

## Aufsätze und Bücher.

### 1. Ephesus 431—1931.

387. Im 1. Heft der *Acta Apostolicae Sedis* des Jahres 1931 steht der Brief Pius' XI. vom 25. Dezember 1930 an den Kardinalvikar Pompilj, worin der Papst seinen Wunsch ausdrückt, daß das 1500-jährige Jubiläum des Konzils von Ephesus allenthalben würdig begangen werden solle, und zugleich verordnet, daß das Gedächtnis des Konzils in Rom mit besonderem Glanz gefeiert werde. Über den Gegenstand des Konzils sagt der Papst: „*Illam dicimus Synodum in qua, iussu Romani Pontificis Coelestini I, contra impiam Nestorianorum haeresim, tum passim gliscentem, sollemni ritu omnibusque plaudentibus Orientis et Occidentis patribus, decretum est Mariam Virginem beatissimam veram esse Dei Matrem*“ (AAS 23 [1931] 10). Zwei Zeilen weiter bezeugt der Papst die allgemeine Mutterschaft Mariä: „*Cum enim omnes homines filii sint, moriente Iesu testante, Deiparae Virginis, eos omnes etiam decet de ipsius laudibus laetari.*“ — In einem zweiten, ebenfalls vom 25. Dezember 1930 datierten Brief gibt Pius XI. dem Kardinal Sincero, Sekretär der Kongregation für die Ostkirche, den Auftrag, für die Verbreitung der Kenntnis der Synode in der orientalischen Kirche Sorge zu tragen. Gerade für den Orient ist das Konzil von Ephesus von besonderer Bedeutung, weil auf ihm der Primat des römischen Bischofs so klar zutage trat. Als Gegenstand der Kirchenversammlung wird angegeben: „*In illa hypostatica unionis dogma divinae Mariae maternitas contra Nestorium sollemniter decreta atque sancita sunt*“ (AAS 23 [1931] 11). — Der *Osservatore Romano* vom 8. Mai 1931, Nr. 107, veröffentlicht einen vom 26. April 1931 datierten dritten Brief des Heiligen Vaters, der wie der erste an Kardinal Pompilj gerichtet ist. Hierin spricht der Papst seine Zufriedenheit darüber aus, daß der römische Ausschuß für die Ephesusfeier die Abhaltung eines nationalen Marianischen Kongresses für den Monat Mai beschlossen habe. Über die Bedeutung des Konzils sagt Pius XI. in diesem Briefe: „*Auf ihm haben die Vertreter der westlichen Kirche, vereint mit denen der östlichen Kirche, unter dem Vorsitz der päpstlichen Legaten in unwiderleglicher Weise gegen die hereinbrechende nestorianische Ketzerei drei Grundwahrheiten der christlichen Lehre verkündet: die Einheit der göttlichen Person Christi, die göttliche Mutterschaft der Allerheiligsten Jungfrau und den Primat des hl. Petrus, der bis auf diese Zeit und immer in seinen Nachfolgern lebt und das Richteramt ausübt.*“ Deneffe.

388. Galtier, P., *Le centenaire d'Éphèse. Les „Actes“ du concile. Rome et le concile: RechScRel 21 (1931) 169—199 269—298.* — Die gehaltvolle Arbeit berichtet in ihrem I. Teil über die von E. Schwartz veranstaltete, von der Notgemeinschaft (*Société de secours pour la science allemande*) und besonders von Pius XI. unterstützte Veröffentlichung der Akten des Konzils von Ephesus. E. Schwartz liefert einen genauen Text der alten handschriftlich erhaltenen Aktensammlungen, die zum weitaus größten Teil auch gedruckt vorlagen. „Das große Verdienst des Werkes von Schwartz besteht also nicht so sehr in der Neuheit der veröffentlichten Urkunden. Wenn auch eine gewisse Anzahl bisher unveröffentlichter Stücke, besonders in der Atheniensis, anzutreffen sind, so liegt doch das eigentlich Unterscheidende in der Sorgfalt, mit der die einzelnen Sammlungen so wie sie sind wiedergegeben werden, wobei jedes der einzelnen Stücke an seinem Platz belassen

wird“ (182). Die Ausgabe ist mehr den Belangen der Philologie als denen der Geschichte und der Theologie angepaßt. Mit Recht tadelt G. das absprechende Urteil von Schwartz über Migne, das mit den Worten beginnt: „Cloaca illa maxima Migneana“ (184). — In einem II. Teil unternimmt es G., auf Grund der neuen Aktenausgabe die Frage nach dem Verhalten Roms vor, während und nach dem Konzil zu beantworten. Vor dem Konzil und unabhängig von seiner Voraussicht hatte bereits Papst Cölestin I. das entscheidende Urteil über Nestorius gefällt. Und Nestorius wurde schließlich abgesetzt, weil er sich dem Urteil des Papstes nicht unterwerfen wollte. Auf dem Konzil behielt Cyrill von Alexandrien die ihm bereits früher übertragene päpstliche Delegation. Er war es, der das Konzil leitete, auch nachdem die päpstlichen Abgesandten aus Rom auf dem Konzil ihren Sitz eingenommen hatten. Nach der Verlesung des päpstlichen Schreibens riefen die Bischöfe aus: „Das ist ein gerechtes Urteil. Dem neuen Paulus Cölestin; dem neuen Paulus Cyrill. Cölestin, dem Wächter des Glaubens. Cölestin in Eintracht mit dem Konzil. Dem Cölestin dankt die ganze Synode. Ein Cölestin, ein Cyrill; ein Glaube der Synode, ein Glaube der ganzen Welt“ (Schwartz, *Acta concil. oecum.* Tom. I, Vol. I, Pars III, p. 57; Mansi 4, 1288 C). Nach dem Konzil ging die Sorge des Papstes dahin, die Ausbreitung der Irrlehre zu verhüten und den vollen Frieden wiederherzustellen: „Longius quidem sumus positi, sed per sollicitudinem totum propius intuemur. Omnes habet beati Petri apostoli cura praesentes“, schreibt Papst Cölestin nach der Verurteilung des Nestorius an die Ephesinische Synode (Schwartz, *Acta*, Tom. I, Vol. II, p. 100, 14). D.

389. Alès, A. d', *Le concile d'Éphèse: Greg 12 (1931) 201—266.* — Diese recht ausführliche, dramatische Darstellung des Konzils von Ephesus ist ein Auszug aus einem Buch zur Jahrhundertfeier (s. Nr. 390). Wenn Galtier schreibt, daß die Benützung der Schwartzschen Ausgabe der Konzilsakten äußerst mühsam sei, so hat sich jedenfalls d'A. durch die Aussicht auf mühsame Arbeit vom ausgiebigen Gebrauch dieser Aktenveröffentlichung nicht abhalten lassen. Möglich oder wahrscheinlich ist es, daß hier die Übung vieles erleichtert; nebenbei sei bemerkt, daß im ersten Heft der Schwartzschen *Acta* (I 1, 1 pag. XXIV sqq.) eine Art Konkordanz zu den entsprechenden Stücken bei Migne und (pag. XXI sqq.) zu Labbe und Mansi zu finden ist. Ähnlich wie Galtier betont auch d'A., daß der Papst nicht aufgehört habe, Cyrill von Alexandrien als seinen ersten Beauftragten zu betrachten (210). Kaiser Theodosius II., dem durch eine Art Blockade die Nachrichten über das Konzil vorenthalten und nur Berichte der nestorianischen Partei mitgeteilt wurden, erfuhr die Wahrheit, nachdem ein Bettler in einem hohlen Stab einen Brief Cyrills an den Archimandriten Dalmatius nach Konstantinopel überbracht hatte (240). Auch Ereignisse nach dem Konzil, so die erfolgreichen Bemühungen um den Frieden mit Bischof Johannes von Antiochien, werden geschildert. Die Berichte darüber, daß Cyrill nach dem Konzil auch durch Geschenke die Umgebung des byzantinischen Kaisers zu bearbeiten suchte, erklärt d'A. so: „Es handelte sich nicht darum, Gewissen zu erkaufen, sondern der Intrige entgegenzuwirken“ (260 f.). — In den *RechScRel* 21. (1931) 257—268 veröffentlicht d'A. einen weiteren Auszug aus seinem Buch unter der Überschrift: *Le Symbole d'union de l'année 433 et la première école Nestorienne.* D.

390. Alès, A. d', *Le dogme d'Éphèse.* 8<sup>o</sup> (VI u. 314 S.) Paris 1931, Beauchesne. — Das bereits in der vorigen Nummer genannte Buch ist eine klare und geschichtlich wohl dokumentierte Darstellung der Er-

eignisse, deren Mittelpunkt das Konzil von Ephesus bildet. Paul von Samosata im 3., Photin im 4. Jahrhundert sind Vorläufer des Nestorianismus; Apollinarius, „der wahre Vater des Monophysitismus“ (24), dem ein ganzes Kapitel gewidmet wird, war ein Gegenpol des Nestorianismus. Cyrill entlehnte einem Brief des Apollinarius seine berühmte Formel von der einen Natur des menschengewordenen göttlichen Wortes (49). Den Versuchen einer Reinwaschung des Nestorius schließt d'A. sich nicht an. Im einzelnen werden behandelt: 1. Paul von Samosata und Photin von Sirmium; 2. Apollinarius von Laodicea; 3. Vorspiel des Konzils von Ephesus; 4. Der ephesinische Streit; 5. Ausgang des ephesinischen Streites; 6. Nestorius und Cyrill von Alexandrien; Anhang: Das Unionssymbol vom Jahre 433. D.

