

## Aufsätze und Bücher.

### 1. Augustinus und Augustinismus.

132. Aurelius Augustinus. Die Festschrift der Görres-Gesellschaft zum 1500. Todestage des hl. Augustinus. Gesammelt u. hrsg. v. M. Grabmann und J. Mausbach. Lex.-8<sup>o</sup> (439 S.) Köln 1930, Bachem. M 26.—; geb. M 30.— Von den 18 Abhandlungen dieser überaus würdigen Jubiläumsgabe seien bloß einige hervorgehoben, ohne damit die ausgelassenen als minder bedeutend bezeichnen zu wollen. — M. Grabmann, Augustins Lehre von Glauben und Wissen und ihr Einfluß auf das mittelalterliche Denken (87—110). Der zweite Teil zeichnet in großen Zügen und doch wieder mit so vielen, einem Fachmann wie Gr. zur Verfügung stehenden Einzelheiten den unermeßlichen Einfluß Augustins auf die Folgezeit. Eingehendere Behandlung erfährt die Spezialfrage, ob etwas zugleich Gegenstand des Glaubens und des Wissens sein könne. Die negative Antwort sei um 1170 von Ubertus und Simon von Tournai, aber dann erst wieder von Thomas gegeben worden. Die Verschiedenheit der augustinish-franziskanischen und der thomistischen Lösung erscheine geringer, wenn man den verschiedenen Wissensbegriff der beiden Schulen berücksichtige. — H. Jedin, Agostino Moreschini († 1559) und seine Apologie Augustins (137—153) bietet u. a. lehrreiche Ausführungen über die Trienter Augustinerschule, die sich zwar fortwährend an Augustin orientiert, aber ihm doch wesentlich selbständiger gegenübersteht als die jüngere Augustinerschule (Noris usw.). — S. Merkle, Augustin über eine Unterbrechung der Höllestrafen (197—202). Wenn Aug. um 416/17 eine solche Unterbrechung schroff ablehnt, dagegen 421 sie als zulässig hinnimmt, so erklärt der Unterschied sich vielleicht daraus, daß er 414 durch Orosius von der apokryphen Paulus-Apokalypse hörte, auf die die spanischen Priszillianisten sich beriefen, später aber erfuhr, daß der fromme und rechtgläubige Dichter Prudentius jener Lehre zustimme. — K. Romeis O. F. M., Zum Begriff des Übernatürlichen in der Lehre des hl. Augustin (225—241), glaubt, es lasse sich „ohne apologetische Dialektik und dogmatisierende Kunstgriffe“ zeigen, „daß des Heiligen Gnadenlehre nicht schreiende Widersprüche, keine einseitige Betonung der Gnade, keine Schmälerung der Menschennatur, der Willensfreiheit besagt“ (236). — M. Schmaus, Augustinus und die Trinitätslehre Wilhelms von Ware (315—352), gruppiert die Trinitätslehre des bedeutenden Franziskanertheologen um die Punkte: Erkennbarkeit der Trinität; Genesis der göttlichen Personen; deren Konstitution. Wilhelms Platz sei zwischen Heinrich von Gent und seinem großen Schüler Duns Scotus. Einige wichtigere Texte werden nach dem Florentiner Codex veröffentlicht (336—352). — Einen ungemein fesselnden Einblick in Lehrzusammenhänge bietet Fr. Stegmüller in seinem Beitrag: Gratia sanans. Zum Schicksal des Augustinismus in der Salmantizenserschule (395—409). Von Salamanca ist freilich erst ganz zum Schluß der Rede. Nach Gregor von Rimini muß ein Akt, um sittlich gut zu sein, letztlich um Gottes willen geschehen; sich selbst überlassen, handelt der Mensch — und das hätte auch im Urstande gegolten — immer letztlich aus Selbstliebe. So ist für jeden guten Akt ein *auxilium speciale* nötig. Vor dem Fall war es *habituale, dans posse*; jetzt ist es *actuale, movens, efficax*. Die absolute Notwendigkeit der *gratia sanans* zu jedem auch nur moralisch guten Akt sei eine gegen die Pelagianer definierte Glaubenslehre. Bei seiner nominalistischen

Akzeptationslehre verkennt Gregor die innere, seinshafte Erhebung durch die Gnade. Weder die *gratia elevans* noch die *gratia sanans* hat er in ihrer Eigenart erkannt. Von Gregor beeinflusst, sieht Capreolus in Thomas vor allem die augustinishen Elemente; doch unter ähnlicher äußerer Formulierung birgt sich große Verschiedenheit der treibenden Motive. Das *auxilium speciale* ist nach ihm notwendig, weil Gott die Indifferenz des freien Willens beheben muß. Es war daher auch im Urstand aktuell. Adams habituelle *gratia gratum faciens* war *elevans* und zugleich in gewissem Sinne *sanans*. Wir brauchen ein größeres Maß aktueller *motio*, weil die habituelle Gnade uns keine völlige Heilung bringt. — Did. Deza fühlte wohl das Bedürfnis, Capreolus zu verbessern, aber hielt sich noch zu sehr auf dem von ihm vorgezeichneten Wege. Konrad Koellin bahnte in der Thomistenschule den Bruch mit Capreolus an. Cajetan vollzog die entschiedene Abwendung. Indem er den Begriff des *praeternaturale* herausarbeitete und den *vigor rationis* des Urstandes als präternatural bezeichnete, konnte er die *gratia sanans* als *gratuit* annehmen, ohne ihre volle Übernatürlichkeit lehren zu müssen. Jetzt konnte die *natura lapsa* ontisch der *natura pura* gleichgestellt werden. Die *gratia sanans* hat einer natürlichen Gebrechlichkeit abzuhelpen, die erst durch die Sünde den Charakter einer Verwundung bekommen hat. Sie ist also nicht zu jedem moralisch guten Akte notwendig. — Für die Zukunft entscheidend war, daß Franz von Vitoria und ihm folgend die ganze Salmantizenser Schule sich Cajetan anschlossen. Dieser war also von überragender Bedeutung für die Überwindung des Einflusses des spätmittelalterlichen Augustinismus auf die Thomas-Deutung. Die Rezeption des Gregorianismus durch Capreolus wurde abgelöst von der Rezeption des Cajetanismus durch die Schule von Salamanca. — Ich habe diesen Gang der Lehrentwicklung nicht eigens nachgeprüft und kann kein sicheres Urteil darüber abgeben; doch nach den Eindrücken, die ich bisher von den genannten Autoren bekommen hatte, erscheint mir St.s Darstellung recht vertrauenerweckend. Man sieht wieder daraus, welch weiten und keineswegs immer geradlinigen Weg die Theologie zurückgelegt hat, bis sie von der Gnadenlehre Augustins etwa zu der des Tridentinums gelangt war. Lange.

133. Aus der Festschrift Grabmann-Mausbach, Aurelius Augustinus. — A. Dyrhoff, Über Form und Begriffsgehalt der augustinishen Schrift *De ordine* (15—62). Die Dialogform ist trotz des „notarius“ im wesentlichen literarische Einkleidung, die jeder Kenner als solche verstand. Neu ist die Einführung einer Frau, Monica, in einen philosophischen Dialog (irrtümlich wird S. 21 und 61 aus 2, 17, n. 45 geschlossen, sie sei „Italerin“). In sorgfältiger Einzeluntersuchung forscht D. nach den möglichen Quellen A.s. Er findet viel stoische und neupythagoreische Gedanken mit etwas aristotelischem Einschlag, von Neuplatonismus keine sichere Spur. Unmittelbare Hauptquellen dürften Cicero und Varro sein. — J. Geysler, Die erkenntnistheoretischen Anschauungen A.s zu Beginn seiner schriftstellerischen Tätigkeit (63—86). Eine gute Zusammenstellung von A.s Auffassungen über Wissen und Glauben, Wahrheit, Gewißheit, Erkenntnis Gottes und der *rationes aeternae* in den Schriften aus Cassiciacum und dem Buch *De quantitate animae*. Bemerkenswert sind besonders die guten Gründe, mit denen sich G. gegen die Annahme einer unmittelbaren Gottesschau auch in den ersten Werken A.s ausspricht. — B. Jansen S. J., Zur Lehre des hl. A. von dem Erkennen der *Rationes aeternae* (111—136). Die Erleuchtungstheorie A.s will weniger den Ursprung der höheren Erkenntnis psychologisch erklären als ihre objektive Geltung metaphysisch begründen. Der psychologische

Vorgang bleibt immer unklar, wenn auch A. sicher eine unmittelbare Erkenntnis der *rationes aeternae* lehrt. Die göttliche Erleuchtung ist nicht, wie Gilson meint, nur für die Urteile, sondern auch schon für die Begriffsbildung notwendig. — G. Söhngen, Der Aufbau der augustinischen Gedächtnislehre (367—394). Die Arbeit bietet mehr als der Titel ahnen läßt: Einen außerordentlich anregenden Vergleich der feinsinnigen Gedächtnisanalyse A.s (Conf. 10, 6—27) mit den Ergebnissen moderner Phänomenologie: *Memoria* ist etwa mit Bewußtsein (oder Gegenstands-Bewußtsein) wiederzugeben, als Bewußtseinsinhalte unterscheidet A. *res* (Gegenstände) und *affectiones animi* (seelische Zustände, Akte). Die *res* werden unterschieden in Sinnesbilder und *rationes* (ideale Gegenstände, die durch sich selbst gegenwärtig sind). Bei den *affectiones* werden die im lebendigen Aktvollzug selbst gegenwärtigen Akte und die nur ihrem Bedeutungsgehalt nach gegebenen vergangenen Zustände unterschieden. Auch Gott ist im „Gedächtnis“ wie, bleibt eine offene Frage. de Vries.

134. Aus der Festschrift Grabmann-Mausbach, Aurelius Augustinus. — Rintelen, Fritz-Joachim von, *Deus bonum omni boni*. Augustinus und modernes Wertdenken (203—224). Gründliche Kenntnis der Wertphilosophie der Gegenwart und zugleich eine tiefgehende Augustinusforschung befähigen R., den Ertragreichtum der wie für unsere Zeit geschaffenen Wertlehre des hl. Augustinus der Ratlosigkeit vieler gegenwärtiger Wertsysteme gegenüberzustellen. Diese gegenseitige Beleuchtung der Augustinuslehre und der heutigen Wertlehre ist für das tiefere Verständnis beider von Gewinn. Besonders Wert legt R. auf die nach Augustin objektive, ontologische Existenz des Wertes, der unmittelbar mit dem Sein gegeben und mit den Seinsgraden in den deshalb ebenso objektiven Werthöhen abgestuft erscheint. Gott ist nicht bloß der graduell höchste Wert, sondern, wie das Sein selbst, so der Wert aller Werte über alle Kategorien und endlichen Maßstäbe hinaus. Die Identität der Werte mit dem Sein nach Augustin löst nach R. auch die Werterkenntnisfrage gegenüber der Skepsis oder dem Irrationalismus mancher heutiger Werttheoretiker. Mit Recht wird die vergeistigte Auffassung der *beatitudo* bei Augustin (wie in der Scholastik) betont. Wenn Augustinus (wie Thomas) von dem minderen und höheren Sein spricht, so wird dies von R. wie von vielen anderen auf ein verschiedenartiges „Dasein“ bezogen. Vielleicht mit Recht; aber die Vieldeutigkeit des *esse* in den Jahrhunderten erheischt hier wohl noch Berücksichtigung. Ob uns R. eine ähnlich sorgfältig gearbeitete Geschichte der Wertlehre schenkt? — Schilling, Otto, Die Staatslehre des hl. Augustinus nach *De civitate Dei* (301—313). Diese seine früheren Augustinusforschungen fortführende Arbeit benutzt S. besonders auch zu kritischen Bemerkungen über die Methodik der Augustinusdeutung, wobei u. a. Troeltsch und Salin gewürdigt werden. S. erkennt mit Recht der getreuen Kleinarbeit gegenüber der „Schau“ willkürlicher Konstruktion den Preis zu und bietet selbst das Vorbild. Zu S. 303: Da auch nach Augustin wie später nach Thomas, vor dem Fall der Gnadenstand herrschte und mit ihm andere Voraussetzungen und Notwendigkeiten, nennt man das damals geltende Gesamtrecht wohl besser nicht mit Troeltsch (absolutes) „Naturrecht“; das natürliche „Wesensrecht“ muß gerade auch nach den Prinzipien des platonisierenden Augustinus ein unverändertes sein. Gemmel.

135. St. Augustin. Zur Jahrhundertfeier dargeboten von der Deutschen Provinz der Augustiner-Eremiten. gr. 8<sup>o</sup> (267 S.) Würzburg 1930, St.-Rita-Verlag. M 6.— Aus dem reichen Inhalt dieser Festgabe der deutschen Augustiner zur Jubelfeier ihrer heiligen

Ordensvaters seien hervorgehoben: eine Übertragung der Vita von Possidius und der Regel; Augustin als Vater des nordafrikanischen Mönchtums; eine verhältnismäßig sehr eingehende Geschichte des Ordens der Augustiner-Eremiten in Deutschland von den Patres W. Hümpfner, V. Nolte und M. Zimmermann; Überblicke über die Tätigkeit außerdeutscher, insbesondere spanischer und nordamerikanischer Augustiner. Der Text wird durch zahlreiche Abbildungen veranschaulicht und die ganze Ausstattung ist vorzüglich. — Zu S. 227: Betreffs der Gebeine der hl. Monika kam L. Steger in der Augustinus-Nummer der holländischen „Studiën“ zu einem anderen Ergebnis (s. Schol 5 [1930] 605). Lange.

136. Fünfte Lektorenkonferenz der deutschen Franziskaner für Philosophie und Theologie. Schwaz in Tirol 3. bis 7. September 1929. 8<sup>o</sup> (218 S.) Sekretariat der Lektorenkonferenz. Kloster Sigmaringen-Gorheim (Hohenzollern) 1930. Geb. M 5.50. — Der Bericht will „als schlichte Huldigung an den *doctor gratiae*“ aufgefaßt sein. Die Vorträge behandeln verschiedene Auswirkungen des Themas „Natur und Übernatur“ bei Augustin und im mittelalterlichen Augustinismus des hl. Bonaventura. — Jac. Delazer, Zum Begriff von Natur und Gnade (19—33), verwahrt sich mit Recht gegen die stillschweigende Voraussetzung, jede Exigenz der Natur müsse durch die natürlichen Kräfte erfüllt werden können. Aber wenn auch die jetzt u. a. von O'Mahony vertretene Richtung (s. unten Nr. 216) auf dem von D. bekämpften Standpunkt steht, so ist derselbe doch wohl keineswegs so allgemein, als Verf. anzunehmen scheint. Von Baius wie von seinen Gegnern wurde das *debitum exigitive* vom *debitum constitutive et consecutive* scharf geschieden. D. hält den Ausdruck *debitum naturae* für nicht recht glücklich; aber diese Ausdrucksweise ist vom kirchlichen Lehramt bei der Verurteilung des Baius und der Pistorienser sanktioniert worden (s. Baius prop. 21 u. 26, Pistor. prop. 16). — Der folgende Vortrag von Cap. Romeis, Die Natur in der Übernatur nach der Lehre des hl. Augustin (33—53) ist inzwischen unter verändertem Titel in der Augustinusfestschrift der Görres-Gesellschaft abgedruckt worden (s. Nr. 132). — L. Meier, Zwei Grundbegriffe augustinusischer Theologie in der mittelalterlichen Franziskanerschule (53—76), behandelt das Begriffspaar *frui—uti* bei Augustin (De doctr. christ. lib. 1), bei Petrus Lombardus, Alexander Halensis, Odo Rigaldus und dann eingehend bei Bonaventura, der im Anschluß an das *uti* die Grundzüge einer umfassenden Kulturlehre entwerfe, sowie bei Scotus, der das *uti* bloß als unvollkommenen Akt des *frui* betrachte und deshalb seine Aufmerksamkeit besonders dem letzteren Begriff zuwende. Scotus halte auch hier Natur und Gnade scharf auseinander und trenne sich so von allem Pelagianismus. — Unter dem Titel „Das Weltbild des mittelalterlichen Augustinismus“ (76—98) zeichnet Th. Soiron das Weltbild Bonaventuras als von dem einen großen Gedanken der Güte Gottes beherrscht. Die aristotelische Individuationslehre überwindend, stehe Bon. am Anfang einer Wertung des Einzelgeschöpfes, die seitdem Gemeingut des philosophischen Denkens geworden sei. Seine Erkenntnislehre habe Berührungspunkte mit der Phänomenologie der Gegenwart. — Im Anschluß an die Schrift „De Reductione Artium ad Theologiam“ behandelt Bon. Trimolé (98—121) den Exemplarismus („Expressionismus“), das Verhältnis der Philosophie zur Theologie und den Endzweck alles Wissens nach der Lehre des hl. Bonaventura. — In Fid. Schwendinger, Die Erkenntnislehre, besonders die Illuminationstheorie Bonaventuras im Lichte der neuesten Forschung (121—153) kommt ein

Fachmann zu Wort, der bereits in den FranzStud 15 (1929) zu dieser unstrittenen Frage Stellung genommen hat. Er setzt sich vor allem mit seinem Ordensbruder J. M. Bissen auseinander. Die „ewigen Ideen“ seien bei Bon. „als direktes Erkenntnisobjekt gemeint, allerdings nur im Sinne eines nicht-bewußt, sekundär und implizite wahrgenommenen Objektes“ (149). — Nachdem dann noch Barth. Roth über Bonaventuras „Theologia affectiva“ und Mystik (153—174) gesprochen und Erh. Schlund in rednerischer Sprache eine geistesgeschichtliche Parallele zwischen Augustinus und Bonaventura gezogen hat (174—183), folgt ein praktischer Teil mit zwei Referaten und vier Berichten über Arbeitsgemeinschaften. — Das Buch ist ein schönes Zeugnis für den regen wissenschaftlichen Eifer, der in den Studienanstalten der deutschen Franziskaner herrscht. Man möchte wünschen, daß die Berichte über die alle zwei Jahre stattfindenden Lektorenkonferenzen durch öffentliches Erscheinen, das sie wahrlich nicht zu scheuen haben, leichter zugänglich gemacht werden. L.

137. Das Leben des heiligen Kirchenvaters Augustinus. Beschrieben von seinem Freunde Bischof Possidius. Aus dem Latein. übertragen von Kap. Romeis O. F. M. 8<sup>o</sup> (99 S.) Berlin [1930], Sankt-Augustinus-Verlag. Geb. M. 4.80. — Die Einleitung (9—18) macht mit Possidius bekannt. Eine edle, dem deutschen Sprachgeist gerecht werdende Übersetzung wandelt die an sich schwerfällige Sprechweise des Possidius zu einer verständlichen und gefälligen. Wie es sich für eine Jubiläumsgabe geziemt, ist die Ausstattung mustergültig. Sehr ansprechend sind die altertümlichen Typen mit Initialen, die liturgischen Büchern aus der Wende des 16. Jahrhunderts entnommen sind. L.

138. Papini, Giovanni, Der heilige Augustinus. Autoris. Übersetzung von Paul Stefan. 8<sup>o</sup> (340 S.) Wien 1930, Paul Zsolnay. M 6.—; Lw. M 9.50. — Schon der buchhändlerische Erfolg der Werke P.s beweist, daß er ein Meister der Darstellungskunst ist. Als solchen zeigt er sich auch in diesem Augustinusleben. Auch wenn man die berichteten Tatsachen längst alle kennt, ist es doch noch ein hoher Genuß, diese geistvollen Ausführungen zu lesen; z. B. das Schlußkapitel: Die Größe des hl. Augustinus. Hier und da möchte man wünschen, daß ein allzu derber Ausdruck vermieden worden wäre. Das Buch stellt keinen historischen Roman dar, sondern die wirkliche Geschichte des Heiligen. „Ich habe das äußere und innere Leben des großen Mannes aus Afrika mit der Einfachheit des Redlichen erzählen wollen“ (11). Doch einigemal sind dem Verfasser oder dem Übersetzer, der sich seiner Aufgabe im ganzen recht gut entledigt hat einige „Dichterfreiheiten“ unterlaufen, die bei einer Neuauflage leicht verbessert werden können. Was S. 310 ausgeführt wird, daß es Augustin zu Lebzeiten an Anerkennung, Ehre und Lob gefehlt habe, scheint mir mit den geschichtlichen Tatsachen nicht übereinzustimmen. L.

139. Krebs, Engelbert, Sankt Augustin. Der Mensch und Kirchenlehrer. 8<sup>o</sup> (356 S.) Köln 1930 Gilde-Verlag. Lw. M 7.50. — Bei dieser Jubiläumsgabe für den Katholischen Akademikerverband liegt der Ton auf dem „Kirchenlehrer“; aber auch der „Mensch“ wird anziehend geschildert und vor allem sehr gut und lebendig in den geschichtlichen Zusammenhang gerückt. Eine eingehendere Behandlung erfahren die folgenden Lehrstücke: Erkenntnislehre, Mystik, Gottes- und Trinitätslehre, Kirchen- und Sakramentslehre, Gnadenlehre und strenger „Augustinismus“, „Geschichtstheologie“ oder Sinndeutung der Weltgeschichte. — Zur Gnadenlehre sei einiges mehr gesagt. In zwei Abhandlungen (164—181 und noch mehr 264—299) wird ausgeführt, daß der *doctor gratiae* den hl. Paulus (etwa Röm. 9) doch

sehr mißverstanden hat und daß mehrere Lehren Augustins zur geklärteten Kirchenlehre der Gegenwart in Gegensatz stehen. Da wird Kr. sich wohl auf Widerstand gefaßt machen müssen von seiten der auch heute noch zahlreichen katholischen Theologen, denen nach seiner feinen Bemerkung (174) die Gabe solchen Verständnisses der Augustinusworte gegeben ist, daß sie darin weder die Lehre vom eingeschränkten Heilswillen Gottes noch die Lehre von der Unwiderstehlichkeit der Gnade erblicken. So weit wie Kr. bin ich in meinem Traktat *De Gratia* in dieser Richtung längst nicht gegangen; und wie bin ich schon dafür in der Zeitschrift der spanischen Augustiner Religion y Cultura 12 (1930) 250—267 hergenommen worden! Wenn ich auch nicht jedes Wort von Kr. unterschreiben möchte, so freue ich mich doch, daß von einer so unbestritten echt und warm katholischen Seite diese Dinge mit so erfrischender Deutlichkeit gesagt worden sind, wie man es seit Od. Rottmanner wohl nicht mehr gehört hatte. — Aber um so entschiedener glaube ich die Auffassung ablehnen zu müssen, die jetzt Kr., wie früher Legewie, vertritt, Augustin sei durch „innere Not“ (182), durch „Gegenwartsnot“ und „ihn bedrängende Verzweiflung“ wegen der „wiederkehrenden Heftigkeit des alten Streites mit der dreifachen Begierlichkeit“ (186) zur Abfassung seiner „Bekenntnisse“ getrieben worden; und desgleichen, wenn er hinzufügt, „Schrecken und Furcht wegen der aufgehäuften Verantwortung“ seien als Hauptmotiv für die Abfassung der Retraktionen anzunehmen (334). Über die „Confessiones“ habe ich Schol 1 [1926] 400—411 mit Rücksicht auf Legewie ausführlich gesprochen. Zu der Kr.schen Auffassung der „Retractationes“ möchte ich bemerken: Die Gesamtheit seines Schrifttums scheint mir klar zu beweisen, daß Augustin nichts von einem Skrupulanten an sich hatte. Gelegentliche Wendungen wie „terret me plurimum“ können doch noch keine Ängstlichkeit beweisen. Gewiß ist er wie jeder gute Christ auch von Furcht Gottes erfüllt. Aber diese wurde von der Liebe zu Gott, deren er sich gewiß ist, (z. B. Conf. X 6 Anfang), bei weitem überwogen. Er weiß sich geborgen in Gott, hat Ruhe gefunden in Gott, genießt den Frieden der Gottesliebe. Demnach kann ich nur bedauern, daß durch das sonst so schöne und verdienstvolle Werk in dem genannten Punkt eine meiner Überzeugung nach arg verzerrte Zeichnung Augustins in weite Kreise unserer katholischen Akademiker getragen wird. Glücklicherweise bietet da Wunderle, Einführung in Augustins Konfessionen (s. Schol 6 [1931] 84 f.), ebenfalls als Jubiläumsgabe an den Akademikerverband gedacht, ein Gegengewicht. Was hier S. 36—39 über „Augustins Absicht mit den Konfessionen“ ausgeführt wird, scheint mir unvergleichlich begründeter zu sein.

L.

140. Gilson, Stefan, Der heilige Augustin. Eine Einführung in seine Lehre. Aus dem Französischen übersetzt von P. Philotheus Böhner und P. Timotheus Sigge O. F. M. 8<sup>o</sup> (623 S.) Hellerau [1930], Hegner. Geb. M 15.— Das französische Original ist bereits von J. de Blic, Schol 5 (1930) 440 f., empfehlend besprochen worden. Die gute deutsche Übersetzung, der G. eine eigene Vorrede vorausgeschickt hat, ist sehr zu begrüßen. Die Ausstattung ist vorzüglich. Minder angenehm, wenn auch wohl unvermeidlich, ist für den deutschen Leser, daß er für diese Übertragung etwa doppelt soviel zu zahlen hat, als das französische Original kostet.

L.

141. Roetzer, Wunibald, O. S. B., Aus gottgeschenkter Fülle. Gedanken aus den Schriften des Kirchenvaters St. Augustinus. 8<sup>o</sup> (122 S.) München (1930), M. Hueber. Geb. M 3.50. — Eine ansprechende Zusammenstellung gedankenreicher Aussprüche des Heiligen über

Gott, Christus, Kirche, Weltzeit und Ewigkeit, Gebet, Tugenden und Laster, Lebensweisheit. Dankenswert ist, daß auch die von Morin herausgegebenen, weiteren Kreisen noch ziemlich unbekanntem *Tractatus sive sermones* reichlich und glücklich herangezogen werden.

L.

142. Bachiller, A. R., O. P., San Agustín, Maestro de la Teología Católica. gr. 8<sup>o</sup> (22 S.) Manila 1930, Tip. Pont. de la Univ. de Sto. Tomás. — Diese Festrede eines Professors der St.-Thomas-Universität von Manila stellt besonders die trinitarischen, christologischen, manichäischen, donatistischen und pelagianischen Irrtümer dar, um dann Augustinus als ihren Überwinder zu preisen.

L.

143. Seeberg Reinhold, Augustinus († 28. August 430). Gedächtnisrede, gehalten am 23. Juli 1930 in der Aula der Universität Berlin. 8<sup>o</sup> (40 S.) Stuttgart 1930, Kohlhammer. M 1.20. — Die Festrede legt die Eigenart des Menschen Augustin und einige seiner Hauptideen vor: Philosophischer Idealismus und christliche Religion, Autorität und Vernunft, guter und böser Wille, Kirche und Welt. In dem gewaltigen Gedankenbau liege in harmonischer Einheit ineinander, was sich später in mancherlei Gegensätze auseinanderlegte (37). — Wenn es S. 24 heißt: „Dies Haben wollen [des vom Wort Angebotenen], verbunden mit der Hoffnung, es zu erreichen, ist der Glaube im Sinn Augustins“, so genügt ein Blick etwa auf Enchiridion de fide, spe et caritate cap. 8, um die Unrichtigkeit dieses Satzes zu erkennen.

L.

144. Krüger, G., Augustin. Der Mann und sein Werk. gr. 8<sup>o</sup> (32 S.) Gießen 1930, Töpelmann. M 1.40. — Der Vortrag enthält manch interessante Bemerkung über Augustins Bekenntnisse (z. B. die Parallelen zwischen Augustins Bekehrung und Luthers „Turmerlebnis“ in der Rückerinnerung der beiden Männer; 9), seine philosophisch-theologische Entwicklung, die Civitas Dei. — Ein Theologieprofessor wird wissen, daß der Heilige Geist die Gabe des Vaters genannt wird, und deshalb ein von ihm gesagtes *munus divinum* nicht übersetzen: „sein [des Vaters] göttliches Geschäft“ (12). Es ist wohl ein Druckfehler („Geschäft“ statt „Geschenk“) anzunehmen. In Anm. 39 soll statt *exterum* wohl stehen: *infidelium*.

