435. Teetaert, A., O. Cap., *Un Compendium de théologie pastorale du XIII^e—XIV^e siècle: RevHistEccl 26 (1930) 66—102.* — Der Artikel bespricht die im 13. oder 14. Jahrh. erschienene *Summa de administratione Sacramentorum*, einen Abriß der Pastoraltheologie, dessen wesentlichen Inhalt die für die Pfarrpraxis notwendigen Kenntnisse und Winke über die Spendung der Sakramente bilden. Die Schrift wird vom Verf. „*Dialogus de septem Sacramentis*“ genannt, weil sie in Dialogform geschrieben ist. Der Artikel zerfällt in die zwei Teile: I. la critique externe (68—81), mit den Unterteilen: les manuscrits, les éditions imprimées, les historiens, und II. la critique interne (81—92). In diesem letzteren Teil wird insbesondere die starke Anlehnung des Verf. der *Summa* an Thomas von Aquin und an Petrus de Tarantasia dargetan. T. kommt zu dem Ergebnis, daß der Dialog verfaßt sein muß zwischen 1298 und 1323; daß er deshalb nicht verfaßt sein kann von Guyard de Laon, der bereits 1247 starb; als wahrscheinlichen Verfasser bezeichnet er den Dominikaner Wilhelm von Paris, über dessen Leben und Werke er deshalb einen kurzen Überblick beifügt (92—102). H.

436. Eichmann, Ed., *Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici. 2 Bände. 3. verbess. u. verm. Aufl. gr. 8^o (X u. 337; XII u. 598 S.) Paderborn 1930, Schöningh. Br. M 20.—; geb. M 24.—* Auf dieses gute, praktische Lehrbuch habe ich schon in dieser Zeitschrift 1 (1926) 632 aufmerksam gemacht. Die Brauchbarkeit des Buches geht schon daraus hervor, daß innerhalb von drei Jahren wieder eine Neuauflage notwendig wurde. Diese vielfach verbesserte und erheblich erweiterte 3. Auflage wurde vom Verleger mit einem besseren Gewande ausgestattet und in zwei handliche Bände zerlegt.

Mehr noch als bisher macht der Verf. auf die „Vernunft im Recht“ aufmerksam und berücksichtigt das deutsche Staatskirchenrecht.

Brust.

437. Köstler, Rudolf, Wörterbuch zum Codex Juris Canonici. gr. 8^o (379 S.) München 1929, Kösel & Pustet. Lw. M 24.— Ein wirklich wissenschaftliches Wörterbuch zum Codex Iuris Canonici. Sehr gut ist die vorausgeschickte kurze Einführung in die Sprache des kirchlichen Gesetzbuches; sehr nützlich die Aufzählung der Abkürzungen und Textfehler im Gesetzbuch. — Bei der nicht in allem ausgeglichenen Sprechweise des CIC und bei der Unvollständigkeit seines Sachweisers ist das Buch ein Hilfsmittel, das auch dem Fachmann noch große Dienste leisten kann für das volle Verständnis des Kirchengesetzes. Dankbar zu begrüßen ist, daß der Autor bei den Wortübersetzungen, die eine Kontroverse berühren, die wichtigste, vor allem deutsche, Literatur anführt. Praktiker (Theologen und Juristen), ferner die Studenten des Rechtes im deutschen Sprachgebiet haben jetzt das Lexikon, das sie zum ersten Studium des CIC notwendig brauchen. Einige Bedenken, die mir bei der Benützung des Buches gekommen sind, will ich hier aufführen: *Apostata* ist nicht nur ein vom christlichen Glauben offen Abgefallener, sondern auch ein solcher, der im geheimen den christlichen Glauben ablehnt; vgl. can. 646 § 1 n. 1. *Divus* ist mit „göttlich“ wohl nicht sinngemäß übersetzt. Im can. 1058 § 2 ist nicht die Rede von *praeceptum*, sondern von *praescriptum*. Der Begriff des *praeceptum* mit seinen Unterscheidungen (vgl. Vermeersch-Creusen, *Epitome Iuris Canonici* I³ 105—107, III² 406) und sein Verhältnis zu *mandatum* bedarf der Klärung. *Publicum* bedeutet wohl nicht dasselbe in can. 1933 § 1 und in can. 2197 n. 1. Ist *casus occultus* (can. 1045 § 3) wirklich ein geheimes Ehehindernis im Sinne des can. 1037? Br.