391. Manoir, H. du, S. J., *Le Symbole de Nicée au Concile d'Éphèse*: Greg 12 (1931) 104—137. — Der mit durchsichtiger Klarheit geschriebene Artikel zeigt an der Hand der Akten, eine wie große Rolle das Nizänische Glaubensbekenntnis vor, auf und nach dem Konzil von Ephesus bei den Rechtgläubigen wie auch bei den Nestorianern gespielt hat. Es galt als „Abriß der Tradition“ (118) und als verfaßt unter Eingebung des Heiligen Geistes. Warum die Väter des Ephesinischen Konzils das Nizänische und nicht das Nizäno-konstantinopolitanische Bekenntnis von 381 verwenden (nur einmal, und zwar in der *Collectio Atheniensis*, ist das letztere zitiert), wird damit erklärt, daß das Konzil von Konstantinopel vom J. 381 zum erstenmal im J. 451 in Chalcedon als allgemeines Konzil „erscheint“ (126). Das Verbot des Ephesinischen Konzils, ein anderes als das Nizänische Glaubensbekenntnis zu verfassen (vgl. Denzinger n. 125), ist auch nach den Akten nicht in dem Sinne zu verstehen, daß Zusätze ausgeschlossen wären (135). D.

392. Heiler, F., *Die Gottesmutter*. Sondernummer der „Hochkirche“, gewidmet dem 1500. Gedächtnis des Konzils zu Ephesus 22. Juni 431/1931 in Verbindung mit Erzpriester S. Bulgakow, Anne Marie Heiler, Dr. E. Hempel, Pfarrer K. Ränge, Studienrat Lic. P. Schorlemmer und anderer hrsg. Zugleich Heft 6/7 Juni/Juli 1931 der Hochkirche. München, E. Reinhardt. — Das Heft wirbt für Marienverehrung und Wiedereinführung der Marienverehrung im Protestantismus. Der Aufruf von Max Jungnickel aus „Die Post“ vom 19. Nov. 1919 wird abgedruckt, worin es heißt: „Was müssen wir tun, um die wertvollen Lutheraner zu halten? Wir müssen unsere Kirche warm machen. Und wer macht sie warm?... Wir müssen die Mutter Maria zurückholen“ (171). Auf diese Worte bezieht sich Heiler: „Unter den großen Aufgaben, die uns Verfechtern der evangelischen Katholizität zukommt (so), steht die Zurückholung der Gottesmutter in das evangelische Glauben und Beten“ (202). Schorlemmer wünscht, daß es in evangelischen Gemeinden wieder zu einer Marienverehrung käme, „die eine Rückkehr zum Glauben der Kirche wäre, ohne daß damit eine Abkehr vom evangelischen Glauben verbunden wäre“ (231). Der orthodoxe russische Erzpriester Bulgakow sagt den Beförderern der ökumenischen Bewegung: „So lange aber diese rätselvolle Abneigung des Protestantismus gegen jede Marienverehrung besteht, ist eine wirkliche Wiedervereinigung der Kirchen eine Unmöglichkeit“ (244). Er meint auch: „Jetzt ist die Zeit gekommen für die Wiederherstellung der Marienverehrung in der protestantischen Welt“ (245). Nicht alle sind so hoffnungsvoll. Ein Fr. Benedictus meint: „Wir werden, fürchte ich, die Vorurteile gegen eine evangelische Marienverehrung nicht überwinden“ (249). Mehrfach wird betont, daß Luther und das alte Luthertum Ehrfurcht vor Maria und Sinn für

Marienverehrung hatte. — Manches in diesem Heft ist gut und richtig, und kann auch von einem Katholiken unterschrieben werden, z. B.: „Schon rein menschlich ist es ganz undenkbar, daß man die Mutter eines großen Mames nicht ehren sollte. . . . Der Mutter des Herrn gebührt wahrlich auf ewige Zeiten der Ehrenplatz in seiner Gemeinde“ (240). Daß nicht alles an der katholischen Kirche richtig gesehen wird, ist verständlich. So meint Bulgakow: „Gewiß ist das römische Dogma vom Jahre 1854 über die unbefleckte Empfängnis Marias, diese voreilige Ausgeburt der scholastischen Theologie und der päpstlichen Willkür, vom orthodoxen Standpunkt nicht anzunehmen — wenigstens nicht als unfehlbares Dogma“ (244). Und dieser selbe Bulgakow sagt auf der folgenden Seite über Maria: „Als die höchste Feinheit und Heiligkeit ist sie die Vollkommenheit der Kreatur“ (245). In dem großen Einleitungsaufsatz von Heiler wünschte man klarer zu sehen, was er unter Glauben versteht. Ist es wirklich das demütige, feste Fürwahrhalten dessen, was Gott geoffenbart hat? Was bedeutet Glauben in dem Satz: „Schon frühe erfolgte eine Ausdehnung des Glaubens an Marias Jungfräulichkeit“? (175.) D.

393. Albers, P., *Het Algemeen Concilie van Ephese: Studien* 115 (1931 I) 181—193. — Der Artikel gibt eine klare Übersicht über die Entstehung der Nestorianischen Irlehre, ihre erste Bekämpfung, ihre Verurteilung durch Papst Cölestin I. und schließlich durch das Konzil von Ephesus am 22. Juni 431. Cyrill wird gegen das Urteil Duchesnes in Schutz genommen (189). Der auch von einigen Katholiken mitgemachte Versuch einer Verteidigung des Nestorius wird mit Recht zurückgewiesen. Als Quelle dient namentlich Mansi. D.

394. B a r d y, G., *Le Concile d'Éphèse: RevApol* 52 (1931 I) 641—652. — Ohne besondere Quellenangabe — zitiert werden je einmal Galtier, Denzinger, Duchesne — berichtet der Artikel über die Hauptereignisse von der Erhebung des Nestorius auf den Bischofsstuhl von Konstantinopel bis zum Friedensschluß mit Johannes von Antiochien 433. In einer Anmerkung zur Konzilssitzung vom 22. Juni 431 wird gesagt: „Man hat sich oft gefragt, ob der hl. Cyrill in Ermanglung jeglicher ausdrücklichen Ermächtigung seitens des hl. Cölestinus wirklich das Recht hatte, die Konzilsversammlung einzuberufen. Bei dem gegenwärtigen Stand der Urkunden kann die Frage nicht mit Sicherheit gelöst werden. Die Akten, die wir besitzen, sind in der Kanzlei des Bischofs von Alexandrien redigiert worden und nicht frei von Parteinahme zu seinen Gunsten. Es ist indessen bemerkenswert, daß Cyrill an erster Stelle unterschreibt als ‚Stellvertreter des sehr heiligen und geheiligten Erzbischofs der Kirche der Römer, Cölestin‘. Dasselbe tut er noch einmal nach der Ankunft der Legaten“ (646 f.). Jedenfalls wissen wir nichts davon, daß Cölestin mit dem Vorgehen Cyrills irgendwie unzufrieden gewesen wäre. D.

395. Rucker, I., *Ephesinische Konzilsakten in armenisch-georgischer Überlieferung*. (Sitzungsber. der Bayer. Akad. d. Wissensch. Philos.-histor. Abt. Jahrg. 1930, Heft 3.) 8<sup>o</sup> (112 S.) München 1930. Kommissionsverlag R. Oldenbourg. M 7.— Das Heft ist keine Textausgabe, sondern ein Bericht über die Ausgaben und Handschriften der Ephesinischen Konzilsakten im allgemeinen und über eine armenisch-georgische Aktensammlung im besonderen. Die Anordnung der letzteren Sammlung „deckt sich mit keiner der von Ed. Schwartz nachgewiesenen griechischen und lateinischen Sammlungen“ (31). Der besondere Eigenwert des neuen Typus dieser Sammlung liege darin, daß sie „Cyrills Orthodoxie ins beste Licht zu rücken und die Häresie des Nestorius in den tiefsten Schatten zu stellen suche“ (54). Dem Theo-

logen kann das Heft dadurch Dienste erweisen, daß es zu einzelnen Fragen, z. B. über die beiden dogmatischen Briefe, die römische Synode im Sommer 430, die Apologie der Anathematismen, die Fundstelle der Aktenstücke und auch sonstige Literatur angibt. D.

396. Bittremieux, J., Het goddelijk moederschap van Maria in de H. Schrift: De Standaard van Maria 1931, 129—133. — B. zeigt, daß die göttliche Mutterschaft Mariä in der Heiligen Schrift formell ausgesprochen ist, sowohl direkt, wenn auch nur in gleichwertigem Urteil, als indirekt in zwei formell ausgesprochenen Vordersätzen. Zwei scheinbar entgegenstehende Aussprüche des hl. Thomas werden richtig gedeutet. — Übrigens, wenn die Heilige Schrift diese Lehre auch nur virtuell enthielte, könnte sie uns durch die Tradition als formell geoffenbart bezeugt sein. D.

397. Böminghaus, E., Das Konzil von Ephesus (431). Eine geistesgeschichtliche und religiöse Besinnung: *StimmZeit* 121 (1931 II) 284—292. — Im Hinblick auf das Streben der neuzeitlichen Menschen nach der Erfassung des Wesentlichen und nach tieferem Erleben des Glaubens spürt der in edler Sprache abgefaßte Aufsatz der Frage nach, was wohl „feinster Ertrag der Geschichte von Ephesus“ sei. Und er möchte diesen Ertrag darin finden, daß uns an diesen Vorgängen „der geheime Sinn und die starke Führung katholischer Dogmentfaltung aufgeht“ (291). Worum es sich im besonderen handelte, ist gut gesagt in den Worten: „Es ist nicht so gewesen, als ob Cyrillus vorab die Marienverehrung in ihrem großen Sinne hätte begründen wollen, es ging zunächst um Christus; aber — was viel schöner zu sehen ist — Marienverehrung fand jetzt in der Selbstzeugung christlichen Glaubensbewußtseins wie von selbst ihren eigentlichen Ort und Ausdruck. Es wurde im Graben nach den Tiefen des Geheimnisses Christi ein Quell aufgetan, der nun unaufhörlich weiterströmen und schönsten Blüten im Gefilde der kirchlichen Frömmigkeit hervorzaubern sollte“ (290). D.