L.

145. Theologie und Glaube 22 (1930) 4. Heft. — Fritz Hofmann zeigt tiefgreifende „Wandlungen in der Frömmigkeit und Theologie des hl. Augustinus“ (409–431): Wandlungen in bezug auf das im Diesseits zu erreichende Ideal (vom *sapiens* über den *spiritualis* zu dem auf Christi Erlösungsgnade seine ganze Hoffnung setzenden Christen); Wandlungen in der Exegese des Alten Testaments (am Beispiel der Genesis-Erklärungen gezeigt); Wandlungen auch in der Auffassung von Sinn und Wesen des Christentums selbst: Anfangs ein mehr intellektualistisch und moralistisch aufgefaßtes Christentum, wonach Christus der große Weise, Mahner und Vorbild des nach Weisheit strebenden Menschen, Weisheit Erlösung ist. Entsprechend war damals die Erbsünden- und Gnadenauffassung. Doch in dem Zeitraum von etwa 392 bis 397 ringt sich Augustin in schwerem Kampf zu einem reinen Gnadenchristentum durch, wobei die Wertung von Christus, Kirche, Sünde, Erlösung, Sakrament entsprechende Wandlungen erfährt. Doch die Entwicklung war auch 397 noch nicht abgeschlossen; das wird an Aug.s Lehre über die Notwendigkeit der Taufe für die Rechtfertigung gezeigt. Von einer Überschätzung der subjektiven Akte des Empfängers gelangt er zu einer Überschätzung des sakramentalen Faktors. — Chr. Backs, Des hl. Augustinus Christusglaube nach seinen „Bekenntnissen“ (432–437). — Aug.

Reul, Der sittliche Wert der Heiligenverehrung nach St. Augustinus (438—455). Gegenüber Angriffen verteidigt Aug. die Heiligenverehrung als etwas Einwandireies. Positiv erweist er sie als etwas sittlich Gutes, als der Verherrlichung Gottes dienend und an der sittlichen Hebung der Menschen mitarbeitend. L.

146. *Antonianum* 6 (1931) Fasc. 1. — Dies Heft der römischen Franziskanerzeitschrift ist dem hl. Augustinus gewidmet. B. a. s. Bergamo, De S. Augustini methodo apologetica (3—36), untersucht A. s. Lehre von der subjektiven Vorbereitung und dem objektiven Beweis des christlichen Glaubens. Hauptergebnisse: Wegen der Notwendigkeit moralischer Dispositionen sind alle Hindernisse sorgfältig zu entfernen. Die von oder wegen Christus gewirkten Wunder sind ein vollgültiger Beweis seiner Gottheit. Subjektiv von noch größerer Beweiskraft sind die alttestamentlichen Weissagungen, soweit ihre vollkommene Erfüllung bewiesen werden kann. Aber als Mittelpunkt der gesamten Apologetik gilt die wunderbare Ausbreitung des Christentums und seine Fruchtbarkeit an allem Guten. — I. a. c. Heerinx, D. Augustini Tractatus „De sancta virginitate“ (37—58), bietet nach einigen Ausführungen über den Stand der Jungfräulichkeit in der alten Kirche und die Veranlassung dieser Schrift eine Analyse ihres Inhalts. — Ant. M. Vellico, De Augustiniana miraculi notione apud Alexandrum Halensem (59—74): Augustinus definiert in *De utilitate credendi* das Wunder als „quidquid arduum aut insolitum supra spem vel facultatem admirantis apparet“, wobei die Verwunderung erregende Seltenheit oder Ungewöhnlichkeit mehr Beachtung findet als die objektive Größe des Werkes. Alexander deutet in seiner S. th. das *arduum* als: „unmittelbares Werk der göttlichen Allmacht“, das *insolitum* als: „Effekt in der physischen Ordnung gegen den gewöhnlichen Lauf der Natur“, so daß man in seinem Sinne definieren müßte: „opus Dei immediatum contra, non supra naturam physicam patratum“. Er hat als erster *ex professo* und eingehend die heute allgemeine und vom Vaticanum übernommene Lehre vom Wunder entwickelt. L.

147. De Ghellinck, J., L'édition de s. Augustin par les Mauristes: *NouvRevTh* 57 (1930) 746—774. — Der gelehrte Literaturhistoriker bietet hier eine geradezu spannende Geschichte der Maurinerausgabe, die er „ein Meisterwerk und zugleich eins der lehrreichsten Beispiele organisierter wissenschaftlicher Zusammenarbeit“ nennt (753), „in Wahrheit das gemeinsame Werk der ganzen Kongregation von Saint-Maur“ (761). Man findet auch die bisherige Literatur über die Maurinerausgabe zusammengestellt (746 f.); ferner eine kritische Schau über die früheren Augustinusausgaben (753—756) und einen Ausblick auf das Wiener Corpus (773 f.). Der Zusammenhang der Ausgabe mit den jansenistischen Wirren wird verhältnismäßig kurz behandelt (768—773). L.

148. Frankenheim, Hans, Weltanschauliche Elemente in den Bekenntnissen des hl. Augustinus: *BonnZThS* 7 (1930) 193—213. — Diese Untersuchung, der es nicht auf die Inhalte der Weltanschauung, sondern auf „weltanschauliche Haltungen“ oder „Einstellungen“ ankommt, will dem Lebensbuch des hl. Augustinus „lebenswichtige Antworten auf entscheidende Lebensfragen“ entnehmen. L.

149. Stiglmayr, J., S. J., Das Werk der Augustinischen Confessionen mit einem Opfergelübde besiegelt: *ZAM* 5 (1930) 234—245. — Conf. 12, 24 heißt es: „... ego servus tuus, qui vovi tibi sacrificium confessionis in his litteris et oro, ut ex misericordia tua reddam tibi vota mea...“. Es ist kein Grund, *votum* hier anders als im eigentlichen Sinne zu nehmen. Augustin hat demnach ein förmliches Ge-

lütde abgelegt, mit den Confessionen Gott ein Lobopfer darzubringen. Die Idee eines in Form der „Bekenntnisse“ dargebrachten Opfers wird durch das ganze Werk hindurch wiederholt nahegelegt, bis dann gegen Ende das abgelegte Gelübde ganz formell erwähnt erscheint.

L.

150. Augustinus. Bekenntnisse und Gottesstaat. Sein Werk, ausgewählt von Joseph Bernhart (Kröners Taschenausgabe Bd. 80). 8<sup>o</sup> (360 S.) Leipzig, Kröner. M 4.— Die geistvolle Einleitung (1—26) bietet einen Lebensabriß und würdigt A. als „Metaphysiker der inneren Erfahrung“ und „Politiker des Gottesstaates“. Es folgen geschickt ausgewählte Partien aus den Alleingesprächen (27—49), übersetzt vom Herausgeber, größere Abschnitte aus den Bekenntnissen (51—201), zumeist nach der Übersetzung von Hefele, und aus dem Werke „Vom Gottesstaat“ (203—350), hauptsächlich auf Grund der Übertragung von J. P. Silbert mit Heranziehung der Übersetzung von Alfred Schröder vom Herausgeber bearbeitet. — Wie kommt B. an den Namen Melania für Augustins Geliebte (9)?

L.

151. Cayré, F., La Cité de Dieu: RevThom 35 (1930) 487—507. — Der Ausdruck *Civitas Dei* bietet sehr verschiedene Aspekte. Im geistlichen Sinne bezeichnet er die Gottesliebe, im sozialen Sinne den Himmel als Vollendung, die Kirche als direkte und den christlichen Staat als indirekte Vorbereitung darauf.

L.

152. Capelle, B., Le progrès de la connaissance religieuse d'après S. Augustin: RechThAncMéd 2 (1930) 410—419. — Aus der Erklärung von Jo 16, 12f. in den drei Reden 96, 97, 98 ergibt sich, daß Augustinus mit größter Entschiedenheit die Existenz von esoterischen Lehren ablehnt; es gibt nur eine Wahrheit. Aber die gleiche Glaubenslehre wird vom *homo spiritualis* tiefer erfaßt als vom *carnalis*. Nur der *spiritualis* kann spekulativ in ihren Gehalt eindringen, soll aber auch dem einfachen Christen von den Resultaten mitteilen. Die Erkenntnis wird um so größer sein, je mehr der Heilige Geist, die Liebe, in der Kirche und im Herzen herrscht. Beim Vergleich mit Vinzenz von Lerin ergibt sich: „Plus élaborée chez le théologien gaulois, elle [la pensée] est chez Augustin plus fine, plus large aussi et animée d'un tout autre esprit.“

Kösters.

153. Teixidor, L., La libertad humana en San Agustín: EstudEcl 9 (1930) 433—461. — Zwei Texte, deren Jansenius sich bediente, *De lib. arb. lib. 3 cap. 3* und *De civ. Dei lib. 5 cap. 10*, beweisen nicht, daß Augustin keine andere Freiheit als die bloße *voluntarietas* oder *libertas a coactione* gekannt habe. Zum Schluß werden einige Texte erklärt, in denen Thomas sich mit der genannten Stelle aus *De civ. Dei* befaßt. — Zur Beurteilung der ganzen Freiheitslehre Augustins darf man aber nicht vergessen, daß *De lib. arb.* sich gegen die Manichäer richtet und noch in der Presbyterzeit Augustins entstanden ist, sowie daß das 5. Buch *De civ. Dei* bald nach 413 verfaßt sein wird, also auch noch nicht jenem Lebensabschnitt angehört, der hier die größten Schwierigkeiten macht.

Lange.

154. Garrigou-Lagrange, R., La volonté salvifique chez S. Augustin: RevThom 35 (1930) 473—486. — Außer dem wirksamen Heilswillen Gottes habe Augustin stets auch den allgemeinen und für viele unwirksamen Heilswillen anerkannt. (Aber warum hat er denn später so evident universalistische Texte wie 1 Tim. 2, 4 oder Matth. 23, 37 nicht einfach mit einem Hinweis auf diesen unwirksamen Heilswillen erklärt, statt des unmöglichen Versuches, ihnen einen partikularistischen Sinn unterzuschieben? Bzl. des Matth.-Textes s. z. B.

Enchir. 97.) Den Molinisten wird wieder einmal vorgeworfen, sie ließen in der Gnadenwahl keine *praedilectio* bestehen. L.

155. Boyer, Ch., *Le Système de s. Augustin sur la Grâce*. Paraphrase du „De correptione et gratia“: *RechScRel* 20 (1930) 481—505. — An Hand der augustinischen Abhandlung werden erörtert: die wirksame Gnade, die gefallene Natur, das *auxilium quo*, die hinreichende Gnade. Ergebnis: A. verteidigt sowohl die Prädestination der Erwählten als auch die Schuldbarkeit derer, die verlorengehen. Die vorliegende Streitfrage richtete sein Augenmerk auf die wirksame Gnade, die Gabe der Beharrlichkeit und den absoluten Willen Gottes; aber die hinreichende Gnade, das Vermögen auszuharren bei jenen, die verlorengehen, und der allgemeine Heilswille finden sich in seinen Gedankengängen eingeschlossen und mitunter auch ausgesprochen. — Sehr überzeugend erscheint mir die Beweisführung für das letztere nicht. So wird z. B. mit Rücksicht auf den Satz „*Tuum quippe vitium est, quod malus es*“ gefolgert: „Man hat also, was ausreicht, um nicht zu sündigen (der Begriff der Sünde selbst verlangt das), wenn man es gewollt hätte“ (486). Dagegen läßt sich sofort einwenden: Im Sinne A.s genügt zu einem solchen „vitium“ die Erbsünde. Das „unde liberum est abstinere“ streicht er aus dem Begriff jener Sünde, die zugleich Strafe der Sünde ist (*Retract.* 1, 15, 4), und als solche lassen sich nach ihm alle Sünden des gefallenen Zustandes auffassen. Das „wenn man es gewollt hätte“ bekommt so häufig die Erklärung: „sed praeparatur voluntas a Domino“. — Zu S. 483: Gewiß sind A.s Ausdrücke oft gemäß dem in späterer Zeit veränderten Sinn mißverstanden worden (und nicht bloß von den Jansenisten!); aber die nach B.s Überzeugung falsche Deutung der Lehre von *De corr. et grat.* läßt sich dadurch allein nicht erklären. Wie haben denn A.s Zeitgenossen, die Massilienser, ihn verstanden? L.

156. Madó z, J., „*Contra quién escribió San Vicente de Lerins su „Comnitorio“?* — *EstudEcl* 10 (1931) 5—34. — Sehr methodisch und gründlich wird nachgewiesen, daß Vinzenz sich im *Commonitorium* als Semipelagianer erweist und daß er diese Schrift in der Absicht verfaßt hat, Augustins Prädestinationslehre als unkatholische Neuerung zu brandmarken. Diese nach Cappuyns „heute ziemlich allgemein angenommene Meinung“ dürfte wohl von M. endgültig bewiesen sein. L.

157. Van de Wijnpersse, W. M. A., *Vergilius bij Augustinus*: *StudCath* 7 (1931) 132—140. — Von grenzenloser Liebe und Bewunderung für Virgil erfüllt, läßt Augustin dessen Kunst dennoch bloß von literarischen Gesichtspunkten aus seine Werke durchdringen. In sachlicher Beziehung bleibt ihm Virgil der Heide, den er oft nachdrücklich ablehnt. Aber im Falle der 4. Ekloge ließ er sich zu einer christlichen Deutung seines Lieblingsdichters verleiten. L.

158. Jugie, M., *Saint Augustin dans la littérature théologique de l'Église russe*: *Echos d'Orient* 33 (1930) 385—395. — Nach einer Übersicht über die Einwirkungen der abendländischen Patristik und Scholastik auf die byzantinische und russische Theologie werden die russischen Übersetzungen von Werken Augustins sowie russische Werke und Abhandlungen über Leben und Lehre desselben zusammengestellt. Vor den jüngsten Umwälzungen habe sich der Einfluß des großen Afrikaners auf die russische Lehrentwicklung mehr und mehr bemerkbar gemacht. L.

## 2. Allgemeines. Fundamentaltheologie.

159. *Collectanea Franciscana. Periodicum trimestre cura PP. Collegii Assisiensis S. Laurentii a Brundisio Ord. Min. Cap. editum. Directio et administratio: Collegio di S. Lorenzo da Br. dei Minori Cappuccini. Assisi, Via S. Francesco 23. Preis des Jahrgangs für Italien L 25.—; außerhalb Italiens L 35.—* Die neue Vierteljahresschrift will die theologisch-philosophischen Wissenschaften, insoweit sie vom seraphischen Orden gepflegt wurden, die Geschichte des Ordens, seiner Missionen, Kunst usw., schließlich auch allgemeine wissenschaftliche Zeitfragen behandeln. Jedes Heft bietet längere Artikel, kurze Notae et Miscellanea, eine *Bibliographia franciscana* und eine *Chronica franciscana*. Das vorliegende erste Heft (144 S.) bringt Artikel von Pius a Mondreganes über die Welschöpfung nach Bonaventura, P. Tacchi Venturi S. J. über Vittoria Colonna und die Kapuziner, Burchard (Mathis) von Wolfenschießen über den Einfluß der Kamaldulenser-Gesetzgebung auf den Kapuzinerorden. In den Notae sind die Deutschen A. Landgraf und Chrys. Schulte O. M. Cap. vertreten. Die reichhaltige Bibliographie und Chronik hat Amedeus Teetaert O. M. Cap. besorgt. Unsere besten Wünsche begleiten die neue Zeitschrift. Lange.

160. *Lexikon für Theologie und Kirche. Zweiter Band, Bartholomäus bis Colonna. Mit 6 Tafeln, 25 Kartenskizzen und 125 Abbildungen. Lex.-8<sup>o</sup> (16 S. u. 1024 Sp.) Freiburg 1931, Herder. M 26.—; Lw. M 30.—; Halbfürz. M 34.—* Schon liegt der zweite Band des neuen Lexikons für Theologie und Kirche vor uns. Vgl. die Anzeige in Schol 5 (1930) 288. Auch an ihm zeigt es sich, daß das Lexikon ein wahres Arsenal der kirchlichen Wissenschaft ist. Daß die neuzeitlichen Fragen berücksichtigt werden, beweisen Artikel wie: Berufung zum Priester- und Ordensstand, Bolschewismus, Bühnenvolksbund, Caritas. Sehr reich ist der Artikel Bibelübersetzungen. — Einige Einwendungen möchten sich gegen die Darstellung der Bußdisziplin erheben. „Nach 1 Jo 5, 16 darf man für den Bruder, der eine „Sünde zum Tode“ begeht, nicht beten.“ Viel richtiger ist, was Rösch zu der Stelle sagt: „Für einen Abgefallenen zu beten, verbietet er nicht, macht es aber auch nicht zur Pflicht.“ Jak 5, 14 f. ist wegen der dort ausgesprochenen Heiligen Ölung wohl nicht so ohne weiteres in dem Artikel anzuführen. Daß vor dem Hirten des Hermas der Grundsatz bestand, die Sünder „zum Tode“ von der kirchlichen Gebetshilfe und damit von der Kirchenbuße auszuschließen und daß hierin durch den Hirten eine Änderung eingeführt wurde, dürfte auch nicht annehmbar sein. Deneffe.

161. Kattenbusch, F., *Die Entstehung einer christlichen Theologie. Zur Geschichte der Ausdrücke *θεολογία, θεολογεῖν, θεολόγος*: ZThK 38 (1930) 161—205.* — Es sind zwei Fragen, über die K. hier handelt, eine terminologische und eine philosophiegeschichtliche oder theologiegeschichtliche. Über die erstere Frage haben in den letzten Jahren geschrieben J. Stiglmayr, *Mannigfache Bedeutungen von „Theologie“ und „Theologen“* in ThGl 11 (1919) 296—309, und P. Batiffol, *Theologia, Theologi* in EphThLov 5 (1928) 205—220. Über beide Arbeiten berichtet H. Dieckmann in Schol 3 (1928) 590 f. K. macht, soviel ich sehe, weder von Stiglmayr noch von Batiffol Gebrauch. Stiglmayr hat aber wohl einen früheren Artikel von K. in RE<sup>3</sup> 21 (1908) 900 ff. berücksichtigt. K. geht besonders dem vorchristlichen und altchristlichen Sprachgebrauch nach. Die erste Stelle, an der das Wort *θεολογία* mit Sicherheit nachzuweisen ist, findet sich

bei Plato, *Politeia* p. 379 a. Wenn der Satz S. 198 Anm. 2: „Ich vermag keine Zitate beizubringen, daß auch die Christen Moses usw. als ‚Theologen‘ bezeichneten“, nicht nur für das erste Jahrhundert gemeint ist, so kann verwiesen werden auf Stiglmayr a. a. O., S. 300, der Eusebius, *Praep. evang.* VII 9 und 11 und X 10 anführt (ML 21, 529 B). — Die zweite Frage stellt uns vor das reizvolle Problem, wie es überhaupt zur Entstehung einer wissenschaftlichen Theologie kam. Zur Beantwortung wäre es wohl gut, zuerst die allgemeine Frage zu behandeln, warum und wie überhaupt die Menschheit zur Ausbildung der Wissenschaften gelangte, und dann die besondere Frage nach der Entstehung der Wissenschaft der christlichen Theologie anzugreifen. K. meint: „Es ist die Folge der Berührung des christlichen Glaubens mit der Philosophie, der Kirche mit den ‚Mysterien‘, was zur Herausgestaltung einer christlichen Gesamt-‚Dogmatik‘ geführt hat“ (180). D.

162. Simonin, H.-D., *La notion d'„intentio“ dans l'œuvre de S. Thomas d'Aquin*: *RevScPhTh* 19 (1930) 445—463. — In drei Bedeutungen kommt das Wort „intentio“ beim hl. Thomas vor: 1. intentio = motio instrumentalis (diese Anwendung des Wortes hat aber der Aquinate später aufgegeben); 2. intentio = Absicht; 3. intentio = Begriff. Auch auf die Annäherung der intentio an die attentio wird hingewiesen (455). Man kann dazu vergleichen S. th. 2, 2 q. 181 a. 2 ad 2, wo in einem Zitat aus Sallust intendere als attendere verstanden ist. Auch beim hl. Augustinus, *De nat. et gratia* 38, 45 (ML 44, 269, lin. 14) ist intentio im Sinne von attentio gebraucht: „vel cum oraret, cogitavit aliquid, unde eius in aliud avocaretur intentio“. D.

163. Deneffe, A., *Katholik und Kirche*: *StimmZeit* 119 (1930 II) 413—427. — Diese vorbildliche populärwissenschaftliche Begründung der Grundpflichten des Katholiken gegenüber dem kirchlichen Lehr- und Hirtenamte führt in bezug auf die Fragen des den römischen Kongregationen geschuldeten Gehorsams über die Darlegungen von H. Dieckmann, *De Ecclesia* II n. 787—789, hinaus. Während letztere die Auffassung wecken könnten, als bezögen sich die Kongregationserlasse in Fragen der kirchlichen Lehre immer auf die Gefährlichkeit oder Ungefährlichkeit einer Lehre, zeigt D., daß sie gelegentlich auch auf die Wahrheit bzw. Falschheit einer solchen gehen, in welchen Fällen der Satz selbst anzunehmen oder zu verwerfen ist (421). Prümm.

164. De Lubac, H., *Apologétique et théologie*: *NouvRevTh* 57 (1930) 361—378. — Die allbekannte Tatsache, daß unsere Zeit vielfach weniger Apologetik und mehr Dogmatik wünscht, hat ihren Hauptgrund, so führt L. aus, darin, daß man die Apologetik zu einseitig historisch wissenschaftlich betrieben hat. Dogmatik und Apologetik sollen einander näherkommen. Der Dogmatiker soll mehr apologetisch die Schönheit und natürliche Wahrheit oder Angemessenheit der Glaubenslehren entwickeln; der Apologet soll diese Erwägungen über den Inhalt der Offenbarung mit dem Nachweis der Tatsache der Offenbarung verbinden. — Daran ist sicher viel Wahres. Nur muß der Fundamentaltheologe ohne Zirkelschluß die rationale Voraussetzung für Glauben und Glaubenswissenschaft schaffen. Praktisch werden die Gedanken wohl am besten zur Geltung kommen, wenn man Momente der „neuen Apologetik“, insbesondere aus der „*Ecclesia per se ipsa*“, bezieht. Die kurze Zusammenfassung, welche im Traktat selbst geboten wird, findet ihre naturgemäße Ergänzung durch die ganze Dogmatik. So wird die Gesamtfundamentaltheologie erst abgeschlossen mit Abschluß der gesamten Dogmatik und Theologie. Kösters.

165. Penido, T.-L., Conversion, Subconscience et Surnaturel: DivThom (Fr) 8 (1930) 305—316. — Ausgehend von neuerer amerikanischer Konversionsliteratur (James H. Leuba, Edward Diller Starbuck, George Albert Coe, William James) stellt P. unter Zugrundelegung der beiden Werke von Raoul Allier (James-Schüler, Paris 1925) und Sante de Santis (Freud-Schüler, London 1927) die Frage: „l'explication de la conversion par une incubation subconsciente supprime-t-elle l'intervention divine? Et si la conciliation est possible, comment la faut-il concevoir?“ Die Antwort heißt nach P.: Wenn solche Fälle vorliegen, bereitet sich eben die Gnade ihre Wege. Ks.

166. Kremer, R., C. SS. R., L'apologétique du cardinal Dechamps. Ses sources et son influence au concile du Vatican: RevScPhTh 19 (1930) 679—702. — Der spätere Kardinal Dechamps hat seine apologetische Methode zwischen 1836 und 1840 in Wittem (Holland), wo er im Scholastikate seines Ordens Theologieprofessor war, ausgearbeitet. Im Gegensatz zu M. J. Bliguet O.P. (vgl. Schol 4 [1929] 599) stellt K. fest, daß weder Lacordaire noch Savonarolas *Triumphus crucis* als Quellen dieser Apologetik in Betracht kommen können. Einige noch ungedruckte Dokumente ermöglichen eine genauere Kenntnis des Einflusses Dechamps in der Ausarbeitung der *Constitutio de fide catholica* des Vatikanischen Konzils, ohne jedoch volle Klarheit zu bringen. Im Gegensatz zu manchen allzu einseitigen Deutungen zeigt K., daß D. den subjektiven Teil seiner Apologetik („le fait intérieur“) nicht als selbständigen Beweis auffaßte, sondern nur als Vorbereitung für ein besseres Verständnis des in der Kirche verwirklichten *motivum credibilitatis* („le fait extérieur“). — Die Arbeit ist für die historische und objektive Einschätzung der Apologetik des berühmten Kardinals recht wertvoll. Grausem.

167. Dehove, H., La théorie de la religion chez Durkheim: RevApol 51 (1930 II) 428—446 533—557. — Wer sich nicht persönlich in die Theorien des Hauptvertreters der französischen soziologischen Schule einarbeiten kann, findet in dieser Arbeit eine genaue und klare Darlegung der Religionstheorie Durkheims, sowie eine, wenn auch nicht vollständige, so doch scharfe und sachliche Kritik derselben. Besonders wertvoll ist die Genauigkeit, mit der D. die Unterschiede zwischen Durkheim und Lévy-Bruhl hervorhebt. Gr.

168. Vialatoux, J., Raison naturelle et religion surnaturelle: RevApol 50 (1930 I) 129—154; 51 (1930 II) 257—277. — V. schildert in grellen Farben den anscheinend unüberbrückbaren Gegensatz zwischen Vernunft und Glauben. Zur Lösung des scheinbaren Widerstreites führt er zuerst in vortrefflicher Weise die klassischen Erklärungen aus über die Betätigung der Vernunft bei der Begründung des Glaubens und der Durchdringung des Glaubensinhaltes. Daran schließt er, als zur vollständigen Lösung notwendig, im Anschluß an Maurice Blondel und mehrere Theologen, die in letzter Zeit so umstrittene Theorie des natürlichen Strebens des Menschen nach der beseligenden Anschauung Gottes, ohne jedoch zum Beweise dieser Theorie oder zur Entkräftung der von vielen Seiten gegen sie erhobenen Einwürfe Neues zu bieten. Gr.

169. Prümmer, K., „Muttergottheiten“. Erwägungen zu einem Artikel des Handwörterbuches: Die Religion in Geschichte und Gegenwart: ZKathTh 54 (1930) 572—580. — Der Artikel „Muttergottheiten“, den G. van der Leeuw in der eben erscheinenden Neuauflage des Lexikons veröffentlicht, ist „ein Schulbeispiel für eine Synthese, die aus knapp angedeuteten Tatsachen trotz bewußten Strebens nach einer

gewissen Maßhaltung weitausladende Folgerungen einer psychoanalytisch beeinflussten Religionserklärung herleiten zu müssen glaubt“. Ohne Zweifel zeigen manche Äußerungen in den antiken Mütterkulten Anklänge an einige, besonders private Kundgebungen der Marienverehrung. Aber immer wieder die falsche Anwendung des henologischen Prinzips! „Nicht diese heidnischen Kulte bilden den allgemein menschlichen Hintergrund der Marienverehrung; ... sondern ein von ihnen in der Menschenseele angetroffenes, der Ebene des Sexuellen ganz entrücktes, in der Hilfsbedürftigkeit des Menschen wurzelndes Verlangen, das erst im Christentum seine Erfüllung fand.“

Kösters.

170. Gächter, P., Zur Abfassungszeit des Markusevangeliums: ZKathTh 54 (1930) 425—435. — „Das Ergebnis der Ausführungen ist dieses: Irenäus scheidet für die Bestimmung der Abfassungszeit des Mk-Ev. aus; Papias und Clemens ergänzen sich auf beste und bestätigen die Abfassung des Ev. zu Lebzeiten des hl. Petrus, näherhin gegen das Ende der fünfziger Jahre.“

Ks.