438. Mayer, Heinrich Suso, O. S. B., Benediktinisches Ordensrecht in der Beuroner Kongregation. 1. Band, Einleitung. 8^o (198 S.) Hohenzollern 1929, Kunstverlag Beuron. M 5.70. — Der Verf. hat sich die begrüßenswerte Aufgabe gestellt, das Recht der Benediktinerkongregation von Beuron zu schreiben, und zwar so, daß gemeines und partikuläres Ordensrecht miteinander verbunden wird. Das Werk soll zunächst ein Unterrichtsbuch für die Theologie studierenden Mönche der Beuroner Kongregation sein. Dem Außenstehenden ermöglicht und erleichtert es den verständnisvollen Einblick in Wesen, Organisation, Geschichte des Benediktinerordens, speziell der Beuroner Kongregation. — Im vorliegenden ersten Band des Werkes wird zunächst der Ordensstand im allgemeinen, sein Wesen und seine Geschichte dargestellt; die Darstellung der Geschichte beruht größtenteils nicht auf eigener Quellenforschung des Verf. und wird für die vorbenediktinische Zeit meistens mit den Worten Möhlers (Geschichte des Mönchtums in der Zeit seiner Entstehung und ersten Ausbildung) gegeben. Sodann wird in dem Kapitel „Das Ordensrecht“ behandelt: die Geschichte des Ordensrechtes (die kirchliche Ordensgesetzgebung und die wissenschaftliche Behandlung des Ordensrechtes; wertvoll ist hier die Zusammenstellung der Ordensrechtsliteratur); die Fachausdrücke (nicht nur des allgemeinen — vgl. can. 488 —, sondern auch des benediktinischen Ordensrechtes); die Quellen des Ordensrechtes (vgl. can. 489; hier haben wir auch eine Zusammenstellung der Ausgaben und Auslegungen der Benediktinerregel und der Konstitutionen der Beuroner Kongregation); männliche und weibliche Religiösen (vgl. can. 490); Rangordnung (vgl. can. 491). — Das Buch ist von großem Nutzen für jeden Kanonisten (vor allem wegen der recht beachtenswerten Erklärung der Fachaus-

drücke) und für alle, die sich mit benediktinischem Ordenswesen vertraut machen wollen. Leider finden sich im Buche viele Druckfehler.
Br.

439. Cocchi, Guid., *Commentarium in Codicem Iuris Canonici. Ad usum scholarum. Lib II. De personis. Pars I. De clericis. Sectio I. De clericis in genere. Edit. 3. 8^o (VIII u. 265 S.) Taurinorum Augustae 1930, Marietti. L 7.50.* — Zur Behandlung kommen die Canones 87—214; ergänzend einige andere Canones aus späteren Abschnitten des CIC. Einteilung und Ausführung bieten keine wesentlichen Abweichungen von der früheren Auflage. Als Textbuch, das den Vorlesungen zugrunde gelegt wird, hat das Werk C.s seine großen Vorzüge; es gibt klare Begriffsbestimmungen, übersichtliche Einteilungen und einen durchaus befriedigenden Auszug aus den heute am meisten beachteten Kommentaren zum CIC. Tiefere und eingehendere spekulative und wissenschaftliche Untersuchungen liegen außerhalb des Zieles, das der Verf. sich gesetzt hat.
Hürth.

440. Larraona, A., *Commentarium Codicis Can. 521 522: Commentarium pro Religiosis 11 (1930) 20—30 75—78 153—164.* — Die Artikel bieten eine gute Zusammenstellung der einschlägigen Bestimmungen des CIC und der verschiedenen Auffassungen der Autoren über den *Confessarius religiosarum extraordinarius, supplementaris pro casibus particularibus, occasionalis*. Bezüglich des letzteren wird mit Recht bemerkt, daß die Bestimmungen über die *circumstantia loci*, deren Beobachtung ad valorem confessionis erforderlich ist, im Sinne des can. 910 § 1 de confessionibus mulierum zu verstehen ist, daß also eine „vera necessitas“ (can. 910) einen locus secus non destinatus zu einem locus legitimus machen kann, dummodo serventur cautela, quas Ordinarius loci opportunas iudicaverit. Die Entscheidungen der *Commissio Pontificia* vom 24. Nov. 1920 und vom 28. Dez. 1927 (AAS 12 [1920] 575 u. 20 [1928] 61, I) stehen dem nicht entgegen.
H.