## 2. Allgemeines. Fundamentaltheologie.

398. Michelitsch, A., Allgemeine Religionsgeschichte. 8<sup>o</sup> (XV u. 930 S.) Graz 1930, Styria. M 30.— Das vorliegende Lehrbuch der Religionsgeschichte zeichnet sich aus durch den großen Reichtum von Tatsachen, den es vermittelt. Ein über 100 Seiten mit je drei Spalten umfassendes Register sorgt für die gute Verwendbarkeit des reichen Stoffes. Sämtliche bekannten Religionen sind behandelt, vor allem die der großen Kulturvölker. Zu wünschen wäre vielleicht gewesen, daß am Schlusse jedes Kapitels eine zusammenfassende Charakterisierung der behandelten Religion gegeben würde, die mehr ihren spezifischen Geist hervortreten ließe; allerdings ist dies eine sehr schwere, einer rein subjektiven Beurteilung eher ausgesetzte Aufgabe. Zu bedauern ist, daß die ersten zehn Bogen, in denen die Naturvölker behandelt werden, schon vor dem Kriege gedruckt wurden. Dadurch ist die nur hier sich zeigende Unvollständigkeit zu erklären. So hören wir kaum etwas über die für die Religion dieser Völker so wichtigen Initiationsriten. Durch Nachträge ist dem Mangel etwas, aber nicht völlig abgeholfen. Nur für die Pygmäen und die amerikanischen Urvölker bringen eigene Kapitel am Schlusse des Buches auf den Stand heutiger Forschung. Fraglich dürfte auch sein, ob die angeführten Beispiele katholischer Gebete und Litaneien dem Uneingeweihten für eine richtige Auffassung genügen können; für den Katholiken sind sie jedenfalls überflüssig. So hätte man sie weglassen und damit den Umfang

des Buches verringern können. S. 122 steht „ichthyophallisch“ statt „ithyphallisch“; S. 822 f. „Gablet“ statt „Gabet“. Wir hoffen, daß eine zweite Auflage dem Verf. Gelegenheit geben wird, auch die ersten Bogen des sonst so ausgezeichneten Buches neu zu bearbeiten.

Brunner.

399. Anwander, Anton, Einführung in die Religionsgeschichte (Sammlung Kösel 96 a) kl. 8<sup>o</sup> (151 S.) München 1930, Kösel & Pustet. M 3.50. — Es ist eine schwere Aufgabe, auf so knappem Raume die reiche Fülle der geschichtlichen Religionen darzustellen. A. hat dazu den Weg gewählt, nicht dem geschichtlichen Gang der einzelnen Religionen beschreibend zu folgen, sondern die wesentlichen religiösen Tatsachen systematisch zu ordnen und darzustellen. Dadurch werden Wiederholungen vermieden; aber eine gewisse Blässe und Unklarheit ist wohl damit gegeben, wie auch ein gewisses Verwischen der Unterschiede innerhalb der einzelnen Hauptkapitel. Manche Hauptbegriffe wünschte man auch auf dem knappen Raum klarer herausgearbeitet, so Offenbarung, Verhältnis von Religion und Philosophie, das wohl nicht treffend dargestellt ist. Eine gut ausgewählte Literaturangabe gibt Winke für weiteres Studium, ebenso der öftere Hinweis auf noch offene Fragen. Zur ersten Einführung in das weite Gebiet ist das Büchlein ein guter Führer.

Br.

400. Schmidt, Wilhelm, Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte. Ursprung und Werden der Religion. gr. 8<sup>o</sup> (XV u. 296 S.) Münster 1930, Aschendorff. M 6.80; geb. M 8.25. — Der Untertitel dürfte eher als der Haupttitel den Inhalt des Buches bezeichnen. Denn es behandelt fast ausschließlich die Frage nach der Religion der Primitiven und ihrem Ursprung. Diesen Gegenstand zu behandeln, war allerdings niemand berufener als S. Auf 280 Seiten enthält das Handbuch in klarer Anordnung und Darstellung die jetzigen Ergebnisse der Forschung auf dem umstrittenen Gebiete mit einer großen Fülle von Einzeltatsachen. Nacheinander werden die verschiedenen Theorien über den Ursprung der Religion aufgeführt, dann wird in der Kritik vor allem auf das Positive hingewiesen, das jedes System zur Lösung der Frage beigetragen hat, wie auch auf die Bedeutung, die das von dem betreffenden System übertrieben betonte Element in der Religion wirklich besitzt. Dieser Teil ist meist eine kurze Zusammenfassung des in „Ursprung der Gottesidee I“ Gesagten. So ist es geglückt, mit der Religionsgeschichte auch eine Geschichte der Religionsgeschichte zu verbinden, ohne daß die Klarheit der Darstellung darunter litt. Dann folgt ein Abschnitt über die kulturhistorische Methode in ihren Hauptzügen an Hand der Arbeiten von Gräbner und Pinard. Eindrucksvoll in der schlichten Darlegung der Tatsachen ist der letzte Teil über das Höchste Wesen der Urkulturen. Das Gottesbild, das uns da entgegentritt, bestätigt glänzend die Auffassung der Scholastik über die natürliche Gotteserkenntnis. Auf die noch bleibenden Probleme, auch auf dem Gebiete der Urkulturen, wird mehrfach hingewiesen. — Einige Druckfehler: S. 44 steht „Thusday“ statt „Tuesday“; S. 125 im Titel „H. Herbert, M. Mann“ statt „H. Hubert, M. Mauss“; S. 146 „Kausalbetrieb“ statt „Kausaltrieb“. Vielleicht würde es sich auch empfehlen, das Wort Kausaltrieb für eine so rationale Sache zu vermeiden, da es mit seinem psychologistischen Anklang eher einen irrationalen Drang bezeichnet.

Br.

401. Scherb, Hans, Das Motiv vom starken Knaben in den Märchen der Weltliteratur, seine religionsgeschichtliche Bedeutung und Entwicklung. gr. 8<sup>o</sup> (VIII u. 135 S.) Stuttgart 1930, Kohlhammer. M 6.— Im 1. Abschnitt der fleißigen Arbeit, welche J. W. Hauer unter die

Veröffentlichungen des orient. Seminars der Univ. Tübingen aufgenommen hat, wird die weite geographische Ausbreitung dieses Märchenmotivs dargetan mit einem besonderen Nachweis seines Vorkommens in der jüd., christl. und muham. Legende. Im 2. folgt der Versuch einer psychologisch-genetischen Erklärung des Motivs, nachdem vorher das längste Kapitel (32—83) mit der Überschrift „Die Wesenheit der Idee“ den angehäuften Stoff noch bedeutend vermehrt hat, ohne das zu bieten, was es verspricht. Der 3. Abschnitt behandelt die Beziehungen des Motivs zur Magie, zum tellurischen Manismus, zur Astralmythologie und Kosmogonie, zu Polytheismus und Monotheismus, zur philosophischen Spekulation. Ein Grundzug dieser und vieler ähnlicher Untersuchungen, der ihren Wert immer zu verkümmern droht, ist eine Sucht, die Grenzen der Möglichkeit wirklicher außergewöhnlicher Vorkommnisse in der bunten Mannigfaltigkeit der geschilderten phantastischen Traumwelt verschwimmen zu lassen. Selbst die ausschweifendste Phantasie muß sich schließlich irgendwie von der Wirklichkeit nähren; jedenfalls hebt sie die Fähigkeit der nüchternen Beobachtung niemals so radikal auf, daß es ganze Menschen- oder Zeitalter gegeben hätte, denen man die Feststellung einer historischen Wirklichkeit und deren unverfälschte Überlieferung überhaupt nicht mehr zutrauen dürfte.

Rembold.

402. Jeremias, Alfr., Muhammedanische Frömmigkeit. 8<sup>o</sup> (52 S.) Leipzig 1930, Klein. M 1.75. — Von seinem bekannten religionswissenschaftlichen Standpunkt aus gibt J. in 10 Abschnitten einen gedrängten Überblick über die relig. Welt des Islam: den geschichtlichen Muhammed und seine Sendung (2 ff.), sein Selbstbewußtsein (10 ff.) und seine Botschaft (14 ff.). Mit Recht bemerkt der Verf., daß die Frömmigkeit des Islam sich nicht restlos aus der Botschaft des geschichtlichen Muhammed ableiten läßt. „Sie setzt einen dogmatischen M. voraus, der im Bewußtsein der Gemeinde lebt, gehüllt in den mythischen Prachtmantel eines präexistenten, vollkommenen Menschen, der nach Erfüllung seiner Sendung im Himmel als Erlöser lebt“ (24). Die Gemeinde (27 f.) ist „wie die Erlösung im Islam kosmisch gedacht“ und umfaßt Diesseits und Jenseits. Im VI. Abschnitt (29 ff.) „Die islamische Lebensführung“ finden sich eine Reihe treffender Bemerkungen und Beobachtungen. — Kurze Skizzen über die Schi'a (37 ff.), den primitiven „Negerislam“ (41 f.) und die „islamische Mystik“ vervollständigen das Bild. Im X. Abschnitt „Der Islam und Europa“ (46 ff.) geht Verf. auch auf die Propagandabestrebungen eines modern zurechtgestutzten Islam ein; aber gerade hier geht er in seiner religionsphilosophischen Spekulation (49) Wege, auf denen wir ihm nicht folgen können.