171. Schlatter, A., Der Evangelist Matthäus. Seine Sprache, sein Ziel, seine Selbständigkeit. Ein Kommentar zum ersten Evangelium. gr. 8° (XII u. 812 S.) Stuttgart 1929, Calwer Vereinsbuchhandlung. M 20.—, geb. M 25.— Eine Auslegung des ersten Evangeliums, die vom Verf. geschrieben ist, um zum Lesen und Forschen anzuregen und dadurch die Eigenart des Evangeliums zum Bewußtsein zu bringen. Nicht zu „ratender Vermutung“, sondern zur „Beobachtung des Vorhandenen“, des Tatsächlichen will das Buch anleiten und Hilfe bieten. Ist Matthäus Palästiner und Apostel, wie die Überlieferung aus ältester Zeit zu berichten weiß, dann wird sich der Evangelist als Jünger Jesu, als Glied der Kirche in Palästina ausweisen. Er wird seinem Werke den Stempel der Einheitlichkeit aufgedrückt haben. In der Tat läßt sich aus dem Evangelium die Richtigkeit dieser Sätze aufzeigen. Das Evangelium berücksichtigt wie kein anderes die Lage und Verhältnisse der Kirche in Palästina; es muß darum zu einer Zeit geschrieben sein, da diese Kirche noch in ihrer Entwicklung, in ihren Kämpfen stand. Nicht allein die Auswahl des Stoffes, auch die Darstellung läßt erkennen, daß Matthäus im Dienste der ringenden Kirche geschrieben, daß er den Geist Christi und seiner Stiftung der Synagoge gegenüberstellt. Die Heranziehung des rabbinischen Schrifttums und der Werke des Josephus zeigen sowohl die innere Verwandtschaft wie den tiefgreifenden Gegensatz zwischen Christus und dem Rabbinat. Die Fülle des vorgelegten Stoffes offenbart nicht nur die Belesenheit und das reiche Wissen des Verfassers, sondern schafft auch ein einheitliches, geschlossenes Bild, das durch sich selbst überzeugend wirkt. Wohl fehlt es nicht an unsicheren und anfechtbaren Auslegungen, aber darüber sind der treffenden und glücklichen Beobachtungen so viele, daß die Ergebnisse nicht in Frage gestellt werden. Nur auf einige Einzelheiten sei hingewiesen. Mehrmals macht Schl. auf den Rhythmus der Sprache aufmerksam, der auch in der griechischen Form unverkennbar ist, der durch die mündliche Überlieferung erzeugt wird und eine starke Stütze für das Gedächtnis ist (18 76). Ganz dem Geiste des Evangelisten entspricht die tiefe Erfassung der wunderbaren Geburt Jesu und seine Zugehörigkeit zum Hause Davids (5). Jesu Selbständigkeit gegenüber dem jüdischen Geiste und dem Andrängen seiner Jünger (500 u. a.), Petrus Fels der Kirche nicht in seinem Glauben und seinem Bekenntnis (507), die Erzählung von der Steuerforderung an den Herrn und Petrus, deren Aufnahme ins Evangelium Schl. nicht mit Unrecht aus der damals

noch engeren Verbindung der Kirche mit der Synagoge und den daraus sich ergebenden Schwierigkeiten erklärt (538 ff.). Merk.

172. Schlatter, A., *Der Evangelist Johannes. Wie er spricht, denkt und glaubt. Ein Kommentar zum vierten Evangelium*, gr. 8<sup>o</sup> (XII u. 397 S.) Stuttgart 1930, Calwer Vereinsbuchhandlung, M 12.—; geb. M 16.— Das neue Buch des greisen Verf. ist nach seinem eigenen Worte eine Ergänzung des eben genannten Werkes und will nach demselben Verfahren das vierte Evangelium und dessen Verfasser zeichnen. Daher dieselbe Verwertung der rabbinischen Schriften und der Werke des Josephus, die Hervorhebung des semitischen Sprachgeistes, der in der griechischen Form durchleuchtet, die ausführlichen Nachweise aus den rabbinischen Schriften zu den Ortsangaben des vierten Evangeliums, die den Verf. als Palästiner erweisen. Schl. hat in der Herbeiziehung der sprachlichen Parallelen übergenugt, fast möchte man sagen, des Guten zu viel getan. Manches ist weniger bedeutungsvoll. Andererseits hätte mehr auf die semitisierende Satz- bildung, den Parallelismus hingedeutet werden können, aus denen die nichtgriechische Herkunft der Überlieferung und des Geistes offensichtlich zutage treten, wie etwa zu Joh 3, 13 (94) bemerkt ist. Auch in diesem Kommentar befriedigen nicht alle Deutungen, am wenigsten vielleicht die Auslegung von Joh. 6, 31 ff. Mit der Anlage des Buches und seinem Ziel hängt es zusammen, daß die sachliche Erklärung manchmal sehr knapp gehalten ist. Bisweilen finden sich weiter aus- holende Abschnitte, aber das ist selten. Der Kommentar hätte durch ein Mehr in dieser Hinsicht wesentlich gewonnen. Doch beide Werke bieten dem suchenden Leser mannigfaltige Anregung und lassen vor seinem Geiste die Welt, aus der unsere Evangelien geboren sind, lebendig erstehen und tiefer verstehen. M.

173. De Grandmaison, Léonce, *Jésus Christ. Sa Personne, son Message, ses Preuves. Édition abrégée*. 8<sup>o</sup> (VII u. 707 S.) Paris 1930, Beauchesne. — Der außerordentliche Erfolg, dessen sich das Werk de Gr.s zu erfreuen hatte, mußte den Gedanken nahelegen, das- selbe auch solchen Kreisen zugänglicher zu machen, die vor der Durcharbeitung der beiden großen, mit streng wissenschaftlichen Untersuchungen etwas beschwerten Bände zurückschrecken. P. Huby, einer der Herausgeber, hat den Versuch unternommen, unter Wahrung der großen Linien und des wesentlichen Gehaltes eine verkürzte Aus- gabe herzustellen, und dabei eine sehr glückliche Hand gezeigt. Fast möchte man sagen, das Werk hat gewonnen und macht nun den Ein- druck noch größerer Geschlossenheit und Wichtigkeit. Zu begrüßen ist, daß die Gegenüberstellung von heidnischen Mysterien und christ- lichem Mysterium nicht vollständig unterdrückt ist. Unsere Gebil- deten, selbst Priester, stehen den vorgeblieben Beziehungen zwischen Mysterien und Mysterium zumeist ratlos gegenüber. Das Buch wird in seiner neuen Gestalt seine Werbekraft für Christus auf lange Zeit bewahren. M.

174. Meyenberg, A., *Leben-Jesu-Werk. Dritter Band. Zweite Lieferung* (S. 305—640). gr. 8<sup>o</sup> Luzern 1930, Räder & Cie. Fr 6.25. — Die neue Lieferung des dritten Bandes führt die Auseinandersetzung mit David Strauß fort, indem sie die Wurzel dieser „wunderlosen Leben-Jesu-Darstellung“ bloßzulegen sucht. M. findet sie in dem philosophischen System Hegels. Daher der neue Abschnitt: Von Hegel zu Strauß (306—371), an den sich eine kurze Behandlung des Mythos- Problems bei Strauß anschließt (371—379). Mit Strauß ist enge ver- wandt und durch Hegel verbunden Christian Baur. Es folgt die Zeichnung und Zurückweisung des Versuches Baur's (380—445). Von

Baur und Strauß führt der Weg zu Renan (446—479). „Die Zeit nach Strauß und Baur“ bis zu unseren Tagen bringt eine Fülle von Namen und Richtungen, die zunächst den Blick verwirren, dann aber eine „einzige einheitliche Grundströmung und Richtung erkennen lassen, die beinahe alles beherrscht“ (481), es ist Markus-Hypothese. Das Ungenügende und Unbefriedigende der Leben Jesu von Strauß und Baur führte nach M. zurück zu Markus, der für die Forschung einen festen Boden zu bieten schien. Zum Teil beherrscht in der Tat die literarkritische Betrachtungsweise für lange Zeit die Forschungsarbeit, indes nicht so ausschließlich, daß sich alles um das Markusevangelium gruppierte, wiewohl manche Fragen, wie die nach dem messianischen Selbstbewußtsein Jesu, vielfach von Markus aus oder in Verbindung mit ihm behandelt und gelöst wurden. Die Darstellung hebt an mit dem Urheber der Markus-Hypothese, Ch. Hermann Weiß, geht über Alexander Schweitzer, Daniel Schenkel, Heinrich Julius Holtzmann, Oskar Holtzmann bis zu Paul Wernle auf der einen Seite, von Paul Wilhelm Schmitt zu Adolf Bolliger auf der anderen. Mit dem Abschnitt: „Das Problem des Selbstbewußtseins Jesu unter den Markusfreunden und in der gesamten freisinnigen Leben-Jesu-Kritik“ gelangen wir bis zum Leben Jesu von Bernhard Weiß (635). M.

175. Steinmetzer, Fr. X., Der älteste Leben-Jesu-Roman: ThPrQschr 84 (1931) 51—63. — Karl Friedrich Bahrdt (1741—1792), Professor in Leipzig, Gießen und Halle, suchte in zwei Werken: „Briefe über die Bibel im Volkston“ (Halle 1782) und „Ausführung des Planes und Zweckes Jesu“ (Berlin 1784—1792) im Dienste des Rationalismus die allgemein als unmöglich empfundene Betrugshypothese von Reimarus-Lessing zu ersetzen durch eine rein „vernünftige Erklärung“ der im Evangelium berichteten Wunder. Es mutet uns alles an wie die Ausführungen des zwanzig Jahre jüngeren, späteren Heidelberger Professors Heinr. E. G. Paulus (1761—1851). Die Frage einer literarischen Abhängigkeit ist nicht untersucht. Kösters.

176. Capelle, B., Les origines du Symbole romain: RechThAnc Méd 2 (1930) 5—20. — Als Ergebnis der letzten Forschungen (Lietzmann mehr als Holl, Harnack, Peitz; später Seeberg, de Ghellinck, Lebreton) steht die Existenz einer frühen kurzen Form fest, die etwa lautete: Credo in Deum Patrem omnipotentem, et in Jesum Christum eius Filium et in Spiritum Sanctum, sanctam Ecclesiam, resurrectionem carnis. Vor 150 wurde die christologische Erweiterung nach bereits bestehendem literarischem Typ (antidoketisch?) beigefügt. Ks.

177. Deemter, R. van, Der Hirt des Hermas Apokalypse oder Allegorie? Academisch proefschrift, gr. 8<sup>o</sup> (VI u. 167 S.) Delft 1929, Meinema. — Diese fleißige, der Freien Universität zu Amsterdam eingereichte Dissertation zählt eine Unsumme von Ansichten über verschiedene Hermasfragen auf und nimmt selbst dazu Stellung. Das Buch sei in einem langen Zeitraum (um 100 bis 135) entstanden (59). Die Schrift ist nach v. D. keine Allegorie; wohl enthält sie allegorische Stücke. Sie ist auch nicht ganz, aber doch zum Teil eine „Apokalypse“, d. h. „eine Schrift, die aufrichtig als eine visionäre Gottesoffenbarung auftritt“ (152 112 ff.). Zum Teil aber ist sie pseudoapokalyptisch, d. h. Hermas will, daß seine Schrift als Apokalypse genommen werde, trotzdem er die Visionen, die er wirklich oder vermeintlich hatte, bewußt erweiterte (157). „Für Hermas selbst ist das Werk eine Mischung von Wahrheit und Fälschung“ (135). „Wer die Visionen unbefangen liest, muß zugeben, daß nicht alles sich als Fiktion erklären läßt“ (144 f.). — Trotzdem kann man annehmen, daß

Hermas keine wirklichen Visionen und Offenbarungen mitteilen wollte, sondern den Weg literarischer Fiktionen zur Vorlegung seiner Lehren gewählt hat. Zu der Bemerkung: „Der Hirt kennt den monarchischen Episkopat nicht“ (56) kann man vergleichen H. Dieckmann, *De Ecclesia I* (1925) n. 519.

Deneffe.

178. 1. Q. S. F. *Tertulliani Librum de Praescriptione Haereticorum addito S. Irenaei Adversus Haereses libro III, 3—4 post G. Rauschen iterum recensuit J. Martin.* (*Florilegium Patristicum*. Ediderunt B. Geyer et J. Zellinger. Fasc. 4.) gr. 8<sup>o</sup> (47 S.) Bonnae 1930, Hanstein. Kart. *M* 2.— 2. M. *Minucii Felicis Octavius*. Recensuit J. Martin (ebd. Fasc. 8.) (86 S.) *M* 3.60. — 3. S. *Thasci Caecilii Cypriani De Lapsis*. Recensuit J. Martin (ebd. Fasc. 21.) (48 S.) *M* 2.— 4. SS. *Eusebii Hieronymi et Aurelii Augustini Epistulae mutuae*. Edidit, prolegomenis et notis instruxit J. Schmid (ebd. Fasc. 22.) (128 S.) 1930. *M* 5.60. — 5. S. *Aurelii Augustini Liber De videndo Deo seu Epistula 147*. Edidit M. Schmaus (ebd. Fasc. 23.) (34 S.) 1930. *M* 1.50. — 6. S. *Aurelii Augustini De doctrina christiana libros quattuor* edidit H. J. Vogels (ebd. Fasc. 24.) (VI u. 103 S.) 1930. *M* 5.— Das *Florilegium Patristicum* vervollkommenet sich teils durch neue Ausgaben früher aufgenommenen Schriften, teils durch Beifügung neuer Nummern. — 1. Den von Rauschen hergestellten Text von *Tertullian, De Praescriptione Haereticorum* hat Martin fast unberührt gelassen. Die Anmerkungen weisen gegenüber Rauschen manche Veränderungen auf. Die Kapitelüberschriften sind weggelassen. — 2. An Stelle der von Rauschen besorgten Ausgabe des *Octavius* tritt die ganz neue von Martin. Sie ist reicher im Apparat und in den Anmerkungen, die namentlich Parallelstellen aus römischen Klassikern und christlichen Schriftstellern enthalten. Die von Rauschen angenommene Ansicht Elters, daß der Dialog eine Gedächtnisschrift zum Tode des *Octavius* sei, wird von M. zurückgewiesen. — 3. Martin hat sich der mühevollen Arbeit unterzogen, den von Hartel gebotenen Text von *Cyprian, De Lapsis* zu vervollkommen. Die reichen Anmerkungen sind namentlich sprachlicher Natur und bringen viele Parallelen aus *Cyprian* und anderen. Statt „*tertio Kalendarum*“ (1) sollte es doch wohl heißen „*tertio Kalendas*“. — 4. Psychologisch und theologisch interessant ist der Briefwechsel zwischen *Hieronymus* und *Augustinus*. Der Text ist der Ausgabe der Wiener Väter entnommen. Gegenstand des Briefwechsels sind besonders: die Bedeutung der Übersetzung der Heiligen Schrift aus dem Urtext, der Widerstand des hl. Paulus gegen den hl. Petrus, der Ursprung der menschlichen Seele, der Sinn von Jak. 2, 10. — 5. Der Verfasser der psychologischen Trinitätslehre des hl. Augustinus (vgl. Schol 3 [1928] 604) schenkt uns eine Ausgabe des Werkes des hl. Augustinus über die Frage: „*De invisibili deo, utrum per oculos corporeos possit videri*.“ Der Text ist der Wiener Väterausgabe entnommen und mit Migne und einer Münchener Handschrift verglichen. — 6. Es ist verständlich, daß gerade der Bonner Neutestamentler die vier Bücher von Augustins *De doctrina christiana* dem *Florilegium* einverleibt hat, da der hl. Augustin selbst von diesen Büchern sagt: „*quorum primi tres adiuvant, ut scripturae intellegantur, quartus autem, quomodo quae intellegimus proferenda sint*“ (*Praefatio* p. V). Eine neue Textrezension wollte der Herausgeber nicht veranstalten, zumal eine solche für die Wiener Väterausgabe in Vorbereitung ist. D.

179. *Bardy, Gustave, Paul de Samosate* (*Spicil. S. Lov. fasc. 4*). Nouvelle édition entièrement refondue. gr. 8<sup>o</sup> (X u. 573 S.) Louvain

1929, „Spicilegium Sacrum Lovaniense“ Bureaux. — Die Neubearbeitung des 1923 in der gleichen Sammlung erstmalig erschienenen Monumentalwerkes erfaßt nicht nur Einzelheiten, sondern erstreckt sich auch auf den Gesamtaufriß des Buches. So wird z. B. jetzt das Quellenmaterial, in direkte Zeugnisse (3—79), indirekte Zeugnisse (81—129) und apokryphe Dokumente (131—198) gesichtet dargeboten und auf seinen Wert untersucht. Beachtung verdient, daß B. in dieser Auflage den unter dem Namen des Hymenaeus gehenden „Brief der sechs Bischöfe“ — wohl unter dem Einfluß von Loofs — als echt annimmt (11), und zwar auf Grund innerer Kriterien (19—34). Trotz Harnack (Die Reden Pauls von S. an Sabinus. Berlin 1924) bleibt Bardy bei seiner ablehnenden Haltung gegen die *λόγοι πρὸς Σαβίνον* (185 ff.). — Der Verf. hat sich bemüht, den vielfachen Anregungen, die die Kritik sowohl seiner ersten Auflage als auch des gleichzeitig erschienenen Loofsschen Werkes, Paulus von Samosata (Leipzig 1924), zeitigte, nachzugehen; mögen auch noch nicht alle Wünsche erfüllt sein, so kann man doch jetzt schon diese Arbeit Bardys das Standardwerk über Paul von S. nennen, das überdies einen lebhaften Einblick gibt in eine wichtige Frühperiode trinitarischer Theologie. Koffler.

180. Ring, Oskar, Drei Homilien aus der Frühzeit Basilius' des Großen. Grundlegendes zur Basiliusfrage (Forsch. z. Chr. Lit.- u. Dogmengesch., hrsg. v. A. Ehrhard u. J. P. Kirsch XVI 1/2). gr. 8<sup>o</sup> (335 S.) Paderborn 1930, Schöningh. M 16.— Untersucht werden die Homilie wider die Zürnenden, die Homilie auf das Wort: „Hab' acht auf dich“ und die Homilie an die Jünglinge, wie sie wohl aus hellenischen Büchern Nutzen ziehen könnten. R. sieht allen dreien den Gegensatz zwischen den Hellenisten und den Urchristlichen zugrunde liegen. Während erstere die Belange der griechischen Gesittung gegenüber den Grundsätzen der kirchlichen Überlieferung wahrnehmen, letztere dagegen als die Sachwalter der alten Traditionen erscheinen, ist Basilius bestrebt, den einen ihre Hochachtung vor der griechischen Bildung, den anderen die heilige Einfachheit ihres schlichten Glaubens zu erhalten. Aber klar tritt seine Überzeugung hervor: Aberwitz ist es, an Gottes Wort und den Überlieferungen seiner Kirche zu zweifeln. In Fragen der Sittlichkeit gilt ihm persönlich restlose Selbstverleugnung als einzige Richtschnur (322 f.). An die Arbeit vieler Gelehrteneschlechter und eine feste Glaubensüberlieferung anknüpfend, hat er es verstanden, den religiösen Ernst der Urchristlichen mit dem wissenschaftlichen Ernst des Hellenentums im Geiste der Rechtgläubigkeit zu vereinigen, was seinem Vorläufer Origenes noch nicht gelungen war (185). Sorgfältig werden stoische, platonische, peripatetische Parallelen aufgedeckt, andererseits aber auch häufig die Ursprünglichkeit des Basilius festgestellt. — Zu seinen Ergebnissen kommt R. durch eine sehr eingehende, man möchte meinen, öfters gar umständliche Analyse der drei Homilien. Ohne Zweifel wird viel Scharfsinn aufgeboten; indes läßt der Verf. sich doch wohl zu sehr von der Idee leiten, die Sätze des Basilius als „Gegensprüche“ aufzufassen, um so deren hellenistische bzw. urchristliche „Antithesen“ rekonstruieren zu können. Die zahlreichen Schemata machen vielfach den Eindruck der Künstelei. Nach meinem Geschmack geht die Übersetzung zu weit in der Verwendung gewisser moderner, wenig edler Ausdrücke (z. B. Stromer, Prolet, Boxer). Das platonisch-aristotelische *ἐπιθυμητικόν* wird doch mit „Willenskraft“ nicht richtig wiedergegeben (104). Lange.

181. Jones, Putnam Fennell, A Concordance to the *Historia Ecclesiastica* of Bede. Lex.-8<sup>o</sup> (X u. 585 S.) Cambridge (Mass.) 1929,

Published for The Concordance Society by The Mediaeval Academy of America. *Doll* 6.50. — Ähnlich wie die bekannten Konkordanzen zur Heiligen Schrift ist auch diese Konkordanz zur Kirchengeschichte Bedas gearbeitet. Die einzelnen Wörter sind in alphabetischer Ordnung mit Unterscheidung der verschiedenen Wortformen und mit dem Kontext aufgeführt unter Angabe des Buches und Kapitels nebst der Seiten- und Zeilenzahl nach der Ausgabe von Plummer. Nur einige Wörter, wie „et“, „etiam“, sind ausgelassen, ihre Auslassung aber ist gewissenhaft verzeichnet; bei einigen Wörtern, wie „etenim“, „nam“, „ob“, sind nur die Stellen ohne den Kontext angegeben. Alles in allem eine ungeheure und entsagungsvolle Arbeit. Der Herausgeber, Professor der englischen Sprache, denkt sich sein Werk als Hilfsmittel zur Erforschung des mittelalterlichen Latein und der frühen englischen Geschichte sowie auch der alten englischen Sprache und Literatur. Aber diese Konkordanz zu dem Werk eines heiligen Kirchenlehrers interessiert auch den Kirchengeschichtler und den Theologen. Was das Buch bedeutet, möge ein Satz von Prof. W. Levison in *Hinnebergs Deutscher Literaturzeitung* 51 (1930 II) 2247 erklären: „Wie viele Stunden des Lesens und Suchens würde ich mit diesem Hilfsmittel erspart haben..., als ich der Bedeutung von ‚antistes‘ bei Beda nachzugehen hatte.“ Mich selbst interessierte gerade das Vorkommen des Wortes „dogma“. Das Buch gab sofort die gewünschte Auskunft. Der Theologe wird z. B. mit leichter Mühe feststellen können, daß die Wörter „eucharistia“ und „missa“ öfter, dagegen „unctio“ niemals in der Kirchengeschichte Bedas vorkommen. — Im Jahre 1928 war ebendort als erste Veröffentlichung der Mediaeval Academy erschienen: *A Concordance to Boethius* by Lane Cooper. Deneffe.

182. Posch, A., Die „Concordantia catholica“ des Nikolaus v. Cusa. (Görres-Gesellschaft, Veröffentlichungen der Sektion für Rechts- und Staatswissenschaft. Heft 54.) gr. 8<sup>o</sup> (210 S.) Paderborn 1930, Schöningh. Brosch. M 12.— Kardinal Nikolaus v. Cues († 1464) erfreut sich wegen seiner geistesgeschichtlichen Bedeutung einer besonderen Aufmerksamkeit der neuzeitlichen wissenschaftlichen Forschung. Vgl. B. Jansen, Zum Nicolaus-Cusanus-Problem, in: *Philosophia perennis*, Festgabe für J. Geysler I (1930) 268—287. Haben andere mehr die philosophischen Gedanken des Cusaners gewürdigt, so wendet sich P. dem kirchen- und staatspolitischen Denken zu, wie es besonders in dem Werk „Concordantia catholica“ zum Ausdruck kommt. Die Concordantia wurde 1431 in Koblenz begonnen und 1433 in Basel vollendet. Nikolaus war damals noch der Meinung, das Konzil stehe über dem Papste. Die Concordantia sucht diese „konziliare Idee“ zu rechtfertigen. P. bietet eine sorgfältige Analyse und sozusagen einen systematischen Kommentar. Er versäumt aber nicht, die spätere richtige Auffassung des Kardinals darzulegen (171). Theologisch merkwürdig ist es, daß Nikolaus die Gläubigen als den Leib, das Priestertum als die Seele des *corpus mysticum* ansieht (175 180). — S. 60 heißt es: „Von prinzipiellem Einfluß wurde für ihn wie überhaupt für die ganze konziliare Bewegung der Kirchenbegriff Cyprians, der keinen, dem einen ungeteilten Episkopat übergeordneten Jurisdiktionsprimat anerkennt.“ Hier hätte doch wenigstens gesagt werden sollen, daß das nach der Auffassung des Cusaners die Ansicht Cyprians war. Über Cyprians eigentliche Auffassung vgl. Bardenheuer, *Altkirchl. Lit.* II<sup>o</sup> S. 463 und 513 ff., sowie Dieckmann, *De Ecclesia* I (1925) n. 528—532. Die Wendung: „Die Konzilien im alten Sinn, als vom Kaiser berufene Versammlungen der Bischöfe zur Ent-

scheidung in Glaubensfragen“ (40), wünschte man sich auch etwas anders gefaßt. D.

183. I. Johannes Cochlaeus, In obscuris viros qui decre-torum volumen infami compendio theutonice corruperunt expostulatio (1530). Hrsg. von J. Greven (Corpus Catholicorum Heft 15). 4<sup>o</sup> (XLIII u. 37 S.) Münster 1929, Aschendorff. M 2.95. — 2. Tres orationes funebres in exequiis Joannis Eckii habitae. Accesserunt aliquot epitaphia in Eckii obitu scripta et catalogus lucubrationum eiusdem (1543). Hrsg. von J. Metzler S. J. (ebd. Heft 16). 4<sup>o</sup> (CXXXVI und 103 S.) 1930. M 9.30. — 1. Die aus dem Jahre der Augsburger Konfession stammende kleine Schrift des Cochlaeus wird besonders die Kirchenrechtler und die Fundamentaltheologen interessieren. Sie ist eine Antwort auf die Schrift des Protestanten Spengler, der nachweisen wollte, daß die katholische Kirche ihre eigenen Rechtssatzungen, wie sie im Corpus iuris canonici niedergelegt sind, nicht befolge. Gelehrte Einleitung, sorgfältige Register, gute buchtechnische Ausstattung zeichnen das Werk aus. — 2. Die hier veröffentlichten Trauerreden und Grabschriften sind von Wichtigkeit für die Kenntnis der Persönlichkeit des Ingolstädter Theologen Johann Eck und bilden eine Ergänzung zu der von Metzler bereits früher (Corpus Cath., Heft 2) veröffentlichten Selbstbiographie Ecks. Aus der Einleitung seien besonders hervorgehoben die Untersuchungen über das angeblich unselige Ende Ecks sowie die äußerst sorgfältige Liste der heute bekannten und vielfach von Metzler neuentdeckten Ausgaben von Ecks Schriften. D.

184. Holzappel, H., O. F. M., Katholisch und Protestantisch. Eine leidenschaftslose Klarstellung. 8<sup>o</sup> (VI u. 196 S.) Freiburg 1930, Herder. M 3.40. — Das nächste Ziel des Verf. ist die sachliche und leidenschaftslose Gegenüberstellung der katholischen und protestantischen Lehre. Das Buch wendet sich an das nicht theologisch geschulte Volk, setzt aber doch aufmerksame und denkfähige Leser voraus. Auch dem Theologen kann das Buch, besonders durch die Hinweise auf protestantische Autoren, Dienste tun. Mißverständlich scheint mir, wenn S. 17 gesagt wird, die kirchlichen Amtsträger hätten aus der Menge der in den Gemeinden gebrauchten Erbauungsbücher diejenigen ausgewählt, die wir heute als Schriften des Neuen Testaments bezeichnen. Das klingt so, als handle es sich um eine rein kirchliche Festsetzung. Daß der „Fiduzialglaube“ ungefähr dem entspricht, was die Katholiken die Tugend der Hoffnung nennen (78), mag für viele gutgläubige Protestanten richtig sein; vgl. aber Konzil von Trient (sess. 6 cap. 9): „vana haec et ab omni pietate remota fiducia“. D.