441. Vermeersch, A., S. J., *De Testamento ad causas pias et canone 1513 § 2: PerMorCanLit 19 (1930) 49*—63*.* — Der Verf. untersucht die beiden Fragen: 1. Was ist ein *opus pium* oder eine *causa pia*? 2. Welche Verpflichtung besteht, letztwillige Verfügungen ad causam piam auszuführen? Den Begriff der *causa pia* faßt er so weit, daß alles, was nicht sittenwidrig ist und wegen des letzten übernatürlichen Zieles geschieht einbegriffen ist („*causa pia designat... quidquid honestum fine supernaturali imperatur*“). Wo also die Sache aus ihrer objektiven Beschaffenheit nicht unter die *causa pia* fällt, genügt die eben gekennzeichnete *intentio agentis*, um sie dazu zu machen. — Die Verpflichtung, letztwillige Verfügungen ad causas pias auszuführen, bezeichnet der Verf. für alle Fälle ohne Ausnahme (sofern nur der Verfügende nach dem kirchlichen und dem Naturrecht frei über seine Güter verfügen konnte) als eine unter schwerer Sünde aus dem Titel der strengen Gerechtigkeit bindende Verpflichtung; auch für den Fall, wo nach Zivilrecht das ganze Testament oder bloß die *Legata ad causas pias* nichtig sein sollten. Der Verf. versteht deshalb den § 2 des can. 1513 nicht bloß von den letztwilligen Verfügungen in *bonum Ecclesiae*, sondern von allen, die *ad causas pias* sind. Er spricht darum am Schluß den Wunsch aus, die *Commissio Pontificia*, die am 17. Febr. 1930 authentisch erklärt hat, das Wort *monentur* in can. 1513 § 2 sei *praeceptivum* und nicht bloß *exhortativum*, „*dignetur altero responso etiam vana effugia dissipare, quibus nonnulli obligationem ad sola legata Ecclesiae coartare tentant, dum causa omnis legati pii agitur*“. Auch wenn man sachlich dem Verf. beistimmt, wird man betonen, daß

die sachliche und rechtliche Seite nicht die einzige ist, die in der Praxis zu beachten ist. H.

442. Vromant, G., *Ius commune circa dispensationes matrimoniales: Antonianum* 5 (1930) 203—228. — In zwei Abschnitten wird das Ehedispensrecht des CIC behandelt: Dispensvollmacht 1. des Ordinarius loci, 2. des Pfarrers, des Quasi-parochus, des Missionars, des Beichtvaters. In beiden Abschnitten wird besondere Aufmerksamkeit der *facultas dispensandi in mortis periculo*, bzw. *extra mortis periculum in casu urgenti* gewidmet. Der Artikel bietet manche interessante Einzelheit; er unterrichtet gut über bestehende Meinungsverschiedenheiten und macht auf noch ungeklärte Schwierigkeiten aufmerksam. Die einschlägige Fachliteratur sowie die verschiedenen kirchlichen Entscheidungen finden reiche Verwendung. H.

443. Quatember, Matthaeus, S. O. Cist., *De valore actuum domini a Regularibus ob iniustas leges civiles a voto sollemni paupertatis aliquatenus dispensatis positorum independenter a voluntate Superiorum: Angelicum* 7 (1930) 323—347. — Für Belgien wurde 1878 das 1820 gegebene Indultum, Eigentum, non obstante paupertatis voto religioso, zu erwerben, zu behalten, darüber zu verfügen, nicht nur bestätigt, sondern auch erklärt, daß die Religiösen beiderlei Geschlechts, auch wenn sie feierliche Gelübde abgelegt hätten, die genannten Rechtsakte nicht nur valide et licite vornähmen, sondern diese Religiösen „*potuisse ac posse tuta conscientia etiam cum iureiurando asserere: se voluisse ad normam legum civilium verum dominium bonorum a se possessorum acquirere una cum iure de iis disponendi*“ (327). Das Indultum vom 1. Dez. 1820 enthielt die Klausel: *dummodo cum debita a superioribus legitimis dependentia haec faciant*. Der Verf. erörtert nun die Frage: *utrum respectivi actus Regularium, si fuerint positi „independenter a voluntate Superiorum legitimorum, sint invalidi an tantummodo illiciti*“. Gegen Vermeersch, der die Ansicht vertritt „*videtur directe conferri capacitas domini solaque dispositio esse Superioris licentiae obnoxia*“ (329), kommt Quatember zu dem Resultat, daß alle die genannten Akte, wenn sie ohne Erlaubnis der zuständigen Ordensoberen gesetzt werden, ungültig seien, weil das Reskript der Pönitentiarie vom 1. Dez. 1820 bez. aller Akte, die aufgezählt werden, die [oben genannte] Bedingung beifüge „*dummodo cum debita a superioribus legitimis dependentia haec faciant*“ (346—347). H.