Koffler.

403. Romeis, Kapistran, O.F.M., Die göttliche Offenbarung und ihr Mittler. Ein Beitrag zur Apologetik. gr. 8<sup>o</sup> (VI u. 496 S.) Fulda [1930], Fuldaer Aktiendruckerei, Gzl. M 8.— Der Verf. will nur einen Teil des apologetischen Traktates vorlegen, wie es schon der Titel andeutet. Im ersten Teil behandelt R. die Theorie der Offenbarung mit der üblichen Einteilung: Möglichkeit, Notwendigkeit, Erkennbarkeit; im zweiten Teil die Tatsache der Offenbarung durch Christus, den Messias und Gottessohn. Dem zweiten Teil ist eine Darlegung über den göttlichen Ursprung der alttestamentlichen Offenbarung und die Glaubwürdigkeit der Evangelien vorausgeschickt. — Das Werk ist aus der Schultätigkeit entstanden und will vor allem der Schule dienen. Für diesen Zweck ist es ganz brauchbar. Die Sprache ist einfach und klar, der Verf. setzt sich auch mit den neueren und neuesten Schwierigkeiten von gegnerischer Seite auseinander und

bietet in der positiven Darlegung reiches geschichtliches Material. Kernpunkte des Traktates werden mit besonderer Gründlichkeit (aber für ein Schuldbuch wohl allzu großer Ausführlichkeit) behandelt; so z. B. die Messiashoffnung im A. T.; vor allem aber wird die Erfüllung der messianischen Prophezeiungen in Christus mit einer Unsumme von Belegen aus den kanonischen Schriften sowie aus der frühpatristischen Literatur bewiesen. Auch der Beweis für den göttlichen Ursprung der alttestamentlichen Religion ist mit viel Fleiß und Sorgfalt gearbeitet.

Schütt.

404. Lebreton, J., *La prédication de l'évangile par le Christ notre Seigneur: RechScRel 21 (1931) 6—37.* — L. schenkt uns eine insofern wertvolle Ergänzung der Darstellung des universalen Charakters der Lehre Jesu, wie wir sie anderen, besonders M. Meinertz, Jesus und die Heidenmission (Münster 1908; L. benutzt die zweite, bedeutend erweiterte Aufl. von 1925 nicht) verdanken, als er die weise Absicht Jesu mit vollständiger Auswertung aller Evangelien klar herausarbeitet. Er weist zunächst die eigentümlichen Bevölkerungsverhältnisse in Palästina nach: von den drei Provinzen ist nur Judäa ganz israelitisch. So war der Gegensatz wach und wurde nach der Makkabäerzeit besonders lebhaft. Die alten Privilegien Israels bestanden zurecht. So verstehen wir, daß Jesus sein Evangelium zuerst dem Volke Israel verkünden will, das dann die Botschaft an alle Völker weiterleiten soll. Die persönliche Arbeit Jesu gehört ihm und der Ausbildung der aus ihm gewählten Apostel, wenn auch von Anfang an der universale Charakter der Sendung Jesu, den er mit pädagogischer Weisheit allmählich verkündet, durchscheint. Die Pharisäer und dann das Volk lehnen die Botschaft ab; so wendet sich Jesus der Ausbildung seiner Apostel zu. Für die Heidenmission, die er immer klarer vorausverkündete, hat Jesus die Herzen bereitet, so daß der Missionsbefehl (Mt 28, 20) der naturgemäße Abschluß ist, der den Grund seines Erfolges im Kreuzestode Jesu hat. H. Cladders „Als die Zeit erfüllt war“, ein Buch, das aus Mt Ähnliches herleitet, wird nicht erwähnt.

Kösters.

405. Lösch, Stephan, *Epistula Claudiana. Der neuentdeckte Brief des Kaisers Claudius v. J. 41 n. Chr. und das Urchristentum. Eine exegetisch-historische Untersuchung.* gr. 8<sup>o</sup> (48 S.) Rottenburg 1930, Bader, M 3.60. — Auf drei enggedruckte Seiten ist das Literaturverzeichnis zu der erst 1924 von H. J. Bell herausgegebenen Urkunde angewachsen, dessen Zusammenstellung allein schon ein Verdienst der Arbeit von L. ist. Aus den Schlußworten des Erlasses, die eine scharfe Warnung des Kaisers an die alexandrinischen Juden vor Zuzug aus Syrien enthalten, hatten gleichzeitig de Sanctis und Reinach geschlossen, daß um das Jahr 40 das Christentum bereits von Antiochien aus stark nord- und westwärts gedrängt habe. Deißmann glaubt folgerecht nun sogar das Fernbleiben der paulinischen Mission vom Boden Ägyptens aufgehellt. L. entzieht der These des italienischen Historikers und des französischen Archäologen die Unterlagen durch folgende Feststellungen: 1. Es ist ausgeschlossen, daß Claudius schon so bald (der Erlaß fällt in die Zeit unmittelbar nach seiner Thronbesteigung) von der neuen Religion gewußt haben sollte. 2. Das Wort „Oikumene“, das an der fraglichen Stelle steht, ist darum kein Beweis für die universalistische Propaganda des Christentums, weil es nicht selten für das betreffende einzelne Land verwandt wird, von dem gerade die Rede ist. 3. Der Begriff Krankheit ist nicht eigens von der kaiserlichen Kanzlei für die neue Religion geprägt, sondern

wird hier wie App. 24, 5, wo ihn der Rhetor Tertullus gebraucht, der hellenistisch-römischen Rechtssprache entnommen. Der letztere Nachweis wird von L. mit großer Gründlichkeit und Überzeugung geführt. — Fraglich erscheinen Nebenergebnisse wie die Annahme, „daß der Verfasser des ersten Clemensbriefes vor seinem Übertritt zur neuen Religion zu der Gruppe der führenden Männer in der Hofkanzlei, derer ab epistulis, gehört haben muß“ (44). Der hohe apologetische bzw. fundamentaltheologische Wert solcher minutiöser terminologischer Untersuchungen, wie sie das Hauptstück der Arbeit ausmachen, wird im Schlußabschnitt überzeugend hervorgehoben.

Prümm.

406. Bock, P., S. J., Razlozi za istovjetnost apologeta Aristida i pisca poslanice Diognetu. Quibus rationibus suadeatur identitas apologetae Aristidis et auctoris Epistolae ad Diognetum: Bogoslovicka Smotra (Zagreb) 19 (1931) 1—16. — Nach der vorausgeschickten lateinischen Inhaltsübersicht führt der Aufsatz in kroatischer Sprache aus: Die beiden Schlußkapitel des Briefes an Diognet sind kein aus Hippolyt entnommener späterer Zusatz, sondern der echte Schluß des Briefes, dessen ganze Art auf die ersten Jahrzehnte des 2. Jahrhunderts als Abfassungszeit hinweist. Für Kihns Ansicht, der Apologet Aristides sei der Verfasser, werden neue Gründe beigebracht. Schließlich wird die Vermutung begründet, der Empfänger des Briefes sei kein Geringerer als Kaiser Hadrian.

Lange.

407. 1. Magistri Echar di Quaestiones et sermo Parisienses. Editit et notis illustravit B. Geyer (Florilegium Patristicum, Fasc. 25.) gr. 8<sup>o</sup> (34 S.) Bonnae 1931, Hanstein. Kart. M 1.50. — 2. De Causalitate Sacramentorum iuxta Scholam Franciscanam. Ed. W. Lampen O. F. M. (ebd. Fasc. 26.) (60 S.) M 2.80. — 3. S. Aurelii Augustini De beata vita liber. Ed. M. Schmaus. (ebd. Fasc. 27.) (23 S.) M 1.— 4. S. Anselmi Epistola de incarnatione verbi. Accedit prior eiusdem opusculi recensio nunc primum edita. Rec. F. S. Schmitt O. S. B. (ebd. Fasc. 28.) (40 S.) M 1.80. — 1. Zwei bereits 1927 von Longpré und im selben Jahre von Grabmann sowie zwei weitere von Grabmann herausgegebene, aber schwer zugängliche Fragen Eckeharts werden hier nach den Handschriften und mit Bezugnahme auf die genannten Ausgaben von neuem ediert und bequem zugänglich gemacht. Hinzu kommt eine bereits von Denifle herausgegebene Pariser Predigt Eckeharts sowie eine Frage des Magisters Consalvus de Vallebona, worin Aufstellungen Eckeharts zurückgewiesen werden. Die kurzen Fragen sind von Bedeutung für die Kenntnis der schwierigen Lehre Eckeharts; zugleich bieten sie einen geeigneten Stoff für Seminarübungen, sowohl hinsichtlich der Textkritik wie der Geschichte der mittelalterlichen Philosophie und Theologie. — 2. L. hat die (hauptsächlichsten) auf die Wirkungsweise der Sakramente bezüglichen Texte der großen mittelalterlichen Franziskanertheologen Alexander von Hales, Bonaventura, Richard von Mediavilla, Wilhelm von Ware und Duns Scotus zusammengestellt. Die Texte sind gedruckten Ausgaben entnommen, aber, mit Ausnahme des fertigen Bonaventurateses, mit der einen oder anderen Hs verglichen. — 3. Sch. legte den Text von Knoell in der Wiener Väterausgabe zugrunde. — 4. Im Eingang seiner Schrift *De incarnatione Verbi* sagt Anselm, daß er schon früher über denselben Gegenstand einen Brief angefangen, aber nicht vollendet habe und daß das Bruchstück ohne sein Wissen abgeschrieben und verbreitet worden sei. Es ist Sch. gelungen, diese erste bisher ihrem Wortlaut nach unbekannte Fassung in einer Hs der Lambeth-Bibliothek zu finden Sie wird hier zum erstenmal

veröffentlicht. — Statt des Vulgatatextes von Is. 7, 9 (p. 8, nota 1) sollte die LXX angeführt werden.