185. Rost, Hans, Der Protestantismus und die Kultur. 8<sup>o</sup> (122 S.) Paderborn 1930, Bonifaciusdruckerei. — Ein brauchbares Büchlein, das ein allerdings nur sekundäres Kriterium der wahren Kirche beleuchtet oder dagegen erhobene Einwände zurückweist: Kultur, Toleranz, Kunst, Klassiker, Wirtschaftsleben usw. werden von dem wohl-erfahrenen Verf. behandelt. Kösters.

186. Sommer, E., John Wesley und die soziale Frage (Beiträge zur Geschichte des Methodismus Heft 1). 8<sup>o</sup> (55 S.) Bremen 1930, Verlagshaus der Methodistenkirche. M 1.50. — Wie auf S. 54 berichtet wird, wurde im Sommer 1927 der „Verein für Geschichte des Methodismus“ gegründet mit dem Zweck, die Geschichte und Wesensart des Methodismus zu erforschen. Die Gründung erfolgte „nach Vorbesprechungen im Kreis einiger Lehrer des methodistischen Predigerseminars in Frankfurt a. Main und nach Beratung mit Bischof D. J. L.

Nuelsen“. Daß der Gründer des Methodismus, John Wesley, ein offenes Auge und eine offene Hand für soziale Not hatte, kann man auch bei Algermissen, *Konfessionskunde* (1930) 614 ff. nachlesen. Im vorliegenden Heft wird Wesleys soziales Bestreben mit Zugrundelegung seiner mehrbändigen Werke dargelegt.

D.  
187. Koch, Hans, *Die russische Orthodoxie im Petrinischen Zeitalter*, gr. 8<sup>o</sup> (192 S.) Breslau u. Oppeln 1929, Priebatsch. *M* 12.— Der Konfessionsstreit, der die Einheit der abendländischen Christenheit im 16. Jahrhundert zerriß, konnte nicht verfehlen, auf die Dauer auch die schlummernde Ostkirche wachzurütteln. Fast gegen ihren Willen mußte sie zu den Kontroverspunkten Stellung nehmen und sich zu klarerer theologischer Systembildung entscheiden. In Konstantinopel geschah das in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts im Kampfe gegen Cyrillus Lucaris, in Rußland fast ein Jahrhundert später unter dem auch anderweitig tief in die Geschichte Rußlands einschneidenden Regime Peters des Großen. Diesen Geisteskampf führt uns der Verf. in zwei seiner typischen Ausprägungen vor Augen: Stephan Javorskij und Theophan Prokopovič, beide hohe Mitglieder der russischen Hierarchie, beide Kreaturen des Reformzaren, beide auch früher Professoren der Akademie von Kiew, die als Vermittlerin westlichen Gedankengutes auch hier eine Rolle spielte; Javorskij, der Exponent der konservativen Orthodoxie, Prokopovič, der Vertreter der stark reformiert orientierten Neuerung, Schöpfer des „berühmten“ „geistlichen Reglements“ und damit des „allerheiligsten dirigierenden Synods“. — Nach einer historischen Einleitung (9—24) und drei Abschnitten mehr vorbereitender Natur: „Russische Orthodoxie und westliches Christentum im Zeitalter vor der ostslavischen Systembildung“ (25—49); „Die beginnende Systembildung und der Kryptoromanismus“ (hier wird die Frage der Mariologie und der Abendmahlslehre [Transsubstantiation, Epiklese] behandelt) (50—73); „Die Krise der Systembildung“ (74—88), kommt K. zur Behandlung der Punkte, an denen sich auch im Westen die Geister schieden: „Die entgegengesetzten Lösungen des Problems von Heiliger Schrift und Tradition“ (89—117); „Die verschiedene Ausprägung des Kirchenbegriffs“ (118—129); und schließlich der Kernpunkt: „Die entgegengesetzten Ergebnisse in der Lehre von Erlösung und Rechtfertigung“ (130—173). Im letzten Abschnitt geht K. auf „Die literarische Abhängigkeit“ der beiden russischen Theologen ein (174—186): Javorskij lehnt sich naturgemäß an die katholischen Kontroversisten, vor allem Bellarmin und Becanus, an (174 ff.; ein Beispiel: 178). Prokopovičs literarischem Schaffen dienen vor allem reformierte Autoren: Polanus, Molinaeus (180 ff.), wahrscheinlich aber auch Lutheraner (182) und andere (z. B. der Apostat Marcantonio de Dominis 183) als Vorlagen. Die in der ganzen Arbeit stark hervortretenden Sympathien für Prokopovič — wir wollen sie einem protestantischen Theologen nicht verdenken — machen sich auch in dieser Frage geltend; während K. bei Javorskij ziemlich unverblümt von „Abklatsch“ (174) und „Plagiat“ redet, mißt er Prokopovič größere Selbständigkeit der protestantischen Scholastik gegenüber bei, allerdings nicht ohne sich durch den Hinweis auf die Möglichkeit anderer Resultate eingehenderer Forschung einen Rückzugsweg offen zu halten. In diesem Sinne sieht aber K. in der „sich an den Namen Prokopovičs knüpfenden Renaissance der russisch-ukrainischen Kirche einen Sieg des protestantischen Gedankens in der slavischen Welt“ (186).

Koffler.

188. Spesz, A., *Okkultismus und Wunder*. gr. 8<sup>o</sup> (X u. 215 S.) Hildesheim o. J. [Imprimatur von 1929], Borgmeyer. *M* 5.—; geb.

*M* 750. — Das mit nüchternem Urteil geschriebene Buch gibt einen Überblick über die sogenannten okkulten Erscheinungen und eine systematische Einteilung derselben. Als okkult gelten solche auffallende Erscheinungen, die scheinbar den bisher bekannten Naturgesetzen widerstreiten, aber mutmaßlich doch durch andere, uns einsehbar verborgene Naturkräfte bewirkt werden. Im zweiten Teil wird gegenüber okkultistischen Wundererklärungen der Unterschied namentlich zwischen den biblischen Wundern und den okkulten Erscheinungen dargelegt. Die letzten 30 Seiten handeln über Konnersreuth. — Die Heilung de Rudders fand nicht in Lourdes statt (146), sondern im Wallfahrtsort Oostacker in Belgien, wo eine Lourdesgrotte ist; vgl. Stimmen aus Maria-Laach 58 (1900 I) 113 ff. Deneffe.

189. Mensdorff-Pouilly, A., Panchristianismus. Des Abendlandes Auferstehung. gr. 8<sup>o</sup> (VI u. 224 S.) Wien 1930, Mayer & Co. S 6.50; *M* 4. — Ein Nicht-Theologe legt seine wohlherwogenen und durchweg vernünftigen Gedanken vor über Antisemitismus, Alkoholismus, Ehe, Schule, soziale Frage, Zinsnehmen, Staat und Kirche, Presse, Recht und Gesetz, Unglaube und Aberglaube usw. Der Titel Panchristianismus mit seiner Erklärung: „Panchristianismus, was ist das? Die Antwort ist kurz: Der Katholizismus“ (VI) hat das Mißliche, daß das Wort schon anderweitig und auch in einem amtlichen römischen Schriftstück in einer anderen, und zwar üblen Bedeutung gebraucht ist; vgl. AAS 20 (1928) 12; BonnZThS 5 (1928) 251 A. 8. D.

190. Gierens, M., Die Idee vom corpus Christi mysticum als katholische Einheitsidee: ZAM 5 (1930) 312—323. — In der „kultischen Ordnung“ und in der „moralisch-juridischen“ (Lehre und Disziplin), wie im einzelnen begnadeten Menschen wirkt derselbe Christus. Kösters.

### 3. Protestantische Theologie.

191—202. 191. Der Ausgangspunkt unserer Halbjahrsbesprechung ist diesmal am besten die grundlegende Arbeit von: H. Hermelink, Protestantismus I. Konfessionskundlich (Die Religion in Geschichte und Gegenwart Band 4, Sp. 1582—1600. Tübingen 1930, Mohr). — Besser als „evangelisch“ erscheint H. der Name „protestantisch“, da er am charakteristischsten die Grundhaltung des Protestantismus bezeichne: „die wesentlich-kritische Andersartigkeit, die der formale und sachliche ‚Protest‘ gegen alle ‚katholischen‘ Bindungen und Verstrickungen der göttlichen Offenbarung in kanonisch-hierarchisches Kirchenrecht, gegen sakramentalen Gnadenmechanismus, gegen meritorische Werkheiligkeit und miraculöse ‚Übernatur‘ trifft“ (1583). Mit dieser Grundhaltung des Protestes hängt nach H. die Vielgestaltigkeit der pr. Kirchen innigst zusammen. Sie ist „nicht nur die Schwäche, sondern zugleich auch die eigentümliche Kraft, der Reichtum des Pr.“. Denn „nur die konfessionelle Spaltung hat es verhindert, daß der Pr. nicht zu einem einheitlich-orthodoxen Zwangskirchensystem in Gegensatz und Parallele zur kath. Kirche sich ausbaute, sondern in einzelnen, sich gegenseitig kontrollierenden und um die Reinheit der evangelischen Verkündigung, wie um die Echtheit des antikatholischen Protestes konkurrierenden Gruppen seine Auswirkung fand“ (1584). Doch meint H., daß der Protest gegen den Katholizismus keine reine Verneinung sei, sondern „bei allen Protestanten nichts anderes als der Eifer und das Zeugnis für die heilige Majestät des überweltlichen und lebendigen Gottes, der sich in per-

sönlicher Gnade im persönlichen Leben Christi geoffenbart hat und keinen Götzendienst duldet. Er ist der Eifer für die Offenbarung Gottes in seinem Wort und nur in seinem Wort, das Fleisch ward in der Geschichte“ (1588). Neben diesem positiven Protest gegen alle kath. Bindung sind weitere innere Unterscheidungszeichen das Zurückgehen auf die Heilige Schrift, die Erfassung der Gemeinde als Keimzelle des religiösen Lebens, der Grundsatz des allgemeinen Priestertums und endlich der Glaube an das Evangelium, der allein den Sünder rechtfertigt. — Zur Frage über die Krisis im modernen Protestantismus äußert sich H. äußerst vorsichtig. Er meint, daß es letztlich nur eine einheitliche pr. Geisteshaltung gebe und daher die zeitliche Unterscheidung zwischen Alt- und Neuprotestantismus weniger charakteristisch sei, da der heutige Altprotestantismus doch auch auf dem Boden des vor ein oder zwei Menschenaltern noch liberalen Pr. stehe. Hier gebe es eigentlich keine scharfe Linie, sondern beide Richtungen seien nur „Abstraktionen dessen, was im Fluß der Geschichte steht“ (1595). Wichtiger erscheint H. die Untersuchung der modernen Zeitrichtung: „wieviel an ihr im echten Sinne aus pr. Gesinnung erwachsen und was an ihr im Gegenteil kath., mystisch-harmonisierende Kulturgestaltung ist“. Eine genauere Stellungnahme zu den einzelnen Richtungen nach dieser Seite hin gibt H. leider nicht. Eine Vereinigungsmöglichkeit der verschiedenen Tendenzen des Alt- und Neuprotestantismus aber sieht er vor allem in „der prophetischen Dynamik der christlichen Hoffnung, ... dem Glauben an das kommende Reich, der jeder eschatologischen Statik einer vorzeitigen Identifizierung von Kirche und Reich Gottes oder supranaturalen Herabsenkung des Ewigen in die Zeit den Protest ansagt“. Gerade im Lichte dieser Eschatologie schließen sich die beiden Anschauungen von dem gegenwärtigen Heilsbesitz und von der fortschreitenden Reformation nicht aus. — Was diese Darstellung auszeichnet, ist die klare Herausarbeitung der wesentlichen Züge des Protestantismus. Dabei wird deutlich, wie stark der Protestantismus auf bestimmten festgelegten „Dogmen“ aufgebaut ist, die er für unumstößlich richtig hält und an denen er nicht rütteln lassen will, da sie sein Wesen ausmachen. Auf sie wird sich also die Auseinandersetzung mit dem Katholizismus vor allem zu erstrecken haben. Daß der Pr., wenigstens heute, nicht nur negativer Protest ist, sondern eine eigene Lebenshaltung ausdrückt, nehmen wir gerne an.

192. Den letzten Unterschied hat E. Przywara S. J., *Protestantismus II. Beurteilung vom Standpunkt des Katholizismus* (ebd. Sp. 1600—1603) gut mit den Worten gezeichnet, in denen zugleich die Lösung des ganzen Problems liegt: „Der Katholik wird dem starken Individualismus [des Pr.], der eine eifersüchtige Mystik der Immanenz mit einem leidenschaftlichen Pathos der Transzendenz in Eins bindet, mit Betonung seinen Objektivismus entgegenhalten, in dem die in diesem Erlebnis dominierende Sorge der Heilsgewißheit in den alles beruhigenden Dienst Gottes zur Ehre Gottes aufgeht. ... In der klaren Selbstbesinnung auf das hierin liegende Sichvergessen in den objektiven Dienst Gottes sieht der Katholik seinen entscheidenden Unterschied gegenüber dem pr. religiösen Individualismus der betonten Sorge der Heilsgewißheit“ (1603). So steht der Kath. ruhig den objektiv gegebenen Tatsachen der Offenbarung gegenüber und braucht sie nicht, wie es schon Luther in seiner Sorge um die Heilsgewißheit mußte, nur nach der subjektiven Seite hin zu beschauen und dadurch einseitig auszudeuten. In dieser zu einseitigen Betonung der subjektiven Seite liegt ja auch heute das ganze Problem des modernen Protestantismus, um dessen Lösung sich

die verschiedenen Richtungen der Bewußtseinstheologie, des religionspsychologischen Zirkels Wobbermins oder der dialektischen Theologie Barths und Gogartens bemühen, wobei Barth in das andere Extrem des extremen Transzendentalismus gefallen ist, der im Grunde aber gerade dadurch doch den Subjektivismus in sich schließt.

193. Das zeigt wiederum gut die Schrift von Wilh. Koepf, *Die gegenwärtige Geisteslage und die „dialektische“ Theologie*. Eine Einführung. 8<sup>o</sup> (104 S.) Tübingen 1930, Mohr. *M* 4.20. — Nachdem der Greißwalder Theologieprofessor im 1. Teil als Strömungen der neuen Zeit besonders die Rückkehr vom Individualismus und die neue persönliche Sachlichkeit gezeichnet hat, sucht er hieraus die dialektische Theologie zu erklären: Als Gegensatz zum Subjektivismus vertritt sie die persönliche, existentielle, sachliche Auffassung des Glaubens. Gottes Wort entscheidet. Gut wird gezeigt, wie die d. Th. weder aus allgemeiner Skepsis noch aus reiner Philosophie entstand, sondern aus dem klaren Bewußtsein, daß nur Gott und kein subjektives Kulturideal die moderne Welt retten kann. K.s Buch beweist aber auch, wie die Überspannung des Gegensatzes Gott—Mensch in der d. Th. zu wirklichen Lösungen nicht geführt hat. Es muß zugeben, daß Barth zu stark rationalistische Prinzipien anwandte, sobald er zum eigentlichen Ausbau seines Grundgedankens kam. Und K. gesteht, daß auch Gogarten und Bultmann in ihrem Versuch, die alleinige Berechtigung des „existentiellen theol. Denkens“ nachzuweisen, das eingestellt ist „auf die reine Gegenwart der konkreten Situation des Menschen vor Gott, seinem Schöpfer, und auf die ‚Entscheidung‘, die er in dieser Situation zu fällen hat“ (79), erst einen Vorstoß zu Möglichkeiten neuen Denkens unternommen haben (85 f.), aber keineswegs zu einem endgültigen Resultat gelangt sind. Im Gegenteil: „Spannungen und Gefahren (Katholisierung) sind hier genug“ (86). Besonders die im letzten Kapitel des Buches besprochene neue dialektische Literatur dürfte deutlich zeigen, daß, je mehr die d. Th. sich mit dem Ausbau ihres Grundgedankens des absoluten, unaufhebbaren Gegensatzes zwischen Gott und Mensch beschäftigt, es desto klarer wird, daß sie auf unüberwindbare Schwierigkeiten stößt, wie es z. B. Barths Versuche zeigen, die notwendige Gewißheit für den Glaubenden zu erlangen. Wenn wirklich ein unüberwindbarer Gegensatz zwischen Gott und Mensch besteht, dann ist diese Gewißheit nie objektiv zu erreichen, sondern nur subjektiv, d. h. in der festen subjektiven Überzeugung, daß ich eben nun Gottes Wort vernehme. So ist das letzte Kriterium doch wieder der Mensch. Dabei darf freilich nicht vergessen werden, daß die d. Th. trotz allem den Gedanken des objektiven Elementes im modernen Protestantismus wieder stärker zur Geltung gebracht hat.

194. Die Entwicklung und die Grundgedanken Gogartens, des zweiten Führers der d. Th., schildert Gottlob Wieser, Friedrich Gogarten. 8<sup>o</sup> (50 S.) Jena 1930, Diederichs. *M* 1.80. — Er versucht, ohne die philosophischen Begriffe, in die G. seine Theologie faßte, die Grundzüge darzulegen. Aus dem Gegensatz zum modernen Individualismus kam G. zum Glauben als Du—Ich-Beziehung. „Man geht keinen Weg zu Gott. Man hat entweder gar nichts mit ihm zu tun oder man steht unmittelbar vor ihm. Ein Mittelding, ein Näher oder Ferner, gibt es nicht“ (15). Dies unmittelbare Verhältnis findet der Mensch im „Hören“ des Wortes Gottes, dem er sich in Gehorsam unterwirft: „Daß ich Gottes Geschöpf bin, daß Gott der Schöpfer ist, das erkenne ich, indem ich Du sage und indem ich meine unbedingte Gebundenheit an das Du anerkenne, indem ich an meine

unbedingte Verantwortlichkeit dem Du gegenüber glaube. Es gibt darum kein Ichsein und keinen Glauben an Gott den Schöpfer als in der unbedingten verantwortlichen Bindung an das Du“ (23). W. hebt gut einen Mangel dieser Glaubensauffassung hervor, wenn er sagt: „Geht es an, den Glauben nur auf den Menschen, auf die Erkenntnis seiner von Gott geschaffenen Bindung und Verantwortung gegen den Nächsten zu beziehen, ihn nur als Erkenntnis der Wirklichkeit, d. h. dessen, was uns jetzt und hier aufgetragen ist, zu verstehen? Hat nicht lebendiger Glaube eine viel weitere Sicht, nämlich auf das, was Gott mit der ganzen Welt vorhat, auf die Vollendung des Reiches Gottes? ... Im Neuen Testament ... ist der Blick gerichtet auf den Menschen jetzt und hier, aber zugleich auf alle Völker“ (45). Hier tritt der Grundgedanke G.s, daß nur das wirklich ist, was der Mensch persönlich im existentiellen Denken hört, in seiner Einseitigkeit deutlich hervor. Es sei daher auf die Lösung des Problems in der kath. Lehre hingewiesen; nicht freilich wie sie auch heute noch — auch bei W. — einseitig falsch dargestellt wird, als ob die Kirche sich selbst an Gottes Stelle setzte (34). Nein, die kath. Kirche ist, geleitet vom Heiligen Geist, also nicht als rein menschliche Einrichtung, die Verkünderin der Gottesoffenbarung, die dem Menschen nicht bloß das Abhängigkeitsbewußtsein, sondern in der Offenbarung und mit der Offenbarung auch die anderen Offenbarungswahrheiten zeigt und ihn so ganz und objektiv zu Gott führt und mit Christus verbindet. Hier kommen wir aus den reinen Prolegomena wirklich heraus zu einer wahren Theologie, zum *λογος τοῦ θεοῦ*.

195. Ein kurzes, aber gutes Bild des Werdens der Gesamtlage der modernen prot. Theologie bietet P. Althaus in Carl Schweitzer, *Das religiöse Deutschland der Gegenwart* 2. Bd. *Der christliche Kreis*. gr. 8° (552 S.) Berlin (1929), Hochweg-Verlag. M 13.50. — Die gegenwärtige prot. Theologie trägt die Züge des Überganges. Um 1900 war sie wesentlich historisch eingestellt, heute systematisch. Damals waren Hauptwerke die alt- und neutestamentlichen Forschungen von Wellhausen, Zahn u. a. neben den dogmengeschichtlichen Werken von Harnack, Hauck, Seeberg. Durch die überspannte historische Kritik, besonders an der Heiligen Schrift, und die Ergebnisse der Religionsgeschichte, die beide die bisherige Auffassung vom absoluten und einzigartigen Jesusbild fraglich werden ließen, wurde der Liberalismus stark. Sein Wesen ist jedoch, wie A. gut bemerkt, nicht der „Kritizismus“ in sich, sondern die daraus sich ergebende „Geschichts- und Offenbarungsauffassung“ (125). Wie sie z. B. Troeltsch gezeichnet hat: „Wir vermögen die Vorstellung des stellvertretenden Sühnetodes nicht mehr nachzufühlen. Dazu stehen wir zu stark unter dem Eindruck der Kontinuitätlichkeit und Einheitlichkeit des gesamten Weltgeschehens“ (124). Es wurde die Erlösung rein natürlich, wie jedes andere religionsgeschichtliche Geschehen, aufgefaßt. Den Umschwung brachte die Radikalisierung dieser hist.-religionsgesch. Methode in der Leben-Jesu-Forschung. Ottos Buch „Das Heilige“ wies ferner damals gerade auch auf das Numinose der Religion hin. Dazu kam die durch C. Stange und K. Holl neuerwachte Lutherforschung. Entscheidend war nach A. auch Kierkegaard mit der Aufstellung des existentiellen Denkens: „Die Wahrheit ist lebendiger Anspruch an den Menschen. Darum hat man sie nicht als allgemeine theoretische, weitergebbare Wahrheit, sondern nur in der Aktualität der Entscheidung für sie“ (128). Eine solche persönliche Entscheidung im Erkennen ist vor allem in der Offenbarung Christi notwendig. Denn da Christus nicht unmittelbar als Gott kenntlich ist,

kann an ihm ebensogut das Ärgernis wie der Glaube entstehen. Daher ist die Wahrheit, die der Glaube umfaßt, „nur im Glauben Wahrheit, Entscheidungswahrheit, die nur in der Entscheidung als solche ergriffen wird“ (129). Nach A. liegt hierin auch die Lösung des großen Problems, das die hist. Theologie aufgeworfen hatte: der Unsicherheit am historischen Jesusbild. Es muß so sein. Denn „Glaube und Inkognito gehören zusammen. Woran erscheint uns nun in der Gegenwart Jesu Inkognito? An der historischen Ferne und Unsicherheit seines Lebens, an der geschichtlichen Relativität seiner Erscheinung... So ist es der theol. Sinn der Kritik und des hist. Weltbildes, den immer wieder in der Christenheit sich einnistenden Wahn der direkten Kenntlichkeit Christi zu zerschlagen... Die Not der Kritik und des Relativismus macht dem Glauben Bahn“ (129). Demgegenüber geht nach A. die dial. Theologie in das andere Extrem. Sie will das Gotteswort nicht nur als rein persönliches Wort gelten lassen, das nur Geltung hat, soweit es gesagt wird, und daher nie Offenbarkeit als Gegenstand und Zustand sein kann. Sie übertreibt die Transzendenz Gottes durch philos. Erwägungen und Antithesen, in denen schließlich „die Konkretheit und Personhaftigkeit der Geschichte Gottes mit dem Menschen theologisch verleugnet“ (138) wird und infolge der absoluten Unerkennbarkeit Gottes nur in abstrakte Begriffe von Subjekt—Objekt, Zeit—Ewigkeit, endlich—unendlich sich auflöst. A. glaubt, daß schon eine gewisse Rückbewegung in der dialektischen Theologie sich zeige. Wir möchten das bezweifeln, wenigstens für alle wesentlichen Punkte in der Theorie. Daß diese Theorie sich nicht aufrechterhalten läßt, wenn man aus den reinen Prolegomena an die Frage vom Inhalt der Offenbarung herantritt, haben wir vorhin schon bemerkt. Daher mag es kommen, daß es den äußeren Anschein hat, als ob gewisse Rückbildungen in der dial. Theologie vorhanden wären, wo sie sich nun mit dem Ausbau ihrer Anschauung beschäftigen muß. Aber das Prinzip des *ens finitum incapax entis infiniti* wird mit alter Strenge auch heute noch festgehalten.

196. Mitten in der von Althaus geschilderten Bewegung des modernen Protestantismus stand der 1926 in Berlin verstorbene Theologieprofessor Jul. Kaftan, über den in einer interessanten Arbeit berichtet wird: Adolf Heger, Kaftans theologische Grundposition im Verhältnis zu Schleiermachers Prinzipienlehre (Studien zur system. Theologie Heft 5). gr. 8<sup>o</sup> (108 S.) Göttingen 1930, Vandenhoeck & Ruprecht. M 6.50. — Von der durch Schleiermachers Gedanken angeregten Erfahrungstheologie kam Kaftan durch Ritschls Einfluß zur Auffassung des Glaubens als des im persönlichen Glauben angeeigneten Offenbarungszeugnisses. Nicht die subjektive Erfahrung ist das Entscheidende, sondern die objektive Offenbarung der Heiligen Schrift, welche freilich nur in einem persönlichen Glaubensverhältnis zur Offenbarung erkannt werden kann. „Was uns not tut“, so sagte Kaftan (ZThK 1903, 518), „ist die sachgemäße Verbindung von beidem: das aus dem evangelischen Begriff vom Glauben verstandene und gehandhabte Schriftprinzip“ (84). H., der Anhänger der religionspsychologischen Methode Wobbermins ist oder jedenfalls zu ihr hinneigt, sieht in dieser Stellungnahme K.s einen Anfang dieser Methode, „die zum Prinzip erhebt, in der Dogmatik von der Heiligen Schrift auszugehen und zur Erfassung ihres reinen Offenbarungs- und Glaubenszeugnisses die eigene Glaubenserfahrung als methodisches Hilfsmittel heranzuziehen“ (97). Nur hat Kaftan nach H. die psychologische Struktur des religiösen Bewußtseins zu wenig vollständig und geschlossen erörtert und ist daher in der Forderung

eines „neuen Dogmas“ zu einem gewissen „Dogmatismus“ gelangt (100 f.). — Die Annahme H.s., daß Schleiermacher doch stärker, als Kaftan es meinte, die Offenbarung gegenüber dem religiösen Gefühl betont habe, erscheint zu wenig belegt. Einzelne Stellen beweisen wohl nur, daß auch solche Gedanken vorhanden waren. Aber gegenüber der Gesamtauffassung dürfte es sich nur um einzelne Gedanken gehandelt haben.

197. Kaftan hat seine Entwicklung selber gezeichnet in dem Lebensbild, das im 4. Band der Religionswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen erschienen ist. Die Sammlung ist herausgegeben von Erich Stange und zählt 5 Bände gr. 8<sup>o</sup> Leipzig 1925—29, F. Meiner. Geb. je *M* 12.— Unsere Zeitschrift hat schon früher auf den 3. Bd., der kath. Theologen enthält, hingewiesen (Schol 3 [1928] 414 f.); auch der 5. Bd. wurde schon anerkennend besprochen (5 [1930] 622). Der oben genannte 4. Bd. enthält außer dem Lebensbild Kaftans u. a. auch noch Lebensskizzen von E. v. Dobschütz und Adolf Jülicher. Aus dem 2. Bd. seien genannt K. Girgensohn, Hans Lietzmann, E. Schaeder, Fr. Loofs. Fast genau so wichtig ist der 1. Bd. mit Bildern von A. Deißmann, L. Ihmels, R. Kittel, A. Schlatter, R. Seeberg und Theodor Zahn. Die Aufzählung der Namen allein schon zeigt, daß diese Selbstdarstellungen weit mehr sind als Einzelskizzen. In Wirklichkeit stellen sie einen für die Zukunft unentbehrlichen Beitrag zur Gesamtgeschichte des modernen Protestantismus dar. Ergriffen legt man diese Bände aus der Hand, die auch dem Gegner zeugen von ernstester Arbeit und ernstestem Streben, von Erfolg und Mißerfolg im Kampf um das Reich Gottes. Am erschütterndsten wirkt es, daß oft der Erbauer eines neuen Systems dessen Zusammenbruch noch selber erleben mußte.