444. Rouët de Journal, M. J., S. J., et Dutilleul, J., S. J., *Enchiridion Asceticum*, 8^o (XXXVI u. 666 S.) Freiburg i. Br. 1930, Herder. *M* 13.—; *Lw. M* 15.— Denzingers *Enchiridion*, das für den Theologen heute unentbehrlich ist, hat nochmals Schule gemacht. Rouët de Journal, der schon eine Zusammenstellung der fürs Dogma wichtigen Vätertexte geliefert hat, bietet jetzt, gemeinsam mit einem Ordensbruder, eine solche für die Aszese. Da die Aszese gerade in der letzten Zeit in steigendem Maße wissenschaftliche Behandlung erfährt und so einen soliden Unterbau erhält, da auf der anderen Seite die Zahl der wenig wertvollen Werke stark anwächst, kann man es nur begrüßen, wenn die kräftigste Doktrin der altkirchlichen Schriftsteller in einer den modernen Fragestellungen und wissenschaftlichen Bedürfnissen entsprechenden Form vorgelegt wird. Die Herausgeber haben das in mustergültiger Weise besorgt. Den Text bieten sie nach Migne und, soweit vorhanden, nach der Berliner bzw. Wiener Väterausgabe. Mit Sorgfalt haben sie den Grundgedanken im Titel jeder einzelnen Stelle präzisiert und durch ein systematisches und alphabetisches Register den Wert des Buches noch bedeutend vermehrt. Den ganzen Migne auf aszetische Lehren durchzustudieren vermag niemand, der sich mit ihnen

im allgemeinen beschäftigt. Hier werden sie ihm von einem in der Patristik bewanderten Fachmann vorgelegt, und er kann das historische und philosophische Fundament alter und neuer Anschauungen bloßlegen. So kann er Bekanntes besser begründen, für Strittiges wenigstens in vielen Fällen gute Anhaltspunkte für eine Entscheidung gewinnen. — Der Patrologe mag einige Einzelheiten zur Verbesserung vorschlagen. Von einem allgemeineren Standpunkt aus möchte man höchstens eine Ergänzung wünschen: eine vollständige Zusammenstellung der kirchlichen Lehrentscheidungen in aszetischen Fragen, deren Denzinger nur wenige bietet, und eine kritische Ausgabe aller Mönchsregeln, in denen sich gerade die Entwicklung der Aszese ganz vorzüglich widerspiegelt.
v. Frentz.

445. Schoemann, J. B., S. J., Die Rede von den 15 Graden. Rheinische Gottesfreunde-Mystik (Germanische Studien, Heft 80). gr. 8^o (VII u. 97 S.) Berlin 1930, Emil Ebering. M 4.80. — Was den Theologen an der Schrift wohl am meisten erfreut, ist, daß Sch. wieder einige Verbindungslinien in der noch immer wenig entwirrten aszetischen Literatur des M.-A. gefunden hat. Die „Rede“ hat den gleichen Verfasser wie die „Lilie“; diese geht auf einen Abschnitt der Bonaventura zugeschriebenen „Vitis mystica“, jene auf die lateinische Vorlage des „Hohenliedes“ Brunos von Schonebeck. Vielleicht könnte man die der „Vitis“ entlehnten Stücke noch mehr zur Quellenscheidung dieser kompilierten Schrift und dann wieder zur Bestimmung des Autors der „Rede“ benützen, unter Heranziehung der neueren Merswin-Literatur. — Mit Sorgfalt und Geschick sind die Angaben zusammengetragen, die eine Niederschrift im 13. Jahrhundert höchst wahrscheinlich machen. Wenn der Verf. die Gottesschau vor und nach der Auferstehung des Leibes so scharf als unvollkommenen und vollkommenen Zustand scheidet, scheint auch das darauf hinzuweisen, daß Benedikts XII. Konstitution über das Los der Seligen nach dem Tode vom Jahre 1336 noch nicht erflossen war. — Die Mystik der Schrift ist einfach und affektiv, ebenso fern von modernen Problemen wie von Eckehartschen Spekulationen. Für den Psychologen ist es interessant, daß der Verf. sich über die „Liebe auf den ersten Blick“ Gedanken gemacht hat.
v. Fr.

446. Smith, Margaret, An introduction to the history of Mysticism. 16^o (VI u. 121 S.) London 1930, Society for promoting Christian Knowledge. Geb. Sh 4. — Das Bändchen will eine kurze Einführung in die gesamte Mystik geben: die heidnische (griechisch-lateinische, indische, chinesische), islamitische und christliche. Bei diesem allzu ausgedehnten Gebiet muß sich S. notgedrungen auf einige kurze Angaben beschränken. Etwa 80 mystische Schriftsteller werden angeführt mit besonderer Berücksichtigung der englischen. Das Werk setzt die Wesensgleichheit der christlichen und nichtchristlichen Mystik voraus. Beide werden als ein experimentelles Erfassen der Gottheit gedeutet. — Unrichtig ist, daß Molinos seinen Quietismus „mit dem Leben bezahlt“ hat (107); er wurde 1687 zum Gefängnis verurteilt und starb zehn Jahre später eines natürlichen Todes.
Viller.

1929 1184