408. Johannes Cochlaeus, *Aequitatis discussio super consilio delectorum Cardinalium* (1538). Hrsg. von Hilarius Walter O. S. B. (Corpus Catholicorum Heft 17.) 4<sup>o</sup> (XXII u. 49 S.) Münster 1931, Aschendorff. M 2.85. — Die „*Aequitatis discussio*“, eine der bedeutendsten unter den etwa 200 Schriften des Cochlaeus, befaßt sich mit einer Gegenschrift des Straßburger Neugläubigen Joh. Sturm gegen das „*Consilium delectorum cardinalium et aliorum praelatorum de emendanda ecclesia S. D. N. Paulo III. iubente conscriptum et exhibitum*“. Dieses „*Consilium*“ war, wie der Titel andeutet, von einer Reformkommission, an deren Spitze Kardinal Contarini stand, verfaßt, und am 9. März 1537 dem Papste überreicht worden. Es waren darin eine Reihe von Mißständen, die nach dem Urteil der Verfasser in der Gesamtkirche und besonders in Rom herrschten, namhaft gemacht. Durch Vertrauensbruch kam das Gutachten, trotzdem es erst ungearbeitet werden sollte, an die Öffentlichkeit. Luther griff es auf und übersetzte es ins Deutsche mit Anmerkungen voll Hohn und Beleidigungen gegen den Papst. Milder war die Schrift des Joh. Sturm, und mit ihr beschäftigt sich Cochlaeus unter den Überschriften: *Quae probas, Quae reprehendis, Quae desideras, Calumniae, Iniuriae, Dogmata falsa, Gloriationes vanae, Media concordiae*. Die von dem Weingartener Benediktiner besorgte Ausgabe ist sorgfältig vorbereitet, mit guter Einleitung und reichen geschichtlichen Anmerkungen versehen und schön gedruckt.

409. Hartmann, Gotthold, *Der Primat des römischen Bischofs bei Pseudo-Isidor*. gr. 8<sup>o</sup> (VI u. 101 S.) Stuttgart 1930, Kohlhammer. M 7.50. — In welchem Verhältnisse steht der pseudo-isidorische Primat zu dem der alten Kirche, konkret etwa des 5. Jahrhunderts, und inwieweit drückt Ps.-Isidor die Rechtsverhältnisse und Anschauungen seiner Zeit aus? Das sind die zwei Fragen, auf die H. in seiner Schrift Antwort geben will. — Zur ersten Frage: Der pseudo-isidorische Primat geht weit über den im 5. Jahrhundert tatsächlich vorhandenen hinaus, und zwar in dreifacher Hinsicht: 1. rechtlich: Im 5. Jh. war zwar ein Rechtsprimat vorhanden, aber das ganze Recht kam vom Kaiser, die Dekretalen dagegen führen es auf Christus zurück; 2. räumlich: Der im 5. Jahrhundert nur auf das Abendland sich erstreckende Primat wird auf die ganze Kirche in Orient und Okzident ausgedehnt; 3. inhaltlich: Den Entscheidungen des Papstes wird Unfehlbarkeit zugesprochen, von der man im 5. Jahrhundert noch nichts wußte. Ganz neu ist auch, daß der Papst als selbständiger Gesetzgeber auftritt. Sodann erscheinen seine Rechte als Appellationsinstanz wesentlich erweitert. Die Entscheidung über die *causae maiores* liegt jetzt fast ausschließlich beim Papst, was früher keineswegs der Fall war usw. Dieses wenige genügt, um zu zeigen, daß nach dem Verf. zwischen dem 5. Jahrhundert und den pseudo-isidorischen Dekretalen der (von ihm ganz natürlich aufgefaßte) Primat in seiner Entwicklung einen Riesenschritt vorangetan hat. Es bleibt die zweite Frage: Gibt der Verfasser der pseudo-isidorischen Dekretalen denn wenigstens die Anschauungen seiner Zeit über die Rechtsbefugnisse des römischen Bischofs wieder? Auch diese Frage wird in wesentlichen Punkten verneint, so daß nach H. der Verfasser als bewußter Fälscher zu brandmarken ist. — Das Ergebnis der im einzelnen fleißigen Arbeit ist ganz bedingt durch Voraussetzungen, die zur Genüge als falsch dargetan sind: natürlicher Ursprung des Primates, allmähliche Entwicklung aus einem faktischen zum Rechtsprimat, wesentliche Beeinflussung

dieses Prozesses durch natürliche Ursachen wie: weltliche Vormachtstellung Roms, Protektion durch den Kaiser usw. Schütt.

410. Schmutz, St., „Nach der Lehre des hl. Thomas“: Bened-Mschr 13 (1931) 60—70. — Eine tragikomische, leider allzu wahre Häufung von Belegen für das „Elend der Thomasinterpretation“, das heute vorliegt und dadurch entstanden ist, daß die Vertreter der entgegengegesetztesten Lehrmeinungen sich alle auf den „Doctor communis“ berufen wollen. Als Beispiele werden gebracht: Eigentumsbegriff, Ursprung der Staatsgewalt, Wesen des Meßopfers, übernatürliche Beschauung, Thomismus-Molinismus. „Es gibt wohl nicht leicht eine anschaulichere und drastischere Illustration für die unbedingte Notwendigkeit eines lebendigen, gottbestellten höchsten Lehramtes als die Tatsache einer derart divergierenden Thomasinterpretation“ (70). Wenigstens eine gute Wirkung dieses „Elends“! Lange.

411. Heyen, A., Saint Robert Bellarmin et les principaux courants théologiques de son temps: *NouvRevTh* 58 (1931) 385—396. — Renard, L., Saint Robert Bellarmin, apologiste de l'Église: ebd. 397—412. — H. schildert das intellektuelle Milieu Bellarmins, die indirekten und direkten Vorarbeiten, um so den einzig dastehenden Erfolg seiner „Kontroversen“ richtig würdigen zu können; sind doch diese ein Gelegenheitswerk in des Wortes bestem Sinne. — R. behandelt die Kontroversen selber, ihren Zweck, ihren Inhalt und ihre Methode. Kösters.

412. Stephanou, E., Un nouveau livre et une vieille controverse. La primauté romaine dans l'apologie orthodoxe: *Echos d'Orient* 34 (1931) 212—232. — St. schreibt gegen ein 1930 zu Athen erschienen Buch des griechischen Erzbischofs von Athen Chrysostomus Papadopoulos über den Primat Roms, indem er zunächst den Primat Petri aus dem Neuen Testament beweist und durch die griechischen Väter bestätigen läßt, um sodann dem Primat des römischen Bischofs die durch Papadopoulos angegriffenen alten Zeugnisse zu sichern. Ks.

413. Koch, Hans, Die Kirchenspaltung der russischen Emigration: *ChrWelt* 45 (1931) 450—462. — Im Anschluß an das in den „*Orientalia christiana*“ herausgegebene Buch von Msgr. Michel d'Herbigny und Alexander Deubner (*Rom 1931, Pontificium institutum orientalium studiorum*) wird eine übersichtliche Darstellung geboten, die allerdings für die zugrunde liegenden religiös-dogmatischen Gedanken — die „Tendenz des sonst verdienstvollen Buches“ — kein Verständnis zeigt. Ks.

414. Janin, R., Les orthodoxes à la conférence de Lambeth: *Echos d'Orient* 34 (1931) 197—211. — Ein klarer und lehrreicher Bericht über den Standpunkt der Orthodoxen auf der (6.) Lambeth-Konferenz vom Sommer des vorigen Jahres. Die Einladungen ergingen vom Erzbischof von Canterbury durch den Patriarchen von Konstantinopel an die verschiedenen orientalischen Kirchen, von denen nur Bulgarien ablehnte. Es folgt dann der Bericht über die vorbereitenden Besprechungen und die Plenarsitzungen, als deren Ergebnis 17 bestimmt gefaßte Sätze formuliert und beiderseits approbiert wurden. J. druckt sie wörtlich ab (206—208). Praktisch greifbares Ergebnis ist die Anerkennung der anglikanischen Weihen seitens der orthodoxen Kirchen. Im übrigen gilt: „En réalité, ce n'est pas là qu'une démonstration platonique et qui n'engage à rien.“ Ks.

### 3. Heilige Schrift. Judentum.

415. Kortleitner, F. X., *Commentationes biblicae. III. De antiquis Arabiae incolis eorumque cum religione Mosaica rationibus.* gr. 8<sup>o</sup> (115 S.) Innsbruck 1930, Rauch. *M* 3.— K. setzt seine fleißigen Zusammenstellungen und Verarbeitungen von Quellenmaterial, welches zumal neuere Forschung zu der modernen Frage der sogenannten „Volksreligion“ Israels beizubringen sucht, fort. Diesmal sind es die behaupteten Beziehungen der religiösen Vorstellungen und Bräuche der Bewohner des alten Arabiens zu der mosaischen Gesetzgebung und Kultordnung. Da das einschlägige Material meistens in deutschen Werken erstmalig veröffentlicht wird, und zum Teil in solchen, deren Verfasser von rationalistischen Voraussetzungen ausgehen, so werden es vor allem unsere romanischen Fachgenossen begrüßen, daß ihnen ein katholischer Gelehrter in lateinischer Sprache den Weg zu vielleicht neuen Einsichten weist. Rembold.