198. Von den Schriften die zur Jubiläumsfeier der Augsbургischen Konfession erschienen sind, möchte ich noch auf zwei besonders aufmerksam machen, weil sie allgemein wichtige theol. Fragen berühren. Zunächst: Karl Thieme, Die Augsburgische Konfession und Luthers Katechismen auf theologische Gegenwartswerte untersucht. gr. 8<sup>o</sup> (XVI u. 272 S.) Gießen 1930, Töpelmann. *M* 13.— Oft in nur losem Zusammenhang mit der Augsb. Konfession und den Katechismen setzt sich hier Th. mit modernen Strömungen der prot. Theologie auseinander. Probleme des Kirchenbegriffes, der Ökumenizität, der Rechtfertigung, des Glaubens, der Trinität und der Christologie werden u. a. behandelt. Das Werk, das ein tieferes Verständnis des modernen Protestantismus voraussetzt, da es oft nur ganz kurz die Fragen andeutet, wird ohne Zweifel in Fachkreisen viel beachtet werden, wenn auch die häufig zu polemische Form ihm schaden wird. Gegenüber den Bestrebungen nach der bekenntnisfreien Kirche setzt sich Th. für eine Gleichsetzung „der einträchtiglich lehrenden Kirchengemeinden mit der das Bekenntnis ausagenden Kirche“ ein (17). Die Kirche ist sichtbare „Bekennniskirche“ (249). Daher schätzt der Leipziger Theologieprofessor das Apostolikum und die Symbole der alten Kirche hoch ein, die Luther nach ihm als „die Vorwegnahme aller seiner eigenen Bekenntnisse“ auffaßte (134). Luther war „fest davon überzeugt, daß die Artikel, die die Apostel im Apostolikum bekannt haben, für sie denselben Sinn gehabt hätten, wie für ihn selbst, also für die ihn darob verdammende Papstkirche verdammend seien“ (135). Wichtig ist auch Th.s Stellung zum umstrittenen Glaubensproblem. Im Glauben ist ihm im Gegensatz zum bloßen Historienglauben „die Zuversicht zu Gott, daß er uns um Christus willen gnädig sei, eingeschlossen“ (61). Diese Zu-

versicht kommt von Gott allein: „Die erschrockenen Hörer der Bußpredigt des Evangeliums macht Gott der Heilige Geist dadurch gläubig, daß er unter ihrem Hören der Gnadenpredigt in ihren Herzen Sehnsuchtsaffekte bewirkt... Das Einflößen des Vertrauens auf Gottes Gnadenhuld ist die lutherische ‚Gnadeneingießung‘, die ‚einerlei Veränderung‘ ist mit der Sündenvergebung“ (71 f.). Es ist, mit einem Worte gesagt, das „Christuserlebnis“, das im einzelnen Menschen „die göttlichen Objektivitäten realisiert“ (92 u. sonst). Der Gottesireispruch von der Sünde wird nur „realisiert durch unseren trost-, ruhe- und friedevollen Glauben an unsere Freiheit von der Schuld“ (93). So haben wir den Glauben „in bezug auf die geschehene Rechtfertigung als ihre Vollendung, Realisierung, Ab-rundung, als ihren dazugehörigen nötigen Abschluß zu denken“ (94).

199. Einen fast entgegengesetzten Standpunkt über die Bekenntnis-kirche vertritt Em. Hirsch, Fichtes, Schleiermachers und Hegels Verhältnis zur Reformation. gr. 8<sup>o</sup> (49 S.) Göttingen 1930, Vandenhoeck & Ruprecht. M 2.80. — Diese erweiterte Festsrede zum Jubiläum der Augsb. Konfession an der Universität Göttingen stellt als Zweck der Erinnerungsfeier nicht die Konfession als solche dar — „je tiefer wir in den Geist der Augustana einge-drungen sind, um so mehr haben wir die Dissimulation an ihr erkennen gelernt“ (5) —, sondern die mutige Tat der Fürsten als offenes Bekenntnis zur Reformation. In diesem Sinn der Reformation will das Buch tiefer einführen, wenn es die reformatorische Auffassung bei Fichte, Schleiermacher und Hegel vorlegt. Wie bei Luther steht nach H. bei ihnen allen als Letztes das Wort von der Frei-heit: „Jesus und Luther heilige Schutzgeister der Freiheit“ (Fichte, Beiträge VI 104 f.). Diese Freiheit wollen sie gegenüber der vom Altprotestantismus geforderten Bekenntnisverpflichtung wieder ans Licht bringen. Daher sehen sie auch in der Reformation nichts in sich Abgeschlossenes, sondern nur „ein Werk, welches über seine erste geschichtliche Gestalt hinausweise, welches vermöge des es zu-letzt beseelenden Geistes auf Fortführung und Vollendung angelegt sei“ (10). Diese christliche Freiheit ist aber nicht gottlos, sondern im innersten Wesen auf Gott hingeordnet. Daher verbindet die von Fichte, Schleiermacher und Hegel begonnene idealistisch-romantische Erneue-rung im Gegensatz zur Aufklärung den Menschen aufs engste mit Gott. Die Freiheit des Menschen besteht nicht mehr, wie in der Auf-klärung, „darin, daß sich ihm das Verhältnis zu Gott durch die ver-ständige Einsicht hindurch vermittelte“ (16). Jetzt ist „die Freiheit nichts als Sein und Leben des Absoluten selber“ (ebd.). Die Freiheit des Menschen ist ganz theozentrisch eingestellt und es ist ein völlig unmittelbares Gottesverhältnis in ihr enthalten. Durch diese Unmittelbarkeit wird in dieser Zeit Gott be-sonders ein Gott der Liebe, der Vereinigung. Aber hierin liegt nach H. auch zugleich die Grenze dieses reformato-rischen Verständnisses: Der Gott des Zornes und des Gerichtes, der doch wesentlich zum reformatorischen Rechtfertigungsglauben gehört, wird zu sehr vernachlässigt. Auch kann H. nicht leugnen, daß die Vernunft doch noch zu stark hervortritt, sei es, daß Fichte durch sie eine allmähliche Vernichtung der Glaubensform erwartet, sei es, daß Hegel die Rechtfertigung begreifen will, sei es, daß Schleiermacher die Religion als Einzelwissenschaft neben die anderen stellt, wo-durch verhindert wird, daß der Glaube das Letzte und Höchste ist. Dadurch werden zwei weitere Grundgedanken der Reformation zer-stört, da der Glaube dann kein Wagen und keine Teilerkenntnis mehr

ist, wodurch ein so ausgebautes System der Gottes- und Welterkenntnis, wie es z. B. Fichte aufstellte, unmöglich wird. — Wenn auch hie und da überspitzt, so bietet die Darstellung doch interessante Blicke auf das Werden der gegenwärtigen Theologie, sowohl für das Entstehen der Erlebnistheorie wie auch für die Zurückdämmung des Gerichtsgedankens in manchen Kreisen des Protestantismus im vergangenen Jahrhundert.

200. Über ein mehr spezielles Thema spricht E. Sommerlath, *Sakrament und Gegenwart. Gedanken zu Luthers Katechismussätzen über Taufe und Abendmahl.* 8<sup>o</sup> (46 S.) Leipzig 1930, Dörfeling & Franke. *M* 1.50. — Gegenüber den Strömungen des Subjektivismus, des Psychologismus, der Erlebnistheorie, des Fliehens vor dem Kreuz, des ethischen Idealismus und der falsch verstandenen Innerlichkeit weist S. auf die Sakramente hin. Er setzt den Begriff Luthers aus der Zeit nach den Sakramentenkämpfen voraus, in dem das Sakrament nach dem, was es ist, unabhängig vom Glauben ist: „So ist die Taufe recht, obschon der Glaube nicht dazu kommt“ (W. A. 30, 1, 218).

201. Mit der Sakramentenlehre befaßt sich E. Sommerlath auch in einer anderen Schrift: *Der Sinn des Abendmahls nach Luthers Gedanken über das Abendmahl 1527/29.* gr. 8<sup>o</sup> (131 S.) Leipzig 1930, Dörfeling & Franke. *M* 6.50. — Der Verf. sieht in dem starken Hervortreten der Realpräsenz in den Abendmahlschriften Luthers von 1527/29 nicht ein Zurückfallen in katholische Gedanken, sondern einen Höhepunkt im reformatorischen Denken. Die wirkliche Christusgegenwart war gefordert durch Luthers Gottesanschauung: Anerkennung Gottes im Abendmahl als Schöpfer; demütiges Unterwerfen des Geschöpfes im Glauben; stilles Hinnehmen von Gottes Wundertaten. Sie war gefordert weiter durch Luthers Christologie: Christi wahre Menschheit; die Verbindung von Gottheit und Menschheit; die Treue des erhöhten Christus im Himmel, der uns im Abendmahl auch auf Erden nicht verläßt und einen Vorgeschmack der ewigen Seligkeit gibt. Das alles zeigt dem Gläubigen die Realpräsenz. Sie wird drittens auch gefordert durch Luthers Lehre vom Heiligen Geist, der durch äußerliche geschichtliche Offenbarung wirkt und dadurch den Glauben sicher macht. Während die Schwärmer alles in das Gefühl hineinlegten und so Christi Gegenwart leugnen mußten, war Luther gerade aus dieser Geistauffassung gezwungen, bei der geoffenbarten Christusgegenwart zu bleiben: nicht das Erlebnis entscheidet, sondern das Gotteswort. Durch das starke Hervorheben der wahren Christusgegenwart hat Luther in diesen Abendmahlschriften mehr als in den ersten Jahren die bloße Zeichentheorie der Sakramente zurücktreten lassen. Schon hierin dürfte — entgegen den Anschauungen des Verf. — eine Rückerinnerung an katholisches Denken vorliegen. Auch die Begründungen, mit denen Luther nach S.s Ausführungen die Realpräsenz verteidigt, sind im Grunde alle altes katholisches Gedankengut, das er im Kampf gegen die Schwärmer wieder aufnahm.

202. Zum Schluß möchte ich noch auf ein Werk aufmerksam machen, das eine ganz moderne Frage, die Eschatologie, behandelt und doch in vieler Hinsicht methodisch an die Zeiten vor dem Weltkrieg erinnert, in denen es denn auch verfaßt wurde: Albert Schweitzer, *Die Mystik des Apostels Paulus.* gr. 8<sup>o</sup> (XV u. 407 S.) Tübingen 1930, Mohr. *M* 16.—; geb. *M* 19.— Paulus hat nicht das Christentum hellenisiert. Er hat nur durch die Weiterentwicklung der Lehre Jesu den Grund zu dem gelegt, was von Ignatius und Jo-

hannes erst vollzogen wurde. Aus der gläubigen Erwartung des Gottesreiches machte Paulus, als die Hoffnung auf ein baldiges Kommen immer problematischer wurde, eine Seinsteilnahme am persönlichen Christus (*ἐν Χριστῷ*). Daraus sucht Sch. dann die gesamte Pauluslehre zu erklären; so sein Verhältnis zum Gesetz, zur Gerechtigkeit aus dem Glauben, zu den Sakramenten, zur Auferstehung. Während z. B. für Christus die Eucharistie nichts anderes war als ein Dankgebet für das kommende Gottesreich, verbunden mit der Verteilung von Speise, wodurch die Teilnehmer als Genossen beim kommenden messianischen Mahl anerkannt werden sollten (238), wird sie bei Paulus eine Vorwegnahme der Mahlgemeinschaft mit Christus im Gottesreich. Das wird dann später hellenisiert zum sakramentalen Christusempfang. Die Bedeutung des Buches liegt in dem Versuch, Paulus ohne Hellenismus zu erklären. Dabei ist genau wie in Sch.s früherem Hauptwerk „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung“ allzu einseitig die eschatologische Linie berücksichtigt. Alles Entgegenstehende wird nach Art der früheren Bibelkritik zu wenig beachtet oder als unecht ausgeschieden (vgl. z. B. 121). Weisweiler.

203. Barth, K., Die Theologie und der heutige Mensch: Zwischen den Zeiten 8 (1930) 374—396. — Theologie ist kritische Selbstbesinnung der Kirche; bekennt sich zur Kontingenz ihres Kriteriums; ist Glaubenswissenschaft. Der moderne Mensch kann sie ablehnen, verharmlosen, guthießen. Der Glaube ist „das Wagnis eines durch keine Begründung des ergangenen Befehls gesicherten Gehorsams“. „Wenn nicht alle Zeichen trügen, so ist gerade der heutige Mensch, vielfach nicht wissend, was er tut, im Begriff, der atheistischen Rebellion und der neuprotestantischen Kläglichkeit müde geworden, nichts Geringeres als sein katholisches Herz wieder zu entdecken.“ Das aber ist „die gefährlichste unter allen“ Möglichkeiten. Die „Theologie ist gerade nur in der Ungesicherheit wirklicher Glaubenswissenschaft... wirklicher Theologie“. Auch diese Theologie ist „Verharmlosung“. Kösters.

204. Brunner, E., Theologie und Kirche: Zwischen den Zeiten 8 (1930) 397—420. — Entwickelt folgende drei Thesen: 1. Theologie ist durch die Kirche möglich. 2. Die Theologie ist um der Kirche willen notwendig. 3. Theologie ist durch die Kirche bestimmt. Ks.

205. Rade, M., Missio canonica für die evangelischen Fakultäten? ChrWelt 44 (1930) 170—171. — Ders., Wer ist die Kirche — Konsistorium oder Fakultät? ChrWelt 44 (1930) 660—661. — Ders., Foerster und Kübel: ChrWelt 44 (1930) 927—931. — Kübel, J., Wer ist die Kirche — Konsistorium oder Fakultät? ChrWelt 44 (1930) 729—733. — Ders., Konsistorium oder Fakultät? ChrWelt 44 (1930) 786—790. — Eine lehrreiche Kontroverse! Entgegen der Auffassung der „altpreußischen“ Fakultäten verteidigt Rade, daß die Fakultäten ebenso gut die „Kirche“ sind wie die Kirchenbehörden; die Entscheidung über die Berufung eines neuen Professors soll deshalb bei den Fakultäten liegen, die sich ihrerseits freundschaftlich mit den Kirchenbehörden ins Einvernehmen setzen sollen. Demgegenüber vertritt Kübel den Satz: „... weder das Konsistorium noch die Fakultät ist die Kirche; beide sind nur ihre Organe. Aber mit dem Unterschied: die Fakultät Organ der geistigen, nicht greifbaren, und das Konsistorium das Organ der verfaßten Kirche. Und Auftraggeber des Konsistoriums ist das organisierte Kirchenvolk, Auftraggeber der Fakultät ist der Staat.“ Sehr lebhaft greift das E. Foerster in 13 Anmerkungen an: „Die ‚verfaßte‘ Kirche hat ihre ganze Vollmacht ... ausschließlich vom Staate, nicht etwa von Christus oder der Gemeinde der Gläubigen; als ‚verfaßte‘ Kirche ist auch sie ein Produkt

des Staates. Nur der Katholik kann das anders ansehen.“ Dazu Kübel: „Der Staat hat den Rechtsboden geschaffen, auf dem sie [die Kirche] sich bewegt; aber das materielle Recht hat sich auf diesem Rechtsboden die Kirche selbst gegeben.“ Ks.

206. Windisch, H., Sinn und Geltung des apostolischen *Mulier taceat in ecclesia*: ChrWelt 44 (1930) 411—425. — Ders., Noch einmal: *Mulier taceat in ecclesia*: ChrWelt 44 (1930) 837—840. — R[ade, M.], Mußte die Frau in der alten Christenheit schweigen?: ChrWelt 44 (1930) 549—550. — L[abile], W., *Mulier taceat in ecclesia*: AllgEv LuthKZtg 63 (1930) 564—567 613—617 633—636. — Gegen das von der „preußischen Landeskirche“ erlassene „Vikarinngesetz“, das den Theologinnen nach bestandem Examen „Wortverkündigung“ im Kindergottesdienst, in Bibelstunden und Andachten für Frauen und Mädchen, ferner Religionsunterricht in Kirche und Berufsschulen, endlich Seelsorge, besonders an der weiblichen Jugend, gestattet, richten zwei Kölner Theologinnen im Sinne der letzten Tagung evangelischer Theologinnen ein öffentliches Schreiben (ChrWelt 44 [1930] 316—320; vgl. 834—835). Der Kieler Neutestamentler H. Windisch behandelt eingehend das „Redeverbot“ 1 Kor 14, 35 f. und das „Lehrverbot“ 1 Tim 2, 11 f., wobei er als Ergebnis feststellt, daß die Korintherstelle, erklärt nach 1 Kor 11, 5, kein unbedingtes Lehrverbot enthalten könne, sondern nur ungeeignetes, unwissendes Reden verbiete. Die Timotheusstelle sage allerdings klar und mit voller Autorität, daß die Frau nicht lehren solle, weder öffentlich noch im Hause; aber Paulus sehe die Begründung dafür im „Mythos“ von Schöpfung und Sündenfall: „mit dieser seltsam rabbinistischen, vorchristlichen, unchristlichen, antiken, jüdischen Begründung steht und fällt das krasse Lehrverbot“ (!). Es „ist unserem Empfinden fremd und durch die Wandlung der Anschauungen und Gewohnheiten erledigt. Frauen, die ein theologisches Studium hinter sich haben, haben nicht mehr nötig, Männer zu fragen“. Rade läßt Karl Müller auf eine Stelle in einem Briefe Firmilians an Cyprian hinweisen (CSEL 3, 817 f.), aus der sich ergeben soll, daß die Gemeinde an der Verwaltung der Sakramente durch eine Frau keinen Anstoß genommen hätte. Gegen solche Auffassungen, besonders gegen Windisch, wendet sich warm und lebhaft Laible, der sachlich vor allem die Berücksichtigung der Evangelien mit ihrer ausschließlich an Männer gerichteten Sendung und der Apostelgeschichte mit ihrer genauen Darstellung des tatsächlichen Kirchenlebens vermißt und grundsätzlich W.s Stellung zur Heiligen Schrift sehr scharf verurteilt. „Es handelt sich bei dem ‚mulier taceat‘ ... um den ewigen Willen Gottes, um eine Gottesordnung.“ Ks.

207. Snetlage, J. L. en Mourik Broekman, M. C. van, *Het Anti-Ethicisme en Aulén*. I. *De Anti-Ethicalistische Gods Idee en haar practische consequenties* (J. L. S.); II. *Auléns „Christelijk Godsbeeld“* (M. C. v. M. B.). (Studeclub van moderne Theologen. Vlugschrift 11). gr. 8<sup>o</sup> (42 S.) Assen, Van Gorcum & Comp. Fl 1.50. — Die vorliegende Schrift beschäftigt sich mit den Bestrebungen, alles Ethische aus dem Religiösen auszusondern, die in dem schwedischen Theologen Gustaf Aulén (seit 1913 Professor in Lund) einen eigentümlichen Vorkämpfer gefunden haben. Während Mourik Broekman über Auléns „Christelijk Godsbeeld“ referiert, nimmt Snetlage zum Hauptgedanken kritisch Stellung. Auch er ist für Aussonderung des Ethischen aus dem Religiösen, weil ein Gott, vor dem die ethische Ordnung absolute Geltung hätte, unter der ethischen Norm stände, also untergeordnet wäre. Auléns Anti-Ethizismus ist begründet durch Verabsolutierung der Liebe in Gott und Auffassung der Religion als

eines reinen Liebesverhältnisses zwischen Gott und Mensch. S. findet diese Auffassung zu weich und kraftlos. Der Anti-Ethizismus hat nach ihm seinen Halt im Calvinischen Prädestinationsgedanken, der auch im Gottesbegriff des NT das Dämonische bewahrt, nicht eine weiche Liebe zu einem Gott, der gegen alle gut ist, lehrt, sondern durch seine Härte der Liebe ein anderes Niveau gibt. Gierens.

208. Tjalsma, P. D. en Vorster, D. A., Vergeving. (Studieclub van moderne Theologen, Vlugschrift 10.) gr. 8<sup>o</sup> (32 S.) Assen, Van Gorcum & Comp. Fl 1.25. — Das Problem des Sünden- und Schuldgefühls und der Sündenvergebung wird theoretisch (Tjalsma) und praktisch (Vorster) vom Standpunkt der inneren Erfahrungs-theologie dargestellt. Danach ist die Sündenvergebung ein zum Sündenbewußtsein sich paradox verhaltendes Erlebnis, das möglicher-, aber nicht notwendigerweise an ein Erlebnis anknüpft, das irgendwie mit Jesu Leben oder Tod zusammenhängt. G.

209. Iwand, H. J., Studien zum Problem des unfreien Willens: ZSystTh 8 (1930) 216—250. — Es handelt sich um Luthers, zumal in *De servo arbitrio* dargelegte Lehre. Der Mensch kann aus sich nicht anders als an seine Freiheit glauben, und gerade das ist seine Unfreiheit. Einzige Aufgabe des Gesetzes ist es, die Illusion der Freiheit zu zerstören. Solange der Mensch sich Freiheit zuschreibt, kann er bei allem nur „das Seine suchen“. Das *convertimini* der Gesetzespredigt wird durch das *convertar* der Gnadenpredigt aufgehoben. Die Annahme einer absoluten Entscheidung für oder wider Gott würde den Willen über den Gegensatz von Gut und Böses stellen, ihn neutralisieren. Entweder ist der Wille aus Gott geboren, dann unabwendbar auf ihn gerichtet, oder er ist in Auflehnung wider Gott, dann in allem das Seine suchend. So wohnt ihm eine Bestimmtheit inne, die er nicht selbst vollzieht. Diese Unfreiheit ist kein Zwang, sondern eine unbeirrbarbare Neigung. Der Wille „ist nichts anderes als das Werden dessen, was der Mensch endgültig sein wird, in der Form des Selbst“ (249). Handlungsfreiheit gegenüber einem Fremden, der gegenständlichen Welt, läßt Luther gelten; aber wo der Mensch zu sich selbst kommt oder bei sich selbst ist, da ist er unfrei. Lange.

#### 4. Dogmatik und Dogmengeschichte.

210. Buonpensiere, H., O. P., Commentaria in I. P. Summae Theologicae S. Thomae Aquinatis, O. P. a q. XXVII ad q. XLIII (De Deo Trino). gr. 8<sup>o</sup> (VIII u. 609 S.) Vergarae (Guipúzcoa) 1930, Typis Ephem. „El Santísimo Rosario“. — Die hier gebotene recht umfangreiche Erklärung der 17 Fragen über die Allerheiligste Dreifaltigkeit aus der Summa des hl. Thomas ist nicht eine fortlaufende Exegese des Textes des hl. Lehrers, sondern eine Darlegung der einzelnen Artikel nach Art einer These mit ausführlichen Begriffserklärungen, Beweisen, auch aus der Heiligen Schrift, den Vätern, den Konzilien, mit Scholien, Korollarien, Schwierigkeiten und guten Lösungen. Jedoch ist die Übersicht im Druck nicht immer gut gewahrt. Die Erklärungen sind recht abstrakt gehalten. Aber bei diesem schwierigen Gegenstand kann man für jede Hilfe dankbar sein. — Wenn es S. 183 n. 215 heißt: „In rebus finitis et compositis Essentia distinguitur realiter a Persona, item ab Hypostasi“ und dazu: „Nota. Est communis inter theologos“, so sind hier doch Tiphanius und seine Anhänger unberücksichtigt geblieben. — Der Verfasser ist vor Vollendung des Druckes gestorben. Deneffe.

211. Penido, T.-L., „Cur non Spiritus Sanctus a Patre Deo genitus.“ S. Augustin et S. Thomas: RevThom 35 (1930) 508—527. — Es ist eine bekannte Sache, daß der hl. Augustin über die Frage, warum der Heilige Geist nicht Sohn sei, nicht zur Klarheit gekommen ist und daß der hl. Thomas eine klare und wohl auch richtige und im Grunde nicht mehr zu überbietende Antwort gegeben hat. Das Verdienst des Verf. liegt darin, daß er eine reiche Sammlung der einschlägigen Stellen des hl. Augustin und des hl. Thomas vorlegt, vor allem aber darin, daß er eine Entwicklung in der Lehre des hl. Thomas nachweist. Hatte der Aquinate im Sentenzenkommentar mit anderen Scholastikern den Unterschied zwischen dem Ausgang des Sohnes und dem des Heiligen Geistes in die Worte gefaßt: „processio per modum naturae; processio per modum voluntatis“, so hebt er später den Unterschied zwischen intellectus und voluntas als den eigentlichen Erklärungsgrund hervor (S. th. 1 q. 27 a. 4).  
D.

212. Festugière, A. M., O. P., La Trichotomie de 1 Thess. 5, 23 et la Philosophie grecque: RechScRel 20 (1930) 385—415. — Eine Dreiteilung der Seele findet sich bei Plato, des Menschen bei Aristoteles (Leib, Seele, *νοῦς*). In dem Maße, als die Philosophie mehr und mehr ethisch und religiös wurde, erhob man den *νοῦς* zur Fähigkeit für das Göttliche (Seneca, Philo, Plutarch). Paulus bedient sich der seiner Zeit geläufigen Ideen, ersetzt aber *νοῦς* durch *πνεῦμα*, ein Wort, das bisher in der Philosophie keineswegs den höheren, gleichsam göttlichen Teil der Seele bezeichnete und bei den Stoikern ein physisches, materielles Prinzip war. Der Apostel entlehnt diesen Begriff nicht etwa den Mysterienkulten, sondern der Offenbarung (Gen. 2, 7). Das beleuchten einige Philo-Texte, in denen die Assimilation *νοῦς* — *πνεῦμα* vollzogen wird. Somit ist im Christentum der Sitz des höheren, des sittlichen, religiösen, mystischen Lebens als *νοῦς* grundverschieden von der sensiblen und sensitiven Seele, auf deren Erregung es schließlich doch die Mysterienreligionen abgesehen haben, und dieser *νοῦς* ist zugleich als *πνεῦμα* über alles Geschöpfliche erhoben. So hat Paulus das Beste der alten Philosophie, ihre *νοῦς*-Lehre, bestätigt und gerechtfertigt. — Die Abhandlung ist mit sehr reichen Belegen ausgestattet.  
Lange.

213. Capelle, B., „Adhuc Virgo“ chez Saint Irénée: RechThAncMéd 2 (1930) 388—395. — Der Aufsatz ist veranlaßt durch H. Kochs Schrift: Adhuc Virgo (vgl. Schol 6 [1931] 85 ff.). C. lenkt die Aufmerksamkeit auf eine Stelle, in der Irénäus in geradezu auffallender Weise das „adhuc“ ausläßt (Adv. Haer. III 22, 4). Während es dort von Eva heißt: „virgo tamen adhuc existens“, wird bei Maria das „adhuc“ nicht gesetzt: „et tamen Virgo“, trotzdem sonst ein fast wörtlicher Parallelismus zwischen den von Eva und den von Maria geltenden Worten herrscht (391). Dogmengeschichtlich wertvoll ist auch der Hinweis auf ein Zeugnis des Origenes (In Mt X 7; MG 13, 876—877), wo Maria die Erstlinge der Jungfräulichkeit zugeschrieben werden und ihre Reinheit mit der Reinheit Christi verglichen wird. C. vergleicht die Tradition über die ständige Jungfräulichkeit Mariens mit der Tradition über ihre Himmelfahrt (394 f.): „Si nous avons bien compris son témoignage [das Zeugnis des Origenes], il semble que la perpétuelle virginité de Marie fut transmise par la Tradition des premiers siècles moins directement qu'implicitement, à la manière dont le sera plus tard l'Assomption.“  
Deneffe.

214. Mueller, Fr. S., S. J., Origo divino-apostolica doctrinae evectionis Beatissimae Virginis ad gloriam coelestem quoad Corpus.