416. Schulz, Alfons, *Geistige Strömungen im Alten Testament.* 8<sup>o</sup> (67 S.) Breslau 1931, Borgmeyer. *M* 1.— Einige ausgewählte Texte aus den poetischen und prophetischen Schriften des A. T. werden mit sinnerläuternden Ausführungen zu einem Ganzen abgerundet. Die Wahl spiegelt die Vielseitigkeit der im A. T. behandelten Themen gut wieder. Fraglich ist nur, ob man neben die Gruppen der Lieder, welche die Natur, Israels Geschichte, seine messianische Erwartung und die Freude in Gott besingen, eine eigene selbständige mit der Kapitelüberschrift: *Rachelieder* stellen soll. Daß die Fluchpsalmen dem heutigen Verständnis besondere Schwierigkeiten bereiten, wäre wohl kaum ein triftiger Grund dafür, durch eine solche Hervorhebung ihre Bedeutung übermäßig zu betonen. Was Verf. im verbindenden Text zur Lösung jener Schwierigkeiten beibringt, vermehrt sie eher. Was immer durch göttliche Eingebung gedichtet und gesungen wurde, darf von uns nicht entschuldigt werden. Die Tatsache der Inspiration trägt in sich selber die vollkommene Rechtfertigung dessen, was Gott selbst veranlaßt hat. Zwischen dem ewig-heiligen Gott des A. T. und seinem eingeborenen Sohn im N. T. gibt es keinen „zeitgeschichtlichen“ Gegensatz. Verf. meint, Christus habe die Sprache der Fluchpsalmen abgelehnt und verurteilt: „Christus ist nicht so. Er will seine Gegner widerlegen, aber nicht beschämen“ (49). Dem ist eben nicht so, wie die Evangelien ausdrücklich berichten. Wäre es so, wie Verf. will, dann dürften auch wir Christen die Fluchpsalmen heute nicht mehr beten. R.

417. Feldmann, F., *Geschichte der Offenbarung des Alten Testaments bis zum Babylonischen Exil.* 3. verb. u. erweit. Aufl. gr. 8<sup>o</sup> (11 u. 230 S.) Bonn 1930, Hanstein. *M* 7.60; geb. *M* 9.60. — Das in knappem Stil verfaßte, praktische Handbuch ist deutlich aus der Lehrtätigkeit erwachsen und empfiehlt sich wohl auch am meisten als Grundlage zu weiteren, daran anknüpfenden Erklärungen. Für ein leichtes Lesen hätten sonst die zahlreichen, sinn- und sachergänzenden Anmerkungen mehr in den Haupttext hineinverarbeitet werden müssen. Inhaltlich bietet das Werk eine glückliche Verbindung zwischen altbewährten, überlieferten Erkenntnissen und neuen Ergebnissen der kritischen Forschung. Wenn manche Fragen zumal im ersten Abschnitt (vormosaische Zeit) keine entscheidende Antwort finden, so ist diese Enthaltung von voreiliger Stellungnahme immer hinreichend begründet mit dem Erweis mangelhafter Unterlagen; doch auch in solchen Fällen ist der Weg zu einer möglichen Lösung angedeutet. R.

418. Kaupel, H., Die Dämonen im Alten Testament, gr. 8<sup>o</sup> (VIII u. 150 S.) Augsburg 1930, Filser. Geb. *M* 10.— K. schenkt uns hier eine verdienstvolle Arbeit über ein Gebiet, mit dem sich die katholische Forschung noch kaum eingehender befaßt hat. Was darüber von liberal-protestantischer Seite vorliegt, geht von Ansichten aus oder verfolgt dabei Absichten, die der Erkenntnis der Wahrheit nicht förderlich sein können. Brauchbare Vorarbeiten waren darum nicht vorhanden; immerhin konnte M. Hagen, *Der Teufel im Lichte der Glaubensquellen*, als Wegweiser dienen zu jenen Resultaten, die durch ein traditionelles Verständnis der einschlägigen Schriftstellen gesichert schienen. Eine kurze Einleitung bietet eine zusammenfassende Übersicht über die Stellung des Dämonenglaubens im religiösen Denken der Nachbarvölker. Es wird dabei ausdrücklich dem Mißverständnis vorgebeugt, als wolle man damit entwicklungsschematisch einen „Ausgangspunkt“ suchen, von dem man a priori überzeugt wäre, daß er gefunden werden könnte und müßte. Das erste Kapitel stellt die direkten Zeugnisse des A. T. über den Dämonismus zusammen. Das zweite wertet ihn durch die atl. Religion, indem gezeigt wird, wie im A. T. nicht nur die dämonenabwehrenden heidnischen Bräuche verworfen, sondern auch der Glaube an die Existenz der Dämonen, soweit er heidnisch überspannt ist, abgelehnt wird. Das dritte Kapitel behandelt die Frage, ob gewisse Vorstellungen und Bräuche der legitimen Religion als Umbiegungen der Volksdämonologie oder als Konzessionen an sie zu verstehen sind. Damit ist der Boden bereitet für die positive These des vierten Hauptkapitels: Der atl. Satansglaube ist wesensverschieden vom heidnischen Dämonenglauben und gehört zum Inhalt der religiösen Offenbarung. Ein besonders wertvoller letzter Abschnitt erörtert den Ursprung und den Anhang Satans nach den atl. Schriften. R.

419. Kaupel, H., Die Beziehungen des atl. Königtums zum Kult. 8<sup>o</sup> (S. 32) Hamburg 1930, Lettenbauer. *M* 1.— Die Erforschung der Kulturen des alten Orients enthüllt immer mehr die Vormachtstellung des heidnischen Königtums auch im Bereich der Religion und des Kultus. Demgegenüber erweist K. aus den zahlreichen Äußerungen der atl. Quellen, daß die israelitischen Könige nur Ehrenrechte und Aufsichtsbefugnisse im gottesdienstlichen Leben besaßen. Das atl. Priestertum bestand eben schon vor der Königszeit mit festgefügtten Traditionen und hat seine Rechte gegen gelegentliche Übergriffe von seiten einzelner Könige allzeit erfolgreich gewahrt. R.

420. Eißfeldt, Otto, Vom Werden der biblischen Gottesanschauung und ihrem Ringen mit dem Gottesgedanken der griechischen Philosophie. 8<sup>o</sup> (18 S.) Halle 1931, Niemeyer. *M* 1.— Hellas und Israel begegneten sich im Anfang des dritten vorchristlichen Jahrhunderts in den Diasporagemeinden, zumal zu Alexandrien. Es gibt wohl in der gesamten Geistesgeschichte nichts Bedeutungsvolleres und Folgenreicheres, wenn man absieht von der Menschwerdung der ewigen Wahrheit. Das Ringen, das damals begann, führte erst auf der Höhe des abendländischen Mittelalters zu einem Sieg für beide Seiten in der großartigen Synthese der Scholastik. Verf. streift dieses Ringen nur flüchtig und oberflächlich; breiter behandelt er das Werden der bibl. Gottesidee. Leider beachtet er dabei das Zeugnis der Quellen, die auf die Offenbarung als Ursprung hinweisen, durchaus nicht hinreichend, sondern versucht, nach entwicklungstheoretischem Schema einen vorprophetischen Jahwe zu konstruieren, der noch nicht der eine wahre und heilige Gott im Sinne des ethischen Monotheismus gewesen sei. R.

421. Procksch, O., *Jesaia I.* gr. 8<sup>o</sup> (XI u. 476 S.) Leipzig 1930, Deichert. *M* 22.—; geb. *M* 25.— Die hier vorgelegte Erklärung des ersten Teiles des Isaiabuches besitzt alle Vorzüge des Sellinschen Sammelwerkes. Eine gute Einleitung unterrichtet über die Zeitlage der prophetischen Tätigkeit, über die Persönlichkeit des Propheten und über die Entstehung, Anordnung und Überlieferung seines Buches. Im Aufbau des ersten Teiles unterscheidet P. vier Hauptabschnitte: A. c. 1—12, Reden über Juda und Jerusalem; B. c. 13—27 Völkerreden; C. c. 28—35 Wehereden der Spätzeit; D. c. 36—39 Jesaiaerzählungen. Für die Scheidung von echt und unecht innerhalb dieser Textgruppen unserer heutigen Buchgestalt will P. vom methodischen Grundsatz ausgehen, „daß die Urgestalt des Buches, wie es aus Jesais Hand hervorging, von denkbarer Vollkommenheit war, wie es dem formgewaltigsten aller alttestamentlichen Schriftsteller entspricht“. Diese Regel dürfte doch ein bedenkliches a priori enthalten, das zu Willkürlichkeiten führen müßte. Welche Art von Vollendung der Prophet dem Zusammenhang seiner schriftstellerischen Aufzeichnungen, die sich wenigstens über eine Frühzeit und eine Spätzeit seines prophetischen Wirkens erstrecken, geben wollte, können wir immer erst aus der tatsächlich vorliegenden Leistung ableiten. In der Anwendung dieses Grundsatzes erkennen wir aber gern eine größere Besonnenheit an, als sie bisher vielfach in der protestantischen Exegese üblich war. Das gilt noch mehr von der eigentlichen Texterklärung. Wenn man erwägt, daß die Versuche zur Ausmerzung des Begriffes der Jungfräulichkeit aus der Wortbedeutung von 'alma in Is. 7, 14 schon ins Lexikon von Gesenius eingedrungen waren, muß man es P. danken, daß er in aller Deutlichkeit erklärt: „Nie wird eine verheiratete Frau als 'alma bezeichnet. Hätte Jesaia lediglich die Weiblichkeit, nicht das Wunder betonten wollen, so hätte er ischa, nicht 'alma gesagt. Daß er nicht btüla sagt, erklärt sich daraus, daß btüla den Begriff des Gebärens ausschließt. Sachlich ist die Übersetzung der LXX παρθένος, V. virgo ganz im Recht“ (121). Noch entschiedener spricht sich P. über den Sinn dieser „messianischen Weissagung erster Ordnung“ aus, wenn er mit Recht betont, daß der Evangelist den Propheten am besten verstanden habe: „Überblickt man den ganzen Abschnitt auf Grund der Exegese, so hebt sich Matthäus als Ausleger turmhoch über das Gewirr der Meinungen empor, wenn er die Emmanuelweissagung in Jesus erfüllt sieht“ (124).