Disquisitio dogmatica. 8<sup>o</sup> (196 S.) Oeniponte 1930, Rauch. M 6.— Der Hauptgedanke des Verf. ist folgender: Die Lehre, daß die allerseeligste Jungfrau Maria mit Leib und Seele im Himmel ist, ist formell einschlußweise geoffenbart, und zwar in drei Wahrheiten, von denen jede die Lehre von der Himmelfahrt Mariä „formaliter implicite“ enthält, so daß sie ohne eigentliche Schlußfolgerung daraus erkannt werden kann. Diese drei Wahrheiten sind: 1. die Lehre vom gemeinsamen Sieg Christi und Mariä über Satan und Sünde und ihre Folgen; dieser Sieg schließt den Sieg über die Herrschaft des Todes ein; 2. die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis, die, wie sie in der Tradition enthalten ist, auch die Befreiung von der Herrschaft des Todes einschließt; 3. die Lehre von der jungfräulichen Geburt, die in der Tradition als mit der Befreiung von der Verwesung und vom Verbleiben im Tode verbunden erscheint. (Etwas Ähnliches, wie in diesem dritten Punkte, wurde Schol 3 [1928] 211—214 ausgesprochen.) Der Gedanke des Verfassers, auf diese Weise das formelle Geoffenbartsein und die Definierbarkeit der Himmelfahrt Mariä zu beweisen, ist sehr glücklich; er wird auch energisch durchgeführt, besonders durch Beibringung der patristischen und liturgischen Zeugnisse für die genannten drei Wahrheiten. Wenn man etwas wünschen möchte, so wäre es dies, daß manche der angeführten Zeugnisse die genannten Wahrheiten noch klarer aussprechen möchten. Gut ist es, daß der Verf. sich auf das eine beschränkt hat: das Vereinigtsein der beseligten Seele Mariä mit ihrem Leibe. Die Tatsachen des Todes und der Auferstehung der Gottesmutter werden nicht geleugnet, sondern zugegeben, aber eine Untersuchung über ihre Offenbarung wird nicht angestellt (5). Statt „victoria identica“ (32 ff.) hieße es wohl besser „victoria communis“. Es ist vielleicht nicht nötig, bei der ersten der drei Wahrheiten so sehr auf der Mitwirkung Mariä beim eigentlichen Werk der Erlösung zu bestehen. Das ist von Wichtigkeit bei der Lehre von der allgemeinen Gnadenvermittlung. Hier genügt die Tatsache des gemeinsamen und vollkommenen Sieges Christi und Mariä, der von den Zeugnissen ausgesprochen wird, ohne daß es immer so klar ist, wie dieser Sieg errungen wurde. D.

215. Elliger W., Die Stellung der alten Christen zu den Bildern in den ersten vier Jahrhunderten (nach den Angaben der zeitgenössischen kirchlichen Schriftsteller). (Studien über christl. Denkmäler. Hrg. von J. Ficker. Heft 20.) gr. 8<sup>o</sup> (VIII u. 98 S.) Leipzig 1930, Dieterich. M 6.50.— Der Verfasser bemüht sich um sachliche und vorsichtige Darstellung und hat auch manche gute Bemerkungen über das allmähliche Aufkommen des Bildergebrauchs. Jedoch wird sein Blick mehrfach durch die Gedanken der liberalen und modernistischen Theologie getrübt. Er meint z. B., daß im Neuen Testament „einzelne Motive der Ablehnung des ‚Götzendienstes‘ vielleicht aus einer prinzipiellen Verwerfung der Verwendung religiös bestimmter Bilder, also auch solcher christlichen Inhaltes, entstanden sind“ (3). Über Christus, die Gottheit Christi, die hypostatische Vereinigung scheint der Verfasser nicht richtig zu denken (10). Die christliche Frömmigkeit soll nach den ersten Jahrzehnten „in weitem Umfang Elemente heidnischer Religiosität“ in sich aufgenommen haben (12), was „allmählich zur Duldung der Bilder führte“ (12). Solche und ähnliche Anschauungen verhindern das richtige Urteil über den Sinn mancher Väterstellen und über die wahren Ursachen des Bildergebrauchs und der Bilderverehrung. Der Verf. polemisiert mehrfach gegen A. Knoepflers Aufsatz: Der angebliche Kunsthaß der ersten Christen (in Festschrift Georg Hertling 1913). D.

216. O'Mahony, James E., O. S. F. C., *The Desire of God in the Philosophy of St. Thomas Aquinas.* 8<sup>o</sup> (XXVI u. 263 S.). Dublin u. Cork 1929, Cork University Press. *Sh 10/6.* — O'M. beabsichtigt, eine getreue Thomas-Exegese, aber in moderner Sprache ausgedrückt, zu bieten. Letzteres erschwert ohne Frage das Verständnis dieser an sich so schwierigen Sache und vergrößert auch die Gefahr, an Stelle der Gedanken des heiligen Lehrers eigene Ansichten zu bieten. O'M. glaubt zwar, diese Gefahr, deren er sich wohl bewußt wurde, vermieden zu haben (XVII); dem möchte man aber doch einen starken Zweifel entgegenzusetzen. Übrigens beschränkt er sich keineswegs auf die geschichtliche Untersuchung, sondern läßt allenthalben erkennen, daß er die Lehre, so wie er sie entwickelt, nicht nur für die des Aquinaten hält, sondern auch als die volle Wahrheit betrachtet. Von den mancherlei philosophischen Fragen, die hineingezogen werden (z. B. der intellektuelle Dynamismus im Anschluß an Maréchal) möchte ich hier ganz absehen, um nur hervorzuheben, wie O'M. über den Kernpunkt der Frage denkt. Das *desiderium naturale* ist nach ihm nicht psychologisch zu fassen (also nicht als *elicited*), sondern rein metaphysisch als eine transzendente Beziehung zum letzten Ziel. Da ist nun sehr zu unterscheiden zwischen dem *final end* und dem bloßen *natural end*. Das letzte Ziel, die vollkommene Seligkeit, die vollständige Sättigung alles Naturstrebens des vernunftbegabten Geschöpfes, ist allein die Anschauung Gottes. Damit das Naturstreben nach diesem Endziel nicht vergebens sei, würde dessen metaphysische Möglichkeit genügen. Gott ist ganz frei, ob er das letzte Ziel tatsächlich erreichbar machen will; das Geschöpf hat keinerlei Anspruch darauf. Hätte Gott das Endziel der *visio* nicht verwirklicht, müßte demnach der Mensch sich mit der Erreichung seines „natürlichen Zieles“ begnügen, so würde das Fortbestehen des ungesättigten Strebens nach dem unerreichbaren „letzten Ziel“ dem Menschen kein Leid bereiten. Er würde sich eben in diesem Falle mit der „natürlichen Seligkeit“ begnügen (s. bes. 175—177). — Lassen wir die Frage aus dem Spiel, was Thomas gemeint hat. Zur Sache selbst vermag ich nicht anders zu urteilen als: Es scheint eine mit Gottes Weisheit unverträgliche Unordnung zu sein, daß er ein Geschöpf mit einer derart grundlegenden transzendentalen Beziehung zu einer ganz bestimmten Seligkeit als seinem letzten Ziel schafft und doch die Mittel versagt, jenes Endziel zu erreichen. Darum sehe ich nicht ein, wie jene Auffassung logisch an dem *debitum exigitive* vorbeikommt. Doch die Hauptbedenken gegen sie sind in den vier ersten Jahrgängen der *Schol* oft genug gegenüber *de Broglie*, *Maréchal*, *Laporta*, *Roland-Gosselin* geltend gemacht worden, und das sind gerade jene Autoren, auf die sich O'M. besonders häufig und gern beruft. Wenn somit auch die Grundauffassung des Buches abgelehnt wird, so sei es doch aufrichtig begrüßt als eine so umfassende und allseitig beleuchtende Darstellung dieser Gedankengänge, wie sie bis jetzt wohl nicht vorhanden war. Lange.

217. Van der Meersch, J., *De notione entis supernaturalis:* EphThLov 7 (1930) 227—263. — Unter diesem Titel nimmt der bekannte Brügger Theologe zu mehreren in den letzten Jahren vielfach erörterten Fragen Stellung. Mit vorbildlicher Klarheit legt er den katholischen Begriff des Übernatürlichen dar, der vor allem das *indebitum naturae* besagt, und betont, was heutzutage manchmal vergessen zu werden scheint, daß dieser Begriff gegen Baius und den Modernismus durch das kirchliche Lehramt autoritativ festgestellt worden ist. Ähnlich wird der Begriff des Geheimnisses entwickelt und dann die Anwendung auf den Höhepunkt der Übernatur, die Anschauung Gottes,

gemacht. Der *appetitus innatus in visionem* wird abgelehnt; ein *appetitus elicited* sei wohl möglich, beweise aber nicht die Möglichkeit der Gottesschau; andernfalls würde er auch gleich deren Wirklichkeit dar- tun, und dann sei man bei den verurteilten Irrtümern des Baius an- gelangt. Es ist gut, daß dies einmal kräftig gesagt wird, damit nie- mand, der da glaubt, derartige Lehren bei Thomas klar zu finden, sich deswegen für berechtigt ansehe, sie zu halten und zu lehren, „non respiciendo ad ullam Pontificis bullam“. V. d. M. selbst hält die von Roland-Gosselin gebotene Thomas-Erklärung für wahrscheinlich (vgl. Schol 4 [1929] 620). — Der letzte Abschnitt wendet sich gegen Neveut und De Vooght: Thomas kennt eine *gratia actualis super- naturalis* im heutigen Sinn; ebenso erfordert die Lehre des Tridentinum und der neueren Theologen, an derselben festzuhalten. Letzteres ist ohne Zweifel richtig und verdient ebenfalls heute eine starke Hervor- hebung. Ob aber die von Thomas gelehrt *motio gratuita* und *specialis* wirklich schon von ihm als in unserem Sinne *elevans* erkannt worden sei, scheint doch mehr und mehr zweifelhaft zu werden. Die vom Verf. dafür angeführten Gründe sind wohl wenig beweiskräftig (s. u. a. mein Lehrbuch *De Gratia* n. 223 und 499 Anm.). — Leider stören viele Druck- und Schreibfehler bei der Lesung des überaus nützlichen Auf- satzes. L.

218. Pirotta, A.-M., O. P., Disputatio de „potentia obediential“ iuxta thomisticam Doctrinam: *DivThom* (Pi) 32 (1929) 574—585; 33 (1930) 129—148 360—385 560—575. — P. beabsichtigt, eine syste- matische Darlegung der Lehre von der *potentia oboedientialis* und bringt in dieser Artikelfolge zunächst mit einer oft unnötig er- scheinenden Weitschweifigkeit den Beweis für das Dasein dieser Potenz in jedem Geschöpf, zuerst indeterminiert genommen, dann getrennt nach ihren zwei Arten: gegenüber Gott als Urheber der Natur und als Urheber der übernatürlichen Gnadensordnung. Das Dasein der letzteren Art, mit anderen Worten: die Möglichkeit einer schlechthin übernatürlichen Ordnung kann nach P. mit der bloßen Vernunft nicht positiv bewiesen werden. Die *capacitas* der vernunftbegabten Geschöpfe für die Anschauung Gottes ist nach ihm nichts anderes und nichts mehr als ihre *potentia oboedientialis*. Er polemisiert ausdrücklich gegen Martin und Laporta, steht aber auch im Gegensatz zu seinen zwei Ordensbrüdern, die neustens über diese Frage geschrieben haben, zu Charlier und Fernández (s. die beiden ff. Nummern). L.

219. Charlier, L., O. P., Puissance passive et désir naturel selon s. Thomas: *EphThLov* 7 (1930) 5—28 639—662. — Der Grundsatz: „Die Gnade zerstört die Natur nicht, sondern setzt sie voraus und vervollkommet sie“, verlangt, in der Seele eine natürliche *capacitas* gegenüber der Anschauung der göttlichen Wesenheit anzunehmen, die etwas anderes und mehr ist als die bloße *non-repugnantia* der *potentia oboedientialis* (eine deutliche Gegenüberstellung dieser zwei verschie- denen Dinge s. Thom., in 4 Sent. d. 17 q. 1 a. 5 qc. 1), wenn sie auch anderseits nur eine rein passive und durchaus entfernte Potenz ist. In ihr gründet letztlich das *desiderium naturale visionis Dei*, ein *appetitus elicited*, ein freier Willensakt, der auf die Anschauung des Wesens Gottes als der ersten Ursache, nur einschlußweise auf sein trinitarisches Leben geht. Aber es ist ein absolutes und ernstliches Verlangen, das in dem Sinne nicht vergebens sein kann, als es wenigstens die Existenz einer entsprechenden aktiven Potenz, somit die Möglichkeit seiner Er- füllung beweist. Auf die rein passive Kapazität der Seele gegründet, besagt das natürliche Verlangen in Verstand und Willen keinerlei aktive Tendenz nach Verwirklichung. Erst die eingegossenen göttlichen Tu-

genden sind solche aktive Energien. Der *appetitus innatus* geht nur auf die Seligkeit *in communi*. Ebenso wenig besteht natürlicherweise irgendeine moralische Disposition, etwa ein Verdienst, woraus ein Anspruch auf Erfüllung sich ergäbe. — Ch. will nur darlegen, was Thomas gesagt habe. Dabei fühlt er sich freilich auch von Bewunderung über die Schönheit, Solidität und Kühnheit der Synthese des hl. Lehrers erfüllt (662). Aber um die Solidität dieser Synthese zu erweisen, müßte meines Erachtens doch noch befriedigender gezeigt werden, daß eine natürliche passive Hinordnung, die mehr als eine *potentia oboedientialis* ist und einen Beweis für die Möglichkeit der *visio intuitiva* liefert, keinerlei *exigentia* auf Erfüllung, weder *proxima* noch *remota*, enthält und somit das volle *indebitum* der Übernatur, wie es, freilich erst einige Jahrhunderte nach Thomas, vom kirchlichen Lehramt ausgesprochen wurde, genügend wahrh. L.

220. Fernández, A., O. P., *Naturale desiderium videndi Divinam Essentiam apud D. Thomam eiusque scholam: Div Thom (Pi) 33 (1930) 5—28 503—527.* — Thomas lehrt mit Recht, es gebe im Menschen ein „desiderium proprie naturale et elicited videndi Deum seu divinam essentiam“; aber er wurde von Cajetan und Ferrariensis verschieden erklärt. Die meisten Thomisten folgten dann Bañez, der einen Mittelweg zwischen den beiden Erklärungen einschlug. Cajetan und Bañez bedeuten aber eine Abirrung von Thomas; seine wirkliche Lehre geht über Capreolus und Ferrariensis. Heutzutage hat zwar eine Reaktion zugunsten der Erklärung des letzteren eingesetzt; doch hat man noch irrümliche Anschauungen aus Cajetan und Bañez beibehalten und kommt infolgedessen zu bedenklichen Lehren, wie z. B. Laporta, der das *innatum desiderium* des Scotus unter dem Namen einer *ordinatio ontologica* wieder aufleben läßt. — Was F. gegen Laporta ausführt (504 f. 515 f. 522) scheint mir recht zutreffend zu sein (vgl. Schol 2 [1927] 302 f.; 3 [1928] 614 f.); aber nicht einleuchten will mir die Unterscheidung: *In ordine metaphysico et intentionis* ist das *desiderium videndi Deum* absolut und wirksam, und so beweist es, da es nicht vergebens sein kann, die Möglichkeit der Gottesschau; *in ordine assecutionis et executionis* aber kann nur dann von einem *desiderium naturale et infrustrabile* die Rede sein, wenn man ihm die Bedingung beifügt: falls Kräfte und Mittel vorhanden sind (517). Mich dünkt, ein *desiderium elicited* geht doch nicht auf die metaphysische Möglichkeit, sondern auf die Wirklichkeit seiner Erfüllung; und wenn die letztere, wie F. mit Recht hervorhebt, aus der Tatsache des Verlangens nicht bewiesen werden kann, dann ist bloß damit auch über die metaphysische Möglichkeit nichts positiv gesagt. Die Polemik gegen Cuervo (12 ff.; vgl. Schol 4 [1929] 620) und Gardeil (25 f.; vgl. Schol 2 [1927] 301 f.) scheint mir wenig berechtigt zu sein. L.

221. Stolz, A., *Der Heilige Geist und die Heiligung des Christen: BenedMschr 12 (1930) 189—197.* — Die Väter wollen dem Heiligen Geist keineswegs eine ihm vor den andern göttlichen Personen eigene Wirkungsweise oder Beziehung zur Seele zuschreiben. Weil vor Augustin der Hervorgang des Heiligen Geistes noch nicht als Liebesakt aufgefaßt wird, kann dieser Grund für eine Appropriation der Werke der Liebe bei den älteren Vätern noch nicht in Frage kommen. Bei der Heiligung und Vergöttlichung sehen die Väter in erster Linie auf die Einwohnung der göttlichen Personen. Dem Heiligen Geist als der letzten Person, dem „Abschluß“ der Trinität, schreiben sie die unmittelbare Verbindung mit der Schöpfung, also auch jene Gottverbundenheit zu, die sie „Vergöttlichung“ nennen. Die scholastische Er-

klärung der Vergöttlichung durch die geschaffene Gnade ist nicht falsch, aber ist nicht die Auffassung der Väter. L.

222. Mitzka, Franz, Anfänge einer Konkurslehre im 13. Jahrhundert: ZKathTh 54 (1930) 161—179. — Die Auseinandersetzung mit der eigenartigen *caritas*-Lehre des Lombarden führte nicht bloß zur klaren Herausarbeitung der Lehre von den eingegossenen Tugenden, sondern brachte auch das erste Licht über das Wesen der aktuellen Gnade. Letzteres war erst möglich, als man außer der Formal- auch der Wirkursächlichkeit seine Aufmerksamkeit zuwandte. Weil Fishacre das noch nicht tat, kann er schwerlich, wie Landgraf wollte (vgl. Schol 4 [1929] 621 f.) als Urheber der Lehre vom *conkursus simultaneous* in Frage kommen. Wichtig wurde die Formel von der *assistentia Spiritus Sancti*, die sich zuerst im Cod. lat. 16407 der Pariser Nat.-Bibl. findet. Wilhelm von Ware hat den Begriff eines unmittelbaren übernatürlichen Konkurses mit aller Klarheit, aber er lehnt ihn ab. Thomas kennt ihn noch nicht im Sentenzenkommentar; in den Quaest. disp. weist er ihn zurück. Die scharfe Ausprägung des Begriffes ist demnach der Zeit zwischen 1255 und 1270 zuzuschreiben. Die Annahme eines übernatürlichen Aktes ohne übernatürlichen Habitus wurde bei der überwiegenden Mehrzahl der Theologen des 13. Jahrhunderts durch das Prinzip verhindert: „Omnis actus perfectus a forma perfecta.“ Erst die nominalistische Einführung der *potentia Dei absoluta* brachte hier einen Wandel. Für unsere Frage wurde diese auch von thomistischen Theologen übernommen. So lehrte Johann von Neapel, ein übernatürlicher Akt der *caritas* sei durch eine bloße Bewegung von seiten des Heiligen Geistes ohne einen inhärierenden übernatürlichen Habitus *de potentia absoluta* möglich. — Das sind interessante Feststellungen über das verhältnismäßig späte Auftreten der Lehre von einer *gratia actualis elevans*. L.

223. Stufler, J., Die Konkurslehre des Petrus Olivi: ZKathTh 54 (1930) 406—424. — Durch Olivi wird bestätigt, was sich auch aus Lombardus ergibt: Ältere Theologen hatten den krassen Irrtum vorgetragen, die sündhaften Handlungen seien in keiner Weise gut und dürften daher weder unmittelbar noch mittelbar auf Gott als erste Ursache zurückgeführt werden. Bloß gegen diesen Irrtum richtet sich z. B. Thomas, wenn er auch zu den bösen Handlungen einen göttlichen Konkurs fordert. Nicht zur Frage stand, ob ein unmittelbarer oder bloß mittelbarer Konkurs anzunehmen sei. (Sollte sich diese Auffassung als richtig erweisen, dann verstärkt sich natürlich St.s Position in seiner bekannten Thomaserklärung ganz bedeutend.) Olivi sagt nun, daß von den Theologen seiner Zeit die einen für einen unmittelbaren, die andern für einen bloß mittelbaren Konkurs eintreten. In der ersteren Klasse unterscheidet er bereits Anhänger der Lehre des *conkursus simultaneous* („essentia omnium actionum . . . est ita immediate a Deo sicut essentiae, quas creat“) und eines *praeivius* („Deus applicat omnes virtutes agentium creatorum ad suas operationes“; beide Texte bei Jansen III 336). Somit ist der *conkursus simultaneous* nicht erst von Molina erfunden. Olivi selbst entscheidet sich für den mittelbaren Konkurs, der also mehrere Jahrzehnte vor Durandus Vertreter hatte und als ganz berechtigte, mit der Überlieferung wohl übereinstimmende Lehre angesehen wurde. Die Hauptargumente Olivis gegen den unmittelbaren Konkurs treffen ihn in der Form des *conkursus praeivius* und enthalten so ziemlich alle Gedanken, die später von den Gegnern der bañezianischen *praedeterminatio physica* vorgebracht worden sind. Durandus schein nicht von Olivi abhängig zu sein; er bekämpfte den *conkursus simultaneous* in der von Aegidius Romanus vertretenen

Form, nicht etwa die von Thomas vorgetragene Konkurslehre. Da wende er sich nur gegen den Satz des Aquinaten: „Esse est magis intimum cuilibet rei quam ea, per quae esse determinatur.“ St. versichert, daß er selbst den unmittelbaren Konkurs niemals geleugnet habe und der Überzeugung sei, daß ohne ihn die katholische Gnadenlehre kaum befriedigend erklärt werden könne (412 Anm.). L.

224. Ioannes a Iesu Maria Carm. Disc., Tractatus de probabilitate utriusque partis in controversia de efficacia gratiae. Nunc primum in lucem editus a P. Anastasio a S. Paulo. Lex-8<sup>o</sup> (64 S.). Romae 1929, Apud Curiam Generalitiam, Corso D'Italia 38. — Der Verfasser dieses bis dahin unediert im Ordensarchiv ruhenden Werkchens war ein bedeutender Theologe. Geboren 1564 zu Calahorra in Spanien, trat er 1582 in den Orden der Unbeschuhten Karmeliten ein, wurde 1590 Priester, war mit geringer Unterbrechung von 1593 bis 1611 Novizenmeister und von 1611 bis 1614 Generaloberer der italischen Kongregation seines Ordens. Er starb am 28. Mai 1615. Seine 79 Werke sind in drei Gesamtausgaben (Köln 1622 und 1650; Florenz 1771—1774) erschienen. Als Konsultor der „Congregaciones de Auxiliis“ hat er das vorliegende Werkchen geschrieben, das sich durch große Klarheit und Unparteilichkeit auszeichnet. Über die genauere Veranlassung liegen zwei verschiedene Berichte von Ordenshistoriographen vor, die der Herausgeber mitteilt und miteinander zu vereinbaren sucht (7—10). Der erste, ganz kurze Teil des Werkes gibt an, worin das Lehrsystem der Dominikaner mit dem der Jesuiten übereinstimmt und in welchen Punkten Lehrgegensätze bestehen (11 f.). Der zweite Teil legt die Meinung der Dominikaner genauer dar, bringt ihre Argumente und die Gegenargumente mit den Lösungen. Letztere, 14 an der Zahl, nehmen den breitesten Raum in Anspruch (22—43). Im dritten Teil (49—62) wird bedeutend kürzer die Meinung der Jesuiten mit den Hauptbeweisen und vier Gegengründen nebst Lösungen vorgelegt. L.

225. Dhanis, Édouard, S. J., Quelques anciens formules septénaires des Sacrements: RevHistEccl 26 (1930) 574—608 916—950; 27 (1931) 5—26. — Nach einer Einleitung über die Geschichte der Siebenzahl vor P. Lombardus, untersucht D. drei Sentenzenwerke, welche die Siebenzahl vertreten: den Tractatus de sacramentis des Magister Simon (Cm 19134 fol. 100—127; in Löwen verbrannt, aber durch eine Photographie von P. de Ghellinck erhalten); einen anonymen Tractatus de septem sacramentis ecclesiae (Madrid, Bibl. nat. B 166 fol. 3—13<sup>v</sup>); ein weiteres anonymes Werk, auf das schon Denifle hinwies (Quellenbelege, Ergänzungsband I zu Luther, 66). Es ist erhalten in Leipzig, Universitätsbibl. 643 fol. 1—16<sup>v</sup>; München, Staatsbibl. Cm 3661 fol. 1—7<sup>v</sup>; Vaticana, Cod. Palat. lat. 619 fol 1<sup>v</sup>—15<sup>v</sup>. Magister Simon wird von D. nach den Sententiae Divinitatis in ihrer Urform, wie er die Passauer Hs Cm 16063 bezeichnet, gesetzt. Wahrscheinlich sei er auch später als P. Lombardus. Der Madrider Traktat, der eng mit Simon zusammenhängt, ist wohl auch frühestens im 7. Jahrzehnt des 12. Jahrh. entstanden. Das Leipziger Werk soll abhängig sein von der Summa sententiarum und jedenfalls nachlombardisch; aber vor dem Laterankonzil 1215. Die einzelnen Schlüsse werden hauptsächlich aus der Entwicklung der Ausdrucksweise für die Siebenzahl hergenommen. Im Schlußwort wird zusammenfassend gesagt, daß wohl neben der Betonung der eigentlichen Sakramente als wirksamer Zeichen auch die besondere Wichtigkeit der sieben Sakramente zum Entstehen der formellen Siebenzahl beigetragen hat. Daß das Sakrament als wirksames Gnadenzeichen nicht allein die Siebenzahl herbeigeführt habe,

erscheint D. wahrscheinlich, weil die Ehe vielfach nicht als gnadenspendendes Zeichen aufgefaßt und doch zur Siebenzahl gezählt worden sei. Daß die sieben Sakramente, auch weil sie die „*principaliora*“ waren, formell zusammengezählt wurden, ist wohl aus den von D. vorgelegten Formeln anzunehmen. Doch möchte ich diesen Einfluß nicht als allzu groß annehmen. Das Wesentliche scheint doch die Hervorhebung gerade der sieben Sakramente als wirksamer Zeichen gewesen zu sein. So wird es immer bei den Abhandlungen über den Sakramentenbegriff im allgemeinen schon zu den Zeiten des Lombarden und nachher dargelegt. Betreffs der Ehe bedarf es noch einer eingehenden Untersuchung, wie weit die Leugnung der „Gnade“ hier vorhanden war und was etwa beim Lombarden das „*solum ad remedium*“ heißt. Interessant ist z. B. die Ansicht des Wilh. von Auxerre, daß die Ehe zwar nicht *collativa*, wohl aber *conservativa* oder *praeservativa medicina* ist. Jedenfalls hinderte den Lombarden seine Ansicht nicht, unmittelbar vorher die Ehe zu den gnadenspendenden Sakramenten zu zählen. — Zu dem dritten von D. behandelten Traktat aus Leipzig, München und Rom kann ich noch zwei Hss angeben. Er findet sich in Münster (Bibl. Paulina) Cod. 491 fol. 75—89<sup>v</sup> und Trier, Stadtbibl. 112 fol. 93—107<sup>v</sup>. Dort wird auch der Verfasser genannt: *Incipiunt septem sacramenta Petri Manducatoris* (fol. 93). Ich werde im Laufe dieses Jahres die Summe herausgeben und eine eingehende Darstellung ihrer Sakramentenlehre vorlegen. Dabei wird sich Gelegenheit bieten, auf die Abhängigkeit der drei Summen, welche D. behandelt, näher einzugehen. Weisweiler.