R.

422. Ziegler, J., *Die Liebe Gottes bei den Propheten* (Atl. Abh. XI 3). gr. 8<sup>o</sup> (VII u. 129 S.) Münster 1930, Aschendorff. *M* 6.— Wohl auf keinem anderen Teilgebiete der biblischen Wissenschaften ist der katholische Theologe, eben infolge seiner gläubigen Gesamthaltung, in einer so günstigen Lage, um fruchtbare Forschungsarbeit zu leisten, wie auf dem noch wenig bebauten Felde der alttestamentlichen Theologie. Die protestantische Exegese muß sich hier grundsätzlich auf Untersuchungen über die israelitische Religionsgeschichte beschränken. Damit kann sie gewiß brauchbare Vorarbeit verrichten, aber die Synthese der wissenschaftlich gesicherten Ergebnisse mit dem gesamten Wahrheitsgehalt der göttlichen Offenbarung wird sie um ihrer eigenen Voraussetzungen willen der katholischen Theologie überlassen müssen. Gerade darum sind Beiträge zur Lösung dieser Aufgabe wie die vorliegende sehr zu begrüßen. Allerdings muß dabei das Ziel der zu schaffenden Einheitsschau zwischen alten und neuen Erkenntnissen klar im Auge behalten und unentwegt verfolgt werden. Über das gestellte Thema hat auch die patristische Exegese bleibend

wertvolle Gedanken zutage gefördert; und umgekehrt sind manche Einfälle der rationalistischen Kritik so töricht, daß sie nicht einmal mehr registriert werden sollten. Vielleicht hätte Z. von der einen Seite her etwas mehr, von der anderen etwas weniger bieten dürfen und sollen.

423. Löfgren, Oskar, Jona, Nahum, Habakuk, Zephania, Haggai, Sacharja und Maleachi äthiopisch. Unter Zugrundelegung des Oxforder Ms. Huntington 625 nach mehreren Handschriften herausgegeben. 4<sup>o</sup> (VIII u. 103 S.) Uppsala 1930, Almquist & Wiksells. *M* 8.— Verhältnismäßig rasch konnte L. auf seine äthiopische Danielausgabe (1927) die in Aussicht gestellte Ausgabe des äthiopischen Dodekapropheten folgen lassen, zunächst die sieben letzten Bücher. Der Grund für diese Wahl liegt in der handschriftlichen Überlieferung. Die einzige alte Hs der Kleinen Propheten, die eine europäische Bibliothek ihr eigen nennen kann, ist die oben verzeichnete Oxforder. Sie ist jedoch am Anfang verstümmelt, Hosea und ein Teil von Amos fehlen. So ergab sich die Notwendigkeit, zuerst durch vollständige Aufarbeitung des Materials die Grundlage für die Textfassung der in der Oxforder Hs fehlenden Stücke zu schaffen. Über Handschriften und Methode wie über den Wert der Übersetzung soll in der Einleitung zum ersten Teil des Zwölfprophetenbuchs berichtet werden. Die Wichtigkeit der Oxforder Hs rechtfertigt es, daß deren Varianten in einem ersten Apparat für sich verzeichnet werden. Im zweiten Apparat kommen die späteren Hss und die früheren Ausgaben einzelner Bücher wie die Gesamtausgabe von P. Franciscus a Bassano (Asmara) zur Verwertung. Die Übersichtlichkeit des Apparats hat dadurch sehr gewonnen. Druck und Ausstattung sind vortrefflich. Mit dem Herausgeber erhoffen wir den baldigen Abschluß der Ausgabe.

Merk.

424. Peters, Norbert, Das Buch der Psalmen, übersetzt und kurz erklärt. gr. 8<sup>o</sup> (XII, 45' u. 384 S.) Paderborn, Bonifacius-Druckerei. *M* 7.20; geb. *M* 9.60. — Die Einleitung behandelt die allgemeinen Vorfragen in kurzer, aber ausreichender Weise. Jedem einzelnen Psalme sind einführende Bemerkungen vorausgeschickt und sinn-deutende Noten beigefügt. Der Übersetzung liegt ein Text zugrunde, den P. nach den jeweils annehmbarsten Lesarten und mit gelegentlich höchst besonnen ausgewählten Besserungsversuchen wiederhergestellt hat. Wieviel Fleiß und Scharfsinn diese Vorarbeit gekostet hat, können die letzten 18 Seiten gedrängter textkritischer Anmerkungen nur eben vermuten lassen. Wenn heute die Bitten des brevierbetenden Klerus um kirchliche Anerkennung eines verbesserten, d. h. ursprünglich richtigeren und verständlicheren Psalmtextes immer lauter werden, dann dürfte man wohl auch diese tüchtige Leistung des angesehenen Paderborner Exegeten als vorbereitende Hilfsarbeit zur Erfüllung solcher berechtigter Wünsche empfehlen.

Rembold.

425. König, Eduard, Die Psalmen, eingeleitet, übersetzt und erklärt. (VIII u. 686 S.) Gütersloh 1927, Bertelsmann. Geb. *M* 30.— Die Einleitung (81 S.) behandelt neben den gewohnten Fragen auch das im Kommentar befolgte Einteilungsschema der althebr. Dichtungen nach „ihrer Beziehung zu den Seelentätigkeiten“ und nach ihrem Inhalt. Wie empfehlenswert eine solche Umordnung der Pss. nach sachlichen Gesichtspunkten auch scheinen mag, wir müssen heute froh sein, daß die Textüberlieferung uns die scheinbare „Unordnung“ des Psalteriums treu erhalten hat. Denn so bieten uns die Sammelschichten in ihrer ursprünglichen Lagerung allerlei Aufschlüsse über das allmähliche Wachstum des Psalters. Die Über-

setzung ist so eigenartig, daß man wohl aus jeder Zeile mit Sicherheit auf K. als Urheber schließen könnte. Wer sich vom anerkannten Meister der hebr. Philologie sagen lassen will, was genau an jeder Psalmstelle der masoretische Text bedeutet, kann sich auf die grammatische und lexikalische Richtigkeit der Antwort unbedingt verlassen. Wäre jener Text vollständig verloren, so könnte man ihn aus dieser Übersetzung mit Hilfe des dreibändigen „Lehrgebäudes“ von K. vollkommen wiederherstellen. Dieser Vorzug bringt es vielleicht notwendig mit sich, daß vom Standpunkt des deutschen Sprachgefühls die Übertragung K.s kaum lesbar, jedenfalls nicht singbar ist. Die Erklärung beschäftigt sich sehr eingehend und liebevoll mit dem religiösen Gedankengehalt der Pss. Gerade gegenüber der oft unerträglichen Ehrfurchtslosigkeit des modernen rationalistischen Verfahrens (Gunkel, Mowinckel, Staerk u. a.) berührt die bewußt-fromme Art K.s recht wohltuend. Schade nur, daß ein protestantischer Autor diese Haltung immer wieder durch seinen Subjektivismus gefährdet, so daß er sie doch schließlich nur durch einen glücklichen Mangel an Logik behaupten kann. Wenn K. z. B. in den Gerechtigkeitsbeteuerungen der sogenannten Unschuldpsalmen unsittlichen Tugendstolz findet, so muß er doch für den Augenblick vergessen, daß er es mit dem Worte Gottes zu tun hat. Gewiß gibt es in den Pss. manche Stellen, die mit der lutherischen Lehre von der völligen Sündhaftigkeit auch des begnadeten Menschen unvereinbar sind; aber dann kann doch für eine wahrhaft gläubige Seele, die ihr eigenes Denken und Meinen dem Ausspruche Gottes zu unterwerfen bereit ist, kein Zweifel sein, wem sie zuzustimmen hat. R.

426. Galdos, R., *Commentarius in librum Tobit. Lex.*-8<sup>o</sup> (XX u. 350 S.) Paris 1930, Lethielleux. *Fr* 40.— Die Kunde, daß das große Kommentarwerk des *Cursus Scripturae Sacrae* nach längerer Zeit wieder durch einen neuen Band bereichert ist, wird überall in der katholischen Welt der theologischen Wissenschaften dankbare Freude wecken. Der „*Cursus*“ darf nicht unvollendet bleiben, zumal gar nicht mehr so viel fehlt, um das so angesehene und segensreiche Unternehmen zu einem glücklichen Abschluß zu bringen. Zwar wird es nicht ganz leicht sein, neuere Arbeiten in den vor nunmehr 50 Jahren gespannten Rahmen einzufügen und in allem der gewählten Arbeitsmethode treu zu bleiben. Der neue Band, der das Büchlein Tobias auslegt, hat nun ohne Zweifel manches vom Geiste und von der Art des P. Cornely. Zugleich sind die modernen Fragen, welche die rationalistische Kritik aufgeworfen hat, in ausreichender Weise berücksichtigt. Aber G. bedient sich eines ermüdend breitspurigen Stiles, durch den sein Beitrag von den letzten Arbeiten des P. Knabenbauer absticht. Vor allem dürften Gebetsergüsse von der Inbrunst und Länge der n. 113 f. nicht in die Druckmaschine geraten. R.