226. Dölger, F. J., Die Bedeutung von *βαπτίζουσαι* in einem Papyrustext des Jahres 152/151 v. Chr. Der Text kein Zeugnis für eine ägyptische Taufe: *Antike und Christentum* 2 (1930) 57—62. — Gegen Reitzenstein verteidigt D., daß das *βαπτίζουσαι* im Papyrus Par. 47 (bei U. Wilcken, *Urkunden der Ptolemäerzeit* I. Band [Berlin und Leipzig 1924] 330—336, nr. 70) keine sakrale Bedeutung hat, sondern nach dem Zusammenhang einfach das Untersinken (im Schlamm) bedeutet. Deneffe.

227. Deslandes, J., *Le prêtre oriental ministre de la Confirmation*. Au nom de quelle autorité le prêtre oriental confère-t-il la Confirmation: *Echos d'Orient* 33 (1930) 5—14. — Auf Grund der beigebrachten Zeugnisse kommt der Verf. zu dem Schluß, daß ein gewöhnlicher Priester nur dann gültig die hl. Firmung spenden kann, wenn er vom Papst dazu ermächtigt ist. (Vgl. Denzinger n. 573.) Die Ermächtigung kann aber ausdrücklich oder stillschweigend sein. Der letzte Satz des Artikels lautet: „Das von den orientalischen Priestern gespendete Sakrament der Firmung wäre nur dann ungültig, wenn jede Bevollmächtigung positiv widerrufen wäre.“ Erwünscht wäre, daß der Verf. klar sagte, ob er unter „prêtre oriental“ einen schismatischen oder einen kath. Priester eines orient. Ritus oder beides versteht. Über die Frage, ob die von schismatischen Priestern gespendete Firmung gültig sei, gibt eine gewisse Auskunft das S. 14 erwähnte Dekret des Hl. Offiziums vom 5. Juli 1853, bei Gasparri, *Fontes* IV n. 924, p. 198: „*Non expedire quod confirmati a sacerdotibus schismaticis denuo liniantur post reditum ad unitatem; et ad mentem.*“ Die „mens“ besagt unter anderem, daß an einigen Orten, wie in Bulgarien, Cypern, Italien, die Firmvollmacht der Priester ausdrücklich widerrufen sei. Ein weiteres Dekret vom 2. April 1879 (Gasparri IV n. 1060, p. 381) macht zu dem „non expedire“ die Einschränkung: „*Nisi adsit inter eos, qui ad Tonsuram et Ordines promovendus sit, aut ipsi vel eorum parentes id petant; quo in casu Confirmationis sacramentum secreto et sub conditione esse conferendum.*“ Ähnlich 14. Jan. 1885 (Gasp. IV, n. 1090, p. 421 sq.). D.

228. Rückert, A., Denkmäler altarmenischer Meßliturgie. 5. Die Anaphora des heiligen Ignatius von Antiochien. Übersetzt: Oriens Christianus 27 (1930) 56—79. — Die Übersetzung, die den armenischen Text zugrunde legt und auch den syrischen berücksichtigt, ist lateinisch. Die Epiklese folgt nach der Konsekration: „Miserere nostri, Deus Pater omnipotens, et mitte in nos Spiritum tuum sanctum vivificantem, gloriosum et coaeternum Unigenito Filio tuo, distribuentem omni hora dona divina, ut consignans faciat panem hunc pretiosum corpus Christi tui“ (65 f.). Dann folgt nach einem kurzen Wechselgebet noch einmal: „Fac panem (hunc) corpus sanctum... Et calicem hunc sanguinem immaculatum, sanctum sanguinem vivum et vivificantem...“ (66). D.

229—231. 229. Alonso, M., S. J., El Sacrificio Eucarístico de la última cena del Señor según el Concilio Tridentino. 4<sup>o</sup> (XXII u. 544 S.) Madrid o. J., Editorial „Razón Y Fe“. Pes 25. — 230. de la Taille, M., S. J., A propos d'un livre sur la Cène: Greg 11 (1930) 194—263. — 231. Dudoon, Paul, Sur un texte inédit de Salmeron: ebd. 410—417. — Alonso legt in umfassenden Studien, die sich auch auf manches noch nicht veröffentlichte Material erstrecken, die Lehre des Trienter Konzils über das Opfer beim Abendmahl dar. Christus hat am Abend vor seinem Leiden ein vollständiges, vom Kreuzesopfer verschiedenes Opfer dargebracht. Zum Beweise werden in großer Anzahl Theologen aus der Zeit vor dem Konzil vorgelegt, welche gegen Luther das wahre Opfer des Abendmahles verteidigten. Dann zeigt A. eingehend den Gang der Ereignisse und die Disputation zu Trient, um daran anschließend nachzuweisen, daß auch nach dem Konzil die Theologen seine Auslegung als die richtige anerkannt haben. Eine längere Auseinandersetzung mit dem „Unicismo“ von Renz, Bellord, Mac Donald, Wieland und besonders de la Taille schließt das Buch. Das vorgelegte Material zeugt von einer überaus rührigen Arbeit, wenn auch die genaue Verarbeitung durch diese Überfülle etwas gelitten haben mag, wie de la Taille es im oben angegebenen Artikel nachgewiesen hat. Trotzdem bleibt der starke Eindruck des Buches bestehen. Vor allem erscheint viel Stoff zur Klärung des Begriffes *oblatio* als *sacrificium* beigebracht zu sein. Weniger aber dürfte der Begriff: „in coena coepit, in cruce perfectit“, auf den es eigentlich noch wesentlicher ankam, geklärt worden sein. Hier hat sich wohl der zwar gewollte, aber doch zu scharfe Ausschluß der Untersuchung über das Abendmahl als relatives Opfer gerächt. Eine Untersuchung über das eucharistische Opfer des Abendmahls durfte und konnte nicht so stark von dieser Frage absehen, wenn sie nicht zu einseitigem Ergebnis kommen wollte. Das zeigt sich besonders bei der Darstellung der Lehre des Trienter Konzils selbst. Hier beweist A. klar, daß nach der Konzilsansicht das Abendmahl ein wahres Opfer ist (que en la cena hubo una oblación rigurosamente sacrificial; 235), verschieden vom Kreuzesopfer (que esa oblación non se confunde con la oblación rigurosamente sacrificial con que se verificó la redención del género humano; ebd.). Leider aber geht der Verf. auf die notwendige Ergänzung, d. h. die innige Verbindung mit dem Kreuzesopfer, zu wenig ein. Diese wollte das Konzil doch auch ausdrücklich festlegen, da gerade in der Betonung auch der Einheit in der Definition die gemeinsame Form der verschiedenen Ansichten auf dem Konzil gefunden wurde: „etsi semel se ipsum in ara crucis... oblaturus erat, ... tamen... corpus et sanguinem sub speciebus panis et vini Deo Patri obtulit“. — Eines zeigt aber auch so die eingehende Darstellung Alonsos, wenn auch ungewollt: Das Trienter Konzil hat über die Art dieser Verschiedenheit

bzw. Einheit des Opfers beim Abendmahl und am Kreuze nichts lehren wollen außer der Wahrheit des Abendmahlopfers, des Gedächtnischarakters dieses Opfers und der Einheit der Opfergabe und des Opfernden. Daher ist es abwegig zu behaupten, daß spezielle Theorien, welche unter ausdrücklicher Beibehaltung dieser Lehren die Einheit näher erklären wollen, „unvereinbar mit der Trienter Lehre“ sind. Hier können nur andere Beweise entscheiden, zu denen u. a. die Ansicht der Theologen früherer Zeiten zu rechnen ist. Daher ist es zu bedauern, daß die vorliegende Arbeit von der Frage, wie die Theologen der Zeit und die Väter des Trienter Konzils für sich die Einheit des Abendmahls- und Kreuzesopfers genauer erklärt haben, abgesehen hat. Hier beginnt eigentlich erst wesentlich die Streitfrage, über die A. sich im zweiten Teil der Arbeit mit de la Taille auseinandersetzt. Aber eine bedeutende Vorarbeit ist im vorliegenden Werke geleistet, da es uns die eine Seite der Frage deutlich und überzeugend zeigt: die Seite der Verschiedenheit. Daß die mehr persönlichen Bemerkungen gegen de la Taille überaus zu bedauern sind, ist damit auch schon gegeben. Mit Recht sagt de la Taille: „Entre théologiens nous ne sommes pas habitués à ce langage.“ Doch ist das wohl nur ein, wenn auch recht unangenehmer, so doch leicht verbesserlicher Fehler einer in sich sehr bemerkenswerten Arbeit. — Dudon beschäftigt sich mit einem von Alonso in Neapel gefundenen Text Salmerons, den D. diesem nicht nur wie A. mit Wahrscheinlichkeit, sondern auf Grund genauer Untersuchung mit Sicherheit zuschreibt.

Weisweiler.

232. Ceuppens, F., De resurrectione mortuorum apud Iob, c. 19, v. 25—27: Angelicum 7 (1930) 433—459. — C. untersucht die bekannte Stelle im Buche Job, welche der hl. Hieronymus so frei und ohne Rücksicht auf den Zusammenhang übersetzt hat, daß er von unserem heutigen Vulgatatext triumphierend schreiben konnte: „Nullus tam aperte post Christum quam iste ante Christum de resurrectione loquitur.“ Bei einer solchen Untersuchung darf man es auf keinen Fall bei einer bloßen Wortdeutung dieser einen Stelle bewenden lassen. Die textkritischen Unsicherheiten dieser schwierigen Stelle sind so groß, daß man damit allein niemals zu einem befriedigenden und überzeugenden Ergebnis kommt. Die Frage, ob dem großen alttestamentlichen Dulder hier wirklich die „spes beatae resurrectionis“ aufleuchtete, von der wir in der Präfation der Totenmesse singen: „effulsit in Christo“, kann nur aus dem ganzen Zusammenhang der Behandlung des Leidensproblems im Buche Job entschieden werden. Der Glaube an die Auferstehung bietet die endgültige und vollkommene Lösung jener brennenden Frage, um die sich die Gerechten des Alten Bundes so heiß bemüht haben. Ist der Gedanke daran im Aufbau des Buches irgendwie so verwertet, wie es der Bedeutung dieser Lösung entsprechen würde? C. berührt diese methodisch so wichtige Frage überhaupt nicht.

Rembold.

233. Gaugler, E., Die Verwandlung des Menschen und der Welt, ein Grundgedanke der paulinischen Theologie: Internationale kirchliche Zeitschrift 20 (1930) 1—23. — In seinen eschatologischen Aussagen lehrt Paulus eine radikale Umwandlung unserer Existenz zu einem neuen Wesen, gestaltgleich der göttlichen Gestalt der *δοξα* Christi. Die auf die Gegenwart des Gläubigen sich beziehenden Aussagen sind nur aus der Tatsache zu verstehen, daß in Christus die eschatologischen Ereignisse schon ihren Anfang genommen haben. Durch Glauben und Hoffnung „in Christus sein“, besagt ein Hinübergenommensein in den

Bereich des Heilsgeschehens, schon die Erstlingsgaben der verheißenen Wundergüter haben, den Geist besitzen, auf die Volloffenbarung warten, die dann auch zu einer Verwandlung der ganzen Schöpfung wird.  
Lange.

## 5. Moral, Pastoral und Kirchenrecht. Aszetik und Mystik.

234. Jone, Heribert, Katholische Moraltheologie unter besonderer Berücksichtigung des CIC sowie des deutschen, österreichischen und schweizerischen Rechtes. 12<sup>o</sup> (687 S.) Paderborn 1930, F. Schöningh. M 8.50; Lw. M 10.— Das im Taschenformat herausgegebene Werk bietet den Stoff der gesamten Moraltheologie in der bekannten Dreiteilung: Prinzipienlehre, Gebotenlehre, Sakramentalenlehre. In einem Anhang wird das Wesentlichste gesagt über Sakramentalien und Ablässe und eine kurze Zusammenstellung von Formularen zur Anfertigung von Gesuchen geboten. Der Verfasser hat sich den Zweck gesetzt, zunächst den Seelsorgern die Möglichkeit zu bieten, sich leicht und schnell in Moralfragen zu orientieren, ferner für die Vorbereitung auf die verschiedenen Prüfungen in der Moraltheologie ein Hilfsbuch zu schaffen, endlich auch interessierten akademisch gebildeten Laien ein Werk zu geben, in dem sie selbständig sich Aufschluß holen können über Gewissensfragen. Das vorliegende Buch wird für diesen dreifachen Zweck gute Dienste tun können. Die Disponierung des Stoffes ist übersichtlich, die Sprache verständlich und knapp, der Stoff ist im allgemeinen vollständig verarbeitet, im großen und ganzen wird man auch der sachlichen Stellungnahme des Verfassers zustimmen können. — Durch die Eigenart des Werkes ist es gegeben, daß die an sich wünschenswerte theologische Begründung stark eingeschränkt ist, andere Abschnitte äußerst knapp gefaßt werden mußten und sich vereinzelt Formulierungen finden, die für den Moraltheologen etwas Unbefriedigendes haben, da sie manche Fälle der Praxis, die eine Einschränkung oder Erweiterung forderten, nicht genügend berücksichtigen und deshalb von Nicht-Fachmoralisten mißverstanden werden können; so z. B. Nr. 213 der Abschnitt über indirekte Tötung, Nr. 749 II 1.

Hürth.

235. Rauch, Wendelin, Eine absolute Lebensordnung aus realistischer Metaphysik: S.-A. aus „Philosophia perennis“ (Festgabe Geyser) Regensburg 1930, Habel. S. 1111—1128. — Zwischen Metaphysik und Ethik besteht ein notwendiger Zusammenhang: Die Welt des „Sollens“ ist nicht losgelöst von der Welt des „Seins“, sondern wesentlich mit ihr verkettet und aus ihr geboren. Der Mensch steht einer festen Seinsordnung mit dem Wesen der Dinge und ihren wesentlichen Beziehungen gegenüber und vermag sie mit seinem Geist zu erfassen. Zu diesem statischen Verhältnis tritt in den freien Handlungen des Menschen und durch sie ein dynamisches, d. h. das der freien Stellungnahme des handelnden Subjekts durch seine freien Willensakte. Stimmt diese freie Stellungnahme mit dem statischen, ontologisch gegebenen Verhältnis überein, so tut der Mensch die Wahrheit, er erkennt sie nicht bloß. Gestaltet er aber seine freie Stellungnahme im Gegensatz zu der ontologischen Ordnung, dann tut er Unwahrheit, auch wenn er die richtige theoretische Erkenntnis besitzt und obwohl auch in diesem Falle das physische Sein der Handlung seine ontische Wesenheit mit ihren Wesensbeziehungen unverändert behält. Es kann also der Mensch dem Sein der Dinge gemäß oder dem Sein der Dinge entgegen handeln. Nun ist aber alles Sein der Kreatur Ausfluß des gött-

lichen Wirkens und Wollens. Darum bedeutet Übereinstimmung der persönlichen Stellungnahme mit der ontologisch gegebenen Stellung zu den Dingen und ihren wesentlichen Beziehungen nicht nur Seins- und Naturgemäßheit, sondern Gottgemäßheit (bzw. die Nichtübereinstimmung Natur- und Gottwidrigkeit). Zunächst ist damit nur gegeben, daß der Mensch natur- und gottgemäß in seiner freien Entscheidung handeln kann, noch nicht, daß er es soll und muß. Dieses „Sollen“ fließt nun aus der absoluten Finalität Gottes, die verlangt, daß ausnahmslos alles, letztlich voll und ganz, „zu Gott hin“ sei. Was dieses unbedingte finale Gebundensein alles Seins und Tuns an Gott im einzelnen bedeutet, ist in der Wesenheit der Dinge und in ihren Wesensbeziehungen gegeben und kundgetan. „Die absolute Finalität Gottes... begründet damit erst, daß die Natur der Dinge und unser Wesensverhältnis zu ihnen überhaupt... Gebot Gottes für uns wird. Hier in der Finalität Gottes liegt für sie [die geistigen Geschöpfe] zuletzt der Übergang von Sein zum Sollen, vom Indikativ des Naturgemäßen und Gottgemäßen zum Imperativ, ausnahmslos naturgemäß und gottgemäß zu handeln.“ — Das ist im wesentlichen der Gedankengang des gründlichen und von strenger Wissenschaftlichkeit getragenen Aufsatzes, der wohl zum weiteren Ausbau der in ihm entwickelten tiefen Auffassung des Verhältnisses von Metaphysik und Ethik anregen wird. H.

236. De Chastonay, Paul, Katholische Moral und kirchliche Autorität: Schweizerische Rundschau (30 [1930] 863—873). — „Die katholische Moral ruht auf drei objektiven Grundpfeilern: auf Gott, Christus und Kirche.“ Die grundsätzliche Bedeutung derselben wird kurz dargelegt mit besonderer Erörterung der Aufgabe der Kirche und hier wieder insbesondere auf dem schwierigen Gebiet der christlichen Ehemoral und der damit zusammenhängenden Fragen. Die klare und bestimmte Fassung ist hier gepaart mit Maßhaltung und Vornehmheit. H.

237. Martyniak, C., La définition thomiste de la loi: RevPh 30 (1930) 231—250. — Die Untersuchung befaßt sich mit den vier Artikeln der q. 90 der Prima secundae, in denen Thomas den Begriff des Gesetzes eingehend entwickelt. Nach M. bringt Art. 1 eine deskriptive Verbaldefinition, in der die sachlichen Elemente zurücktreten. Die folgenden Artikel, deren Gedankengang gegeben wird, dienen der Auffindung und genauen Festsetzung der bekannten Realdefinition, die in Art. 4 von Thomas selbst als Abschluß geboten wird. H.

238. Gorce, M.-M. et de Blic, J., A propos de Barthélemy de Médina et du probabilisme: EphThLov 7 (1930) 480—482. — Gorce, M.-M., Le sens du mot probable et les origines du probabilisme: RevScRel 10 (1930) 460—464. — De Blic, J., A propos des origines du probabilisme: ebd. 659—663. — Die Artikel befassen sich mit der Frage, welches der genaue Sinn des Wortes „probabilis“ zur Zeit des Bartholomäus von Medina gewesen sei, und ob Medina mit Recht als der Vater des „Probabilismus“ im heutigen Sinne angesehen werden könne. De Blic bejaht die Frage im wesentlichen, während Gorce sie verneint, nicht was den sprachlichen Ausdruck, sondern was den sachlichen Gehalt des Moralsystems des Probabilismus betrifft, wofür Gorce sich auch auf die Darlegungen von M.-B. Lavaud, A propos de la question ligurienne: RevIhom 35 (1930) 257—261 beruft (vgl. auch Schol 5 [1930] 640 n. 426—427). — Hier sei auch eine kurze Bemerkung beigelegt über die Behauptung von E. G. Vigil in CiencTom 42 (1930 II) 379, nach der der Heilige Stuhl das äqui-

probabilistische System zum Anlaß genommen habe, um dem hl. Alfons den Titel eines Kirchenlehrers zuzugestehen; er beruft sich dafür auf das betreffende Dekret der S. Rit. Congr. und führt dessen lateinischen Text an, in dem leider die von V. aufgestellte Behauptung mit keinem Wort ausgesprochen ist. Hier ist dem Verf. widerfahren, was er im weiteren Verlauf seines Sammelreferates der Moraltheologie von Noldin und dessen Bekenntnis zum Probabilismus vorwirft: Die äußeren Umstände haben ihm eine Stellungnahme aufgezwungen, die den Unterlagen nicht entspricht. H.

239. Cathrein, V., *Utrum in omni peccato occurrat error vel ignorantia*: Greg 11 (1930) 553—567. — Die bekannte Fragestellung wird von C. bezüglich der drei Arten von Sünden, *peccata ignorantiae, passionis seu infirmitatis, malitiae*, eingehend untersucht und bejaht, wobei bezüglich der einzelnen *species peccati* die Eigenart des in ihnen vorkommenden *error* herausgehoben wird. Das Resultat ist von C. selbst in dem Satz gefaßt: „In omni peccato occurrit aliquis error vel aliqua ignorantia seu inconsideratio.“ Trotzdem scheint uns die Frage bis zu einem gewissen Grade strittig zu sein und zu bleiben. H.

240. Noble, H.-D., *Le tempérament passionnel d'après saint Thomas*: RevThom 35 (1930) 97—127. — Ders., *Le péché de passion*: ebd. 329—353. — Ders., *La passion au service de la conscience morale*: DivThom (Pi) 34 (1931) 28—38. — Das für die Moraltheologie Wertvollste im ersten Artikel wird in dem vierten Abschnitt „Le tempérament et la moralité“ behandelt. Das Resultat bietet nichts wesentlich Neues: Die Temperamentanlage kann das sittlich Gute fördern, kann es aber auch erschweren; sie kann die Verantwortlichkeit herabmindern, stellt sie aber grundsätzlich nicht in Frage, „puisque sa tendance, même impérieuse, laisse subsister la maîtrise du jugement et la liberté“. Die vorhergehenden Abschnitte des Artikels über das Wesen, die Grundlagen, die Verschiedenheit der Temperamente dienen der wissenschaftlichen Unterlage und Begründung des letzten Abschnittes. — Die Untersuchung des zweiten Artikels über die aus Leidenschaft hervorgehende Sünde behandelt in sechs Abschnitten: La responsabilité du péché de passion; La passion réfrénée; L'interdiction de l'acte passionnel; Le péché de passion et le péché d'habitude; Le péché de passion est parfois péché mortel; Atténuation de la culpabilité dans le péché de passion. Das *peccatum passionis* oder *infirmitatis* versteht N. im Gegensatz zu „la faute de malice ou péché d'habitude“. Der Fall, in dem die Leidenschaft den Gebrauch der Vernunft und die Freiheit vollständig ausschaltet, wird von dem Verf. nicht behandelt, da, wie er mit Recht sagt, hier von einer Sünde keine Rede sein kann, höchstens insofern es sich um ein *voluntarium in causa* handelt. — Das Ergebnis des Artikels ist das in der Moraltheologie bekannte: Der Einfluß der Leidenschaft setzt die Freiwilligkeit zwar herunter, hebt sie aber nicht auf; trotz der Leidenschaft, aus der die Sünde stammt, kann eine s c h w e r e Sünde vorliegen. — Der dritte Aufsatz — ebenso wie der zweite ein Kapitel aus dem in Kürze erscheinenden Buch des Verf. „Les passions dans la vie morale“ — befaßt sich mit der Frage, welche Rolle den Leidenschaften im Dienste des sittlichen Gewissens zugewiesen werden könne. N. stellt hier die beiden Sätze auf: 1. Tout motif de passion doit être exclu du discernement moral; und 2. La passion a son rôle légitime et nécessaire dans la réalisation même de l'action. Der erste Satz, so ganz allgemein verstanden, wie er lautet, geht wohl in der Ablehnung zu weit. Wo die Leidenschaft von sich aus im Einzelfall bereits auf ein sittlich gutes Objekt zustrebt, kann

sie dem Menschen eine wertvolle Hilfe sein, zum richtigen Gewissensurteil und -entschluß sich zu ermannen. H.

241. Meister, O., Zwei Strafrechtsfragen in religiöser Beleuchtung: ThPrQschr 84 (1931) 73—85. — Aus den Problemen, die die neuen Strafgesetzentwürfe verschiedenster Staaten in den Vordergrund gerückt haben, werden zwei zum Zwecke religiöser Bewertung herausgehoben: Die Stellung der sogenannten klassischen und der psychologischen Schule zur Schuldfrage, sodann die kriminalistische Bedeutung unserer Verstandes- und Gefühlstätigkeit. Es wird gezeigt, daß der Schuldbegriff, wie ihn die Moraltheologie und das kanonische Recht aufstellen, und die „Strafe im eigentlichen Sinne“ beibehalten werden müssen. Andererseits wird nicht geleugnet, daß die Ergebnisse der Psychologie für die richtige Beurteilung der subjektiven Schuld der einzelnen wertvolle Beiträge darstellen. H.

242. Creusen, J., Imperfection ou péché veniel: NouvRevTh 58 (1931) 21—34. — Zweck des Aufsatzes ist, dem Leser einen Überblick über die in jüngster Zeit allzuoft behandelte Frage der *imperfectio positiva* zu geben und ein selbständiges Urteil dadurch zu ermöglichen, daß je ein Vertreter der sich gegenüberstehenden Parteien zu Wort kommt. Im vorliegenden Aufsatz vertritt Cr. die These der Möglichkeit einer *imperfectio positiva*. Besondere Beachtung verdient, daß auf eine Reihe gedanklicher und sprachlicher Fassungen aufmerksam gemacht wird, die mißverständlich sind und bisher eine Einigung erschwert haben. Mit Recht sagt Cr., daß bisher nicht einmal eine Annäherung der Parteien erfolgt sei. — Die Leugnung der Möglichkeit vertritt E. Ranwez (Péché veniel ou imperfection: ebd. 114—135), über dessen Ansicht schon berichtet wurde (Schol 3 [1928] 624). Mit aller Bestimmtheit muß die irriige Schlußbemerkung R.s zurückgewiesen werden, die verschiedenen Auffassungen hätten ihren Grund in zwei ganz verschiedenen Denkrichtungen. Die „loi transcendante de l'amour“ und die aus deren innerer Natur sich ergebenden Verpflichtungen werden von der Gegenseite in keiner Weise geleugnet; nur verlangt die Gegenseite einen Beweis für eine solche Verpflichtung und nicht eine ständig wiederholte bloße Behauptung (oder behaupteten Beweises), die an irgendeiner Stelle immer eine *petitio principii* offenkundig werden läßt. Im übrigen vgl. Schol 4 (1929) 314 ff. n. 187 ff.; 630 ff. n. 374. H.

243. Müller, Wilh., Thomas von Aquin und die gemäßigte Volkssouveränitätslehre: BonnZThS 7 (1930) 321—345. — Der Aufsatz ist eine kritische Auseinandersetzung mit Tischleder, der bei seinem Bemühen, der gemäßigten Volkssouveränitätslehre eine möglichst starke Stütze zu geben, auch den hl. Thomas v. Aquin für diese Lehre in Anspruch nimmt. M. befaßt sich nicht mit der Frage der scholastischen Volkssouveränitätslehre, sondern allein mit der Teilfrage, ob Thomas die gemäßigte Volkssouveränitätslehre gelehrt hat. Er kommt zu dem Ergebnis, Tischleder habe nicht gezeigt, daß Thomas ein Vertreter dieser Lehre sei. Vielmehr zwingt eine genaue Überprüfung der in Betracht kommenden Texte aus den Werken des Heiligen zur geteilten Annahme. H.

244. Schwentner, B., Die Stellung der Kirche zum Zweikampfe bis zu den Dekretalen Gregors IX: ThQschr 111 (1930) 190—234. — Der Aufsatz bietet in seinen vielen Einzelangaben einen sehr lehrreichen und anregenden Einblick in den langdauernden Kampf gegen das Unwesen des Zweikampfes. Beachtenswert sind auch die Hinweise auf die liturgische Ausstattung, die vielerorts den Ordalien beigegeben wurde und dem Zweikampf ein religiöses Gepräge zu geben geeignet

war. Es hat einer langen Entwicklung und vielen Kampfes bedurft, um das Unwesen des Zweikampfes wirksam einzudämmen. H.

245. Duynstee, W., Wettelijke sterilisatie van krankzinnigen: StudCath 7 (1931) 2—24. — In einer kritischen Würdigung werden die in den letzten Jahren zugunsten einer eugenetischen Zwangssterilisation angeführten Gründe als vom moraltheologischen Standpunkt nicht zulässig dargetan. Die Erörterung erfolgt in der Form einer Besprechung des bekannten Buches „Gesetzliche Unfruchtbarmachung Geisteskranker“. H.

246. Niedermeyer, A., Christliche Sexualethik und medizinische Wissenschaft: Die Seelsorge (Hildesheim) 8 (1930) 106—117 178—187 250—263. — N., Frauenarzt in Görlitz, untersucht die Fragen: Besteht zwischen der Auffassung der christlichen Religion und der medizinischen Wissenschaft tatsächlich ein Widerspruch? Wird jene durch diese gestützt? Sind die sittlichen Forderungen der Kirche tatsächlich überlebt? (107.) Seine Antwort lautet, daß ein solcher Widerspruch zwischen medizinischer Wissenschaft und christlicher Sexualethik nicht besteht, sobald die medizinische Wissenschaft sich auf ihr tieferes Wesen besinnt und ihre Zuständigkeit nicht auf ein fremdes Gebiet überträgt (263). Er erörtert dieses Ergebnis in einer eingehenden grundsätzlichen Prüfung der Frage der Geburtenregelung (178 ff. 183 ff.) und der Schwangerschaftsunterbrechung (250 ff.). — Es ist ein ernstes Bemühen, in die moraltheologischen Grundsätze und die entsprechende Beweisführung sich hineinzufinden, das im wesentlichen gelungen ist. An einzelnen Stellen ist aber eine weniger scharfe und für Nichttheologen auch etwas irreführende Fassung stehengeblieben, wie auch die Schlußbemerkung der Schriftleitung andeutet. Daß beim Notstand die Zerstörung des keimenden Lebens nie direkt gewollt und verursacht werden darf (weder als Mittel noch als Zweck), ist richtig; daß aber der Notstand überhaupt nie zu einem direkten Eingriff in die Rechts- und Gütersphäre des anderen berechtigt, also z. B. in die bloß materiellen Güter, ist wohl zu viel behauptet (255 f.). Wer z. B. von einem wütenden Hund angefallen wird und sich sonst nicht schützen kann, darf aus einem fremden Gartenzaun zu diesem Zweck eine Latte herausbrechen. H.

247. Schlich, Joh., Die Gefährdung der christlichen Ehe in Stadt und Land: Pastor bonus 42 (1931) 34—49. — Bezüglich der heutigen Ehekrise und des Eheverfalles werden behandelt: die Tatsachen (Ehescheidungen, Geburtenrückgang infolge von Ehemißbrauch und Abtreibung), die Ursachen (soziale, wirtschaftliche, weltanschauliche) und schließlich die Heilmittel. Der Aufsatz bietet einen guten Überblick über die gegenwärtige Lage. H.

248. Vermeersch, A., La conférence de Lambeth et la morale du mariage: NouvRevTh 57 (1930) 831—859. — Ders., De periclitanti honestate coniugali: PeriodMorCanLit 19 (1930) 143—158. — Nach einem allgemeinen Überblick über die Konferenz wird ausführlicher die auf ihr ausgesprochene Ehemoral behandelt und zum Abschluß der Eindruck, den diese Stellungnahme der Mehrheit der anglikanischen Bischöfe auf seiten der Katholiken und auf seiten der Anglikaner gemacht hat. Die sachlich gründlichen Ausführungen, in denen Klarheit und vornehme Maßhaltung sich paaren, geben einen guten Überblick über das umfangreiche Rundschreiben, das die Konferenz erlassen hat. — Der zweite Artikel bietet eine willkommene Ergänzung in seinem zweiten Teil, der die Gründe erörtert, auf die hin die Lambethkonferenz zu dem Zugeständnis ihrer Entschließung 15 über den Mißbrauch der Ehe kam. — S. 154—158 folgen nützliche statistische An-

gaben aus 17 verschiedenen Staaten, die über wesentliche Ehefragen beachtenswerten Aufschluß geben. Leider fehlt hier die Quellenangabe. Nicht alle Daten stimmen mit den amtlichen Quellen. H.

249. Donat, J., Zur „Individualpsychologie“: ThPrQschr. 83 (1930) 722—743. — Man hat geglaubt, aus dem Ideengehalt der Individualpsychologie auch katholischen Erziehungs- und Seelsorgskreisen neue führende Gedanken geben zu können. D. legt im vorliegenden Artikel zunächst den Inhalt der Individualpsychologie in den Hauptzügen dar, wie sie bei Adler und dann auch in dem neuesten Werk von Allers geboten wird, und unterzieht sie dann in einem zweiten Teil einer grundsätzlichen Prüfung, deren Resultat wohl in dem Wort gegeben ist: „Aus allem ergibt sich zur Genüge, daß die Ips auch keine Führerin sein kann für die pastorale und pädagogische Tätigkeit des Priesters.“ D. leugnet deshalb aber nicht, daß einzelne Beobachtungen und Winke der Individualpsychologie auch für die Seelsorge von Bedeutung sind. H.

250. Neumann, Joh., Einführung in die Psychotherapie für Pfarrer (auf individualpsychologischer Grundlage). Unter Mitwirkung von M. H. Göring, F. Kölli, F. Künkel, K. Lenzberg, A. Römer, J. B. Schairer, K. Weinmann. gr. 8° (350 S.) Gütersloh 1930, Bertelsmann. Geb. M 14.— Der Herausgeber selbst führt in der Einleitung aus, daß es zwar immer anerkannt war, der Seelsorger müsse nicht nur das Wort Gottes kennen, sondern auch die Menschenseele, der er es einpflanzen will, daß aber erst die neueste Entwicklung der Psychologie ein engeres Zusammenarbeiten von Psychologie und Seelsorge ermöglicht habe, und zwar vor allem auf dem Weg über die Psychotherapie. So ist neben dem Bewußten die Bedeutung des Unbewußten, neben dem einmaligen Symptom die ganze Struktur des Menschen, besonders wie sie sich im Leben entwickelt hat, dem Verständnis auch des Seelsorgers erschlossen worden. Wenn aber eine gewisse gemeinsame Linie Neurose, Perversion, Kriminalität, Psychose usw. verbindet, müssen zu diesem Verständnis Psychologen, Psychiater, Soziologen, Therapeuten, Seelsorger zusammenarbeiten, und das geschieht in diesem Werk. — K. Lenzberg gibt eine Darstellung der verschiedenen Systeme mit besonderer Betonung des Gegensatzes von Kausalität und Finalität bei Freud und Adler. — F. Kölli weist mit Recht darauf hin, daß Psychologie nötig ist, nicht bloß um den Menschen, sondern auch um die Heilige Schrift und die Kirchengeschichte zu verstehen. — A. Römer gibt einen Überblick über die Entwicklung der Religionspsychologie, wobei er besonders die Wendung von der Theorie zur Praxis berücksichtigt. — Neumann selbst vergleicht in den zwei letzten Arbeiten des theoretischen Teiles Seelsorge und Psychotherapie und läßt sie sich bezüglich des Verhältnisses Mensch—Mitmensch decken, nicht aber bezüglich des andern: Mensch—Gott. — Demgegenüber muß man im praktischen Teil besonders dem Pfarrer J. B. Schairer mehr zustimmen, der eine schärfere Trennungslinie zieht und die engen Maschen der Individualpsychologie für Therapie und Seelsorge etwas lockert. — So bedeutet das Werk als Ganzes einen weiteren Schritt voran auf dem Weg zu einer durchführbaren Synthese von Psychotherapie und Seelsorge. v. Frentz.

251. Schlund, Erhard, O. F. M., Die Stellung der Religion in der modernen Seele. Rel.-psychol. Vorlesungen. kl. 8° (117 S.) München 1930, C. v. Lamas Nachfolger. M 2.80. — Besonders die Differenzierungen des religiösen Lebens, je nach dem Überwiegen des Erkennens, Fühlens, Strebens mit ihren verschiedenen Unterarten und Extremen sind recht übersichtlich dargestellt. v. Fr.

252. D a u s e n d, H., O. F. M., Die Sakramentalien. kl. 8<sup>o</sup> (86 S.) Düsseldorf o. J., L. Schwann. [Religiöse Quellenschriften. Herausgegeben von J. Walterscheid. Heft 63.] M 1.20 — Die Einführung gibt auf vier Seiten eine ansprechende Belehrung über die Sakramentalien im allgemeinen, ihren Ursprung, ihre Wirkungsweise, ihren Unterschied von den Sakramenten. Hier hätte wohl passend CIC can. 1144 angeführt werden können. Der Hauptteil enthält die gute deutsche Übersetzung von etwa 70 Weihungen und Segnungen aus dem Rituale Romanum und anderen liturgischen Büchern mit vorausgehenden dankenswerten Erklärungen. Deneffe.

253. A l g e r m i s s e n, K., Freidenkertum, Arbeiterschaft und Seelsorge. 3. u. 4. Aufl. 8<sup>o</sup> (151 S.). Hannover 1930, J. Giesel. M 2.— Das Buch unterrichtet vortrefflich über die Geschichte und den gegenwärtigen Stand der heutigen, besonders der proletarischen Freidenkerbewegung. Es wurden gegründet: 1905 in Berlin der „Verein der Freidenker für Feuerbestattung“ und 1908 in Eisenach der „Zentralverband proletarischer Freidenker Deutschlands“, seit 1921 als „Gemeinschaft proletarischer Freidenker“ bestehend. Im Jahre 1922 entstand durch Vereinigung proletarischer und bürgerlicher Organisationen die „Reichsarbeitsgemeinschaft der freigeistigen Verbände der deutschen Republik.“ 1925 verbanden sich Freidenkerorganisationen 10 verschiedener Länder unter dem Namen: „Internationale proletarischer Freidenker“ (IPF); dazu gehört der russische „Bund der Gottlosen“, der seit 1929 den Namen: „Verband der kämpfenden Gottlosen“ führt. Ziel dieser Freidenkerbewegung ist Verweltlichung d. h. Entchristlichung und Entgottung des gesamten Lebens und Schaffung einer proletarischen gottlosen Menschheitskultur, im Namen der Vernunft (30 59). Die Mittel werden, namentlich von russischer Seite, mit großer Energie angewandt. Der Seelsorge und der theologischen Wissenschaft erwachsen dementsprechend neue Aufgaben, auf die der Verfasser hinweist und zu deren Lösung er beiträgt. Interessant ist die sozialistische Einwendung: die katholische Kirche verlangt von den katholischen Arbeitern, die den christlichen Gewerkschaften angehören, daß sie sich auch dem katholischen Arbeiterverein anschließen; aber von den Arbeitgebern, die in nichtkatholischen Verbänden sind, verlangt sie nicht die Zugehörigkeit zu einem katholischen Verein (93). — Von Cathrein sollte S. 87 auch angeführt werden: Sozialismus und Katholizismus (Paderborn 1929). D.

254. M o l l a t, G., Introduction à l'étude du droit canonique et du droit civil. 8<sup>o</sup> (71 S.) Paris 1930, Beauchesne. — Eine kleine, aber überaus praktische Anleitung zur Handhabung des Corpus Iuris, sowie zur schnellen und richtigen Deutung der Zitationen und Quellenangaben bei Kanonisten und Rechtsgelehrten. Ein Vademekum für alle Anfänger in der Rechtswissenschaft. P. Schmitz.

255. P e t r a n i, A l e x i u s, De relatione juridica inter diversos ritus in Ecclesia catholica. 8<sup>o</sup> (IX u. 107 S.) Taurini 1930, Marietti. L 6.— Das mit großer Sachkenntnis und unter Benutzung eines reichen Quellenmaterials geschriebene Werkchen will vor allem der Praxis dienen und Priestern ein Wegweiser sein, die ihr Amt mit Angehörigen anderer Riten in Berührung bringt. — Der I. Teil behandelt nach zwei einleitenden Paragraphen, von denen der erste (1—7) einen zwar wenig originellen, aber doch recht instruktiven Überblick über die Entwicklung der einzelnen Riten gibt, der zweite (7—10) den gegenwärtigen Stand der unierten orient. Riten kurz skizziert, die großen allgemeinen Fragen: die oberste Regierungsgewalt (10 ff.) und speziell die Stellung des röm. Stuhles zu den or. Riten (14 ff.); dann die die Rituszu-

gehörigkeit bestimmenden Prinzipien (25 f.), den Rituswechsel (26—42) und das Kirchenregiment über die Angehörigen der verschiedenen Riten (42 ff.); hier wird besonders das Kompetenzverhältnis bei einem Nebeneinanderbestehen von lateinischer und orient. Jurisdiktion berücksichtigt. — Der II. Teil handelt über spezielle Fragen, bes. die Spendung der Sakramente. Zwei grundsätzliche Erwägungen werden vorausgeschickt: de rituum prohibita permixtione (57—59), de certo ordine in sacramentorum administratione (59—61), und dann die einzelnen Sakramente der Reihe nach behandelt. Ein Abschnitt: de temporibus sacris eorumque observatione (101 ff.) beschließt das Werk. — Leider entspricht die äußere Form des Buches nicht dem reichen von sachkundiger Hand gebotenen Inhalt: die drucktechnische Ausstattung ist unübersichtlich und schlecht; das — übrigens recht reiche und lehrreiche — Literaturverzeichnis ist nicht geordnet; besonders aber dürfte das Fehlen eines ausführlichen Sachregisters die praktische Brauchbarkeit des Werkes sehr beeinträchtigen. Koffler.

256. Hecht, F. X., Die kirchliche Eheschließungsform in Deutschland seit dem Jahre 1906: ThGl 22 (1930) 739—756. — Die für Deutschland am 14. April 1906 für den Abschluß von Mischehen wesentliche Eheschließungsform wird unter Berücksichtigung der später erlassenen kirchlichen Gesetze und Entscheidungen erörtert. Das Ergebnis ist im wesentlichen wohl folgendes: Zwei Zeitabschnitte sind zu unterscheiden, der erste vom 15. April 1906 bis zum 18. April 1908; der zweite vom 19. April 1908 bis zum 18. Mai 1918, in dem nur mehr jene formlosen Mischehen gültig sind, die zwei in Deutschland geborene Personen in Deutschland schließen. Das Sonderrecht der *Provida* hat mit dem 19. Mai 1918 aufgehört und an seine Stelle ist das allgemeine Recht des CIC getreten. Hürth.

257. Fuster, F., Comentarios a las respuestas de la Comisión Intérprete: Dispensa de impedimentos en caso de urgencia (can. 1945 § 3): EstudEcl 9 (1930) 518—530. — Der für die Praxis wichtige § 3 des Kanon 1045 über Ehedispensvollmachten in bestimmten dringenden Fällen außerhalb der Todesgefahr wird hier im Anschluß an die Entscheidungen der Commissio Pontificia in klarer und gründlicher Form erklärt. Die beigefügten Hinweise auf die Quellen und andere bisher erschienenen Zeitschriftenartikel erhöhen den Wert des Aufsatzes nicht wenig. H.

258. v. Hertling, L., S. J., Lehrbuch der aszetischen Theologie. gr. 8<sup>o</sup> (VIII u. 302 S.) Innsbruck 1930, Rauch. Geb. M 7.— Für eine wissenschaftliche Behandlung der Aszese hat O. Zimmermann S. J. in seinem Lehrbuch (vgl. Schol 5 [1930] 282 f.) die gediegene Grundlage geschaffen, die bisher gefehlt hat: eine Aszetik, die nicht nur gelegentliche Belege aus der kirchlichen Vergangenheit gibt, sondern als Frucht jahrelangen, eingehenden Studiums schlechthin die Aszese der gesamten kirchlichen Vergangenheit vorlegt, und zwar mit so reichen Belegen, daß auch der selbständige wissenschaftliche Forscher zufriedengestellt ist und ein fast nie versagendes Nachschlagewerk in der Hand hat. Diesem Nachschlagewerk gegenüber ist das von H. vor allem bloß ein Kompendium. Was Z. auf 600 Seiten ausdehnt, bietet er auf 160 viel kleineren Formates. Aber H. ist mehr als ein Kompendium. Er hat seine Eigenart, die auch Z. gegenüber einen Fortschritt anbahnt. Da ist vor allem die ausführliche dogmatische und geschichtliche Einleitung zu nennen. Die erste behandelt die übernatürliche, unsichtbare Heiligkeit der Gnade, die zweite die menschlich erworbene nach der Lehre der Heiligen Schrift und nach der Lehre der Kirche, wie sie sich hauptsächlich in den Heilig-

sprechungsprozessen und in der Bestätigung der Orden als Schulen der Vollkommenheit kundtut. Auch im Hauptteil ist für H. der geschichtliche Gesichtspunkt weithin maßgebend; dazu kommt aber noch ein anderer, der psychologische. H. hat einen guten Anfang gemacht, die Ergebnisse der modernen Psychologie hineinzuverarbeiten, und zwar in harmonischer Verbindung mit dem bewährten Alten. Zwei weitere Seiten der Eigenart des Buches sind, daß H. weniger aufs einzelne eingeht, sondern mehr große Komplexe behandelt: Hemmnisse, Willensbildung, Gebetsleben, Abtötung, Seelenführung — auch von der Mystik gibt er einen gut zusammenfassenden Abriss — und daß er seine Aufstellungen in konkreter Lebensnähe des modernen Menschen rückt. — Damit ergeben sich von selbst einige Wünsche für das Buch. Vor allem möchte man die geschichtliche Einleitung als ein eigenes Werk noch gründlicher durchgearbeitet erhalten. So sehr es zu begrüßen ist, daß durch das Herausarbeiten der großen Linien das geistliche Leben vereinfacht erscheint, müßte doch das einzelne aus dem Zustand des Essayhaften, mit leichter Feder Geschriebenen, zu soliderer Wissenschaftlichkeit durchgeführt werden; denn der eigentlich asketische Inhalt ist zu gering. In manchen Fragen wie: Gnade und Verdienst, Willenschulung, Seelenführung, Unvollkommenheit und läbliche Sünde, wird man zudem die Ansichten von H. nicht ganz teilen.

v. Frentz.

259. Viller, M., S. J., *La spiritualité des premiers siècles chrétiens* (Bibliothèque catholique des sciences religieuses, Bd. 32). 12<sup>o</sup> (184 S.) Paris 1930, Bloud & Gay. Fr 12.— Der Verf. hat uns hier vor allem einen Niederschlag seines vorzüglichen, im Orientalischen Institut zu Rom gehaltenen Kurses über die Frömmigkeit der orientalischen Väter geboten, der sich durch philologische und theologische Genauigkeit und Klarheit ausgezeichnet hatte. Dieser unzweifelhaft schwierigere Teil ist ergänzt durch die Darstellung der Frömmigkeit in der lateinischen Kirche. Die Auffassungen eines Klemens von Alexandrien, Origenes, Basilius, Augustin, Cassian, Gregor usw. sind gut herausgearbeitet und in ihrer Eigenart charakterisiert. Vielleicht noch wertvoller ist die konkrete Darbietung der asketischen Ideale, wie sie dem Geiste des Urchristentums vorschwebten: Martyrium, Jungfräulichkeit, Mönchtum, Mystik, Gebete und Andachten. — Wenngleich wir jetzt ein vierbändiges Werk über die Geschichte der Frömmigkeit besitzen (Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, Paris, Gabalda) ist damit die Notwendigkeit einer kritischen Einzeluntersuchung noch lange nicht geschwunden, und das Buch, das uns bisher über unseren Gegenstand orientierte (Martinez, *L'ascétisme chrétien pendant les trois premiers siècles de l'église*) ist seit langem nicht mehr auf der Höhe der Forschung.

v. Fr.

260. Viller, M., *Aux sources de la spiritualité de saint Maxime: les oeuvres d'Évagre le Pontique*: *RevAscMyst* 11 (1930) 156—184 239—268 331—336. — Eine vorzügliche Einzeluntersuchung zu dem vorigen Thema liefert V. in der *RevAscMyst*. Mit größter Genauigkeit der Methode weist er nach, daß Maximus Confessor in seinen asketischen und mystischen Anschauungen fast vollständig mit Evagrius Ponticus übereinstimmt, also von ihm abhängt, allerdings unter Beiseitlassen alles dessen, was beim Schüler der Alexandriner Origenes und Clemens nicht ganz orthodox ist. So gewinnt V. eine große, einheitliche Linie für die Aszese und Mystik der griechischen Kirche und kann feststellen, wie vor allem Origenes, der als Dogmatiker nicht anerkannt wird, als Aszet und Mystiker einen ungeheuren Einfluß erhält, bis hin zu Simeon, dem neuen Theologen. Daß dieser Einfluß auch auf das

Abendland übergeht, zumal durch Cassian und den Areopagiten, ist bekannt. So verdient diese Studie weiteste Beachtung. v. Fr.

261. Gradenwitz, Otto, Die Regula Sancti Benedicti nach den Grundsätzen der Pandektenkritik. gr. 8° (48 S.) Weimar 1929, H. Böhlau Nachfolger. *M* 4.— Die Art und Weise, wie im Römischen Recht Zusätze und Unebenheiten entstanden sind, als Ausgangspunkt für die Erklärung ähnlicher Fälle in der Regel des hl. Benedikt zu nehmen, scheint überaus glücklich und versprechend. G. will damit durchaus nicht spätere Änderungen erweisen, sondern denkt, Benedikt selbst habe sie infolge erweiterter Erfahrung vorgenommen. Tatsächlich führt nun G. eine ganze Zahl von Stellen an, für deren Erklärung die Annahme einer wenig geglätteten Sprache nicht genügt, wohl aber die eines berichtigenden, nicht jedoch ganz fehlerlos eingefügten Zusatzes. So bei der Strafe derer, die zu spät ins Chor kommen, dem Titel des Cellerar als Vaters des Klosters, den Namen des Priors und Propstes u. a. Die meisten Erklärungen G.s sind sehr ansprechend, andere, wie die *iussio abbatis*, müßten philologisch und historisch besser unterbaut werden. v. Fr.

262. Schuck, Joh., Priestersorge. Weisungen der Vätermystik zu der priesterlichen Doppelaufgabe: „Gehet hin“ (Matth. 28, 19) und „Bleibet in mir“ (Joh. 15, 4). 8° (229 S.) Paderborn 1930, Schöningh. Geb. *M* 5.— Der Wert des Werkes liegt in der gründlichen psychologischen Durcharbeitung vorab des Lebens und der Predigten des hl. Bernhard. Da wird der Mann, der uns Jahrhunderte fern liegt und ganz mit dem Goldglanz des heroischen Heiligen bekleidet ist, zum Menschen, der große und kleine, äußere und innere Kämpfe durchmacht und so dem Seelsorger von heute ganz nahe rückt, für ihn verständlich wird, ihm aus eigenster Erfahrung Wertvolles zu sagen weiß. Die seelsorgerischen Enttäuschungen, Bitterkeiten, Mühen des Heiligen sind ganz ähnlich wie die des heutigen Priesters, auch seine Seele schwankt hin und her zwischen Angst und Zuversicht, Scheu und Ungestüm, Gottesferne und Gottesnähe, am meisten aber zwischen beschaulichem und tätigem Leben. — So hat das Buch sowohl wissenschaftlich wie praktisch als Charakterstudie über den Doctor mellifluus seine Bedeutung. v. Fr.

263. Das Heilige Reich. Texte zur mittelalterlichen Geistesgeschichte, hrsg. von A. Dempf. I. Lützeler, H., Die symbolische Franziskuslegende. Die schönsten Stücke des Franziskuskanons. 8° (130 S.) München und Berlin 1929, R. Oldenbourg. Kart. *M* 4.50. II. Lascar, M. L., Hildegard von Bingen. Der Weg der Welt. In Auswahl übersetzt. 8° (174 S.) ebd. 1929. Kart. *M* 5.50. — I. Gegenüber dem Bestreben, das bisher im Vordergrund der Franziskusforschung stand, aus dem Rankenwerk der Legenden den geschichtlichen Heiligen herauszuarbeiten, will dieses Werk gerade die Figur der Legende nach ihren wesentlichen Zügen darstellen, eine für die Kulturgeschichte sicher nicht weniger wichtige Arbeit. Da erscheint Franz weniger als der große Ordensstifter, vielmehr als der neue, geistige, christusähnliche Mensch, der ein heiliges, geistiges, fast apokalyptisches Reich heraufführt. Wie diese Linie vom Testament des Heiligen aus voranführt und einen Höhepunkt in der von Bonaventura verfaßten Vita, eine unkirchliche Überspitzung in des Ubertino von Casale Arbor vitae crucifixi Jesu findet, wird durch die bloße Darlegung der Texte anschaulich gezeigt. — II. Das zweite Buch der Sammlung gibt Auszüge aus dem Scivias, dem gewaltigen visionären Weltbild der Seherin von Bingen, das an Augustins Gottesstaat erinnert, den Geist der Apokalypse in sich trägt und Dantes Göttliche Komödie, zum Teil groß-

artiger, vorwegnimmt. Neben der Scholastik und der spekulativen Mystik des Mittelalters ist es ein nicht weniger bedeutender Zeuge für den starken und großen Geist jener Epoche. Es verdient trotz seiner ganz anderen Art, wie jene unserem Verständnis wieder nähergebracht zu werden, wenn wir das Mittelalter ganz würdigen wollen.

v. Fr.

264. Dreß, Walter, Die Mystik des Marsilio Ficino. (Bd. 194 der: Arbeiten zur Kirchengeschichte, hrsg. v. E. Hirsch u. H. Lietzmann.) gr. 8° (XI u. 216 S.) Berlin 1929, W. de Gruyter. *M* 15.—; geb. *M* 16.50. — Was das Werk bietet, würde der Titel: die Religionsphilosophie des M. F. deutlicher besagen. Denn D. gibt zuerst die geschichtlichen Voraussetzungen von F.s Hauptwerk: *Theologia Platonica* und legt dann seine Theodizee vor: das Verhältnis von Gott und Welt, die Bedeutung der Seele, den Weg der Seele zu Gott durch Erkennen und Fühlen, seine Religionsauffassung. Nach dieser philosophischen, oder genauer apologetischen Schrift bespricht D. eine theologische, das Bruchstück von F.s Kommentar zum Römerbrief. — Wertvoll ist nach der formellen Seite die Erkenntnis, daß man F. nicht einseitig von der Zukunft aus, also von der Reformation her, sondern wenigstens ebensosehr von der Vergangenheit aus verstehen muß, in der er doch ganz verwurzelt ist; er will Apologet der christlichen Religion sein, und was dieser bei den Platonikern widerspricht, verwirft er. Nach der inhaltlichen Seite hat D. sehr gut die Eigenart F.s herausgearbeitet: Gott tritt zurück, wird gewissermaßen ein Teil des Universums, der Mensch aber dessen Zentrum; weniger wichtig als das absolute Gut erscheint das relative, Gott als ewige Lust des Menschen. — Was dem Werk mangelt, ist eine gründliche, kritische Kenntnis sowohl der Scholastik als auch der aristotelischen und platonischen Philosophie. Sie treten fast nur als Schemata auf, nach denen geordnet wird, während doch nicht nur die aristotelische, sondern auch die platonische Philosophie wirkliche Wahrheitsmomente enthält und die Scholastik diese in weitem Maße verbindet, durchaus nicht bloß unausgeglichen nebeneinander stellt. So könnte das Bild F.s noch wirksamer dargestellt werden, wie nämlich seine Lehre dem Wortlaut nach nicht nur mit der kirchlichen Lehre, sondern weitgehend auch mit der Scholastik übereinstimmt, der neuplatonischen, anthropozentrischen Haltung nach sich aber bedeutend von ihr entfernt und so ungewollt der Zukunft vorarbeitet.

v. Fr.

265. Rath, W., Der Gottesfreund vom Oberland. Sein Leben, geschildert auf Grundlage der Urkundenbücher des Johanniterhauses „Zum grünen Wörth“ in Straßburg. 8° (202 S.) Leipzig-Straßburg-Zürich 1930, Heitz & Cie. Br. *M* 3.— Die Hoffnung, in dem Werk einen wissenschaftlichen Beitrag zur Gottesfreundmystik zu finden, wird leider gründlich enttäuscht. R. läßt die geschichtliche Frage ganz beiseite und nimmt das Briefbuch des Rulman Merswin einfach als echt hin, obwohl er die ganze Literatur darüber, besonders Schmidt, Denifle, Rieder, Strauch kennt. Er legt also das Leben des Gottesfreundes an Hand dieser von der Forschung als fromme Fälschungen Merswins anerkannten Briefe dar und erklärt seine mystischen Erlebnisse dann anthroposophisch, mittels der Auffassungen Rudolf Steiners. Da sich eine Auseinandersetzung mit diesen erübrigt, kann man in dem Buch nur einen recht interessanten Niederschlag des pessimistischen und zugleich reformeifrigen Geistes mancher Guten zur Zeit des „Babylonischen Exils“ und des „Großen Schismas“ erblicken.

v. Fr.