427. Bévenot, H., *Die beiden Makkabäerbücher.* gr. 8<sup>o</sup> (XII u. 260 S.) Bonn 1931, Hanstein. *M* 9.60; geb. *M* 11.60. — Das AT der Bonner Bibel macht rüstige Fortschritte. Nachdem der bedeutende Genesiskommentar von Heinisch die von den verdienten Herausgebern vielleicht etwas eng gezogenen Raumgrenzen, mit denen frühere Mitarbeiter schon öfters fühlbare Mängel entschuldigen zu müssen glaubten, in glücklicher Weise gesprengt hatte, erklärt B. es als sein Ziel, „die Makkabäerbücher im Lichte der altjüdischen Religion, der damaligen hellenistischen Weltanschauung und auf Grund der modernen Forschung zu untersuchen“. Die Darlegung seiner Ergebnisse „gut zu veranschaulichen“, verspricht aber auch B. wieder mit der Beschränkung: „soweit dies im Rahmen des Werkes möglich war“.

Immerhin sind diese Möglichkeiten gut ausgenutzt worden. Vielleicht wäre dies noch besser geschehen, wenn B. seinen Stil etwas straffer gestalten wollte. Goettsbergers Danielkommentar könnte dafür muster-gültig sein. Bei den Einleitungsfragen werden neben den herkömmlichen mit besonderer Sorgfalt die historischen Vorfragen in guten Übersichten behandelt. Die Schwierigkeiten gegen die Irrtumslosigkeit der bibli-schen Darstellung, an deren Lösung die katholische Exegese immer besonders interessiert ist, werden allerdings nicht durchweg von ge-nügend einheitlichen Grundsätzen aus erörtert. Wir sind es ja ge-wöhnt, daß der Inspirationsdogmatiker die Anwendung der von ihm aufgestellten Prinzipien den Exegeten überläßt; aber der Exeget selber darf wohl nicht zu oft auf noch ungeborene Fachgenossen vertrösten, die alle „Unstimmigkeiten“ erklären würden. Es klingt fast, als wolle B. die kommenden Exegetengeschlechter vor der Gefahr der Arbeits-losigkeit bewahren, wenn er sagt: „Hier bleibt jedoch ein Betätigungsfeld auch für künftige Ausleger.“

R.

428. Lietzmann, Hans, Ein Beitrag zur Mandäerfrage (Sonderausgabe aus den Sitzungsber. der Preuß. Akad. d. Wissensch. Phil.-hist. Kl. 1930. XXVII). gr. 8<sup>o</sup> (15 S.) Berlin 1930, Kommissionsverlag W. de Gruyter & Co. M 1.— L. wendet sich gegen die Versuche, das Mandäertum und seine Schriften mit Johannes dem Täufer und der von ihm ausgegangenen Bewegung in Verbindung zu bringen. Jesus selbst soll ja mit mandäischen Anschauungen vertraut gewesen sein. Von der Tatsache ausgehend, daß die mandäischen Schriften erst in arabischer Zeit die jetzige Fassung erhalten haben, untersucht L. die Stellung Johannes' des Täufers in der Liturgie und Ginza. In den Liturgien begegnet der Name des Täufers überhaupt nicht, somit wird die Ableitung der Mandäertraue von der Johannestaufe in keiner Weise gestützt. Die Stellen im „Schatz“ (Ginza), die von Johannes sprechen, sind ohne Ausnahme aus später Zeit, wie sich bei genauerer Prüfung unschwer dartun läßt. Die Tauf liturgie offenbart Abhängigkeit von der ostsyrischen christlichen Liturgie. Alle Anzeichen sprechen dafür, daß das Mandäertum erst in späterer Zeit, zuletzt noch im 7. Jahrhundert, von christlichen Elementen durchsetzt worden ist. Damit bricht alles zusammen, was man als gnostische Grundlagen des Urchristentums glaubte bezeichnen zu dürfen. Die ruhigen Darlegungen L.s wirken überzeugend.

Merk.

429. Hygiene und Judentum. Eine Sammelschrift, hrsg. v. Hans Goslar. 4<sup>o</sup> (121 S.) Dresden 1930, Sternlicht. Geb. M 5.— In unserer so stark auf praktischen Diesseitsnutzen eingestellten Zeit fühlt sich auch die Religion oft aufgerufen, ihre Brauchbarkeit für die nächsten Zwecke menschlicher Wohlfahrt und irdischen Glückes zu erweisen. Sie darf dieser Vorladung nur mit einem deutlichen Protest Folge leisten. Die Absolutheit der religiösen Forderungen enthebt sie aller Notwendigkeit, ihre Berechtigung durch irgendwelche Nützlichkeiten rechtfertigen zu müssen. Die Religion hat ihr einziges Ziel in Gott. Anderen Zwecken dient sie nur aus dem Überfluß ihrer eigenen, unabhängigen Gutheit. Mit Recht stellt darum G. an die Spitze der zahlreichen Beiträge über die Gesundheitsförderlichkeit der Thoravorschriften einen Aufsatz mit der Frage: „Religionsgesetz oder hygienische Vorschrift?“ Die Antwort darauf lautet sehr trefflich: „Heiligkeit ist Grund und Absicht aller Gottesgesetze, aber Gesundheit ist ihre ungewollte beglückende Folge. Es gibt keine bessere Medizin als Gutsein, keine echtere Hygiene als Sittlichkeit, keinen tüchtigeren Arzt als Gott.“ Leider haben nicht alle Mitarbeiter diese hohen Gedanken der einführenden Abhandlung allzeit vor Augen

gehalten. Immerhin hat der Herausgeber auch ihre Ausführungen bis auf die Empfehlung der Schächtvorschriften vom Standpunkt der Schmerzlosigkeit für die Schlachttiere unter den Sammeltitle: „Die Ausstrahlungen des Gesetzes“ gestellt. Die Beziehung von Talmudzitate zur Begründung oder Ergänzung des Alten Testaments (im 4. Abschnitt) wirkt immer wie der unglückliche Versuch, eine Rose zu parfümieren oder eine Lilie zu kolorieren. Die wirklichen Quellen der Lebenskraft des Judentums liegen auch heute noch in seinen Offenbarungsschätzen aus vorchristlicher Zeit. Es folgen Abschnitte: „Aus großer Vergangenheit“, deren Beispiele aber wiederum nicht aus der größten, sondern der jüngeren Zeit genommen sind. Zum Schlusse wird auf Zukunftsaufgaben der praktischen Hygienearbeit mit verbender Dringlichkeit hingewiesen.

Rembold.

430. Zorell, Franciscus, S. J., *Lexicon Graecum Novi Testamenti*. Ed. altera novis curis retractata. Lex.-8<sup>o</sup> (XXIII S. u. 1502 Sp.) Paris 1931, Lethielleux. Fr 150.— Zorells treffliches Lexikon erscheint fast zu gleicher Zeit wie Preuschens Wörterbuch in neuer Bearbeitung. Gewissenhaft sind die seit dem Jahre der ersten Ausgabe neu veröffentlichten Texte und Arbeiten verwertet; damit ist das Werk wiederum vollständig dem jetzigen Stand der wissenschaftlichen Forschung angepaßt und erfüllt alle Ansprüche, die an ein solches Buch gestellt werden können. Am Schluß finden sich in der neuen Auflage die wichtigsten Wörter verzeichnet, die im Codex Bezae und einigen anderen Handschriften vorkommen, aber in den Ausgaben keine Stelle gefunden haben, eine willkommene Ergänzung, die in diesem Umfang erstmals von Z. ausgeführt worden ist. Unter den Abkürzungen zu Anfang des Buches findet sich die wichtigste Literatur (XVIII—XXII). Druck und Ausstattung des Werkes sind sehr gut und machen der Druckerei wie dem Verlag Ehre. Der neue Zorell wird auch weiterhin als zuverlässigster Führer wertvolle Dienste leisten, und wenn man früher auch von nichtkatholischer Seite das Buch als bestes griechisches Lexikon zum NT aufgeboten hat, so darf die Neuauflage den Anspruch erheben, alles aufgeboten zu haben, um dieses Urteil auch für die Zukunft als berechtigt gelten zu lassen.

Merk.

431. Debrunner, Albert, Friedrich Blaß' Grammatik des neutestamentlichen Griechisch. 6. durchgeseh. u. verm. Aufl. gr. 8<sup>o</sup> (XX u. 368 S.) Göttingen 1931, Vandenhoeck & Ruprecht. M 9.—; geb. M 11.— Die neue Auflage dieser für den ntl. Exegeten unentbehrlichen Grammatik ist nach dem Vorwort nicht das geworden, was der Bearbeiter gewünscht hätte. Die Ausgabe ist im wesentlichen ein Neudruck der 5. Auflage von 1921, jedoch sind die wichtigeren Neuerscheinungen in den verhältnismäßig ausführlichen „Nachträgen und Berichtigungen“ (292—322) verzeichnet, und zur leichteren Auffindung ist im Text selbst durch ein am Rande vermerktes N auf den Anhang hingewiesen. Die Nachträge werden den Besitzern der 5. Aufl. auch gesondert zum Preise von M 1.80 geliefert. Im Abkürzungsverzeichnis zu Beginn ist die Literatur reichlicher vertreten. Ein Werk fehlt freilich auch jetzt noch, das in voriger Nummer angezeigte *Lexicon graecum* von Zorell, das des Selbständigen und Anregenden reichlich bietet. Aus den Nachträgen sei auf „Semitismen, Judengriechisch, Latinismen, Kolometrie, *επιούσιος, εις τέλος, εφ' ο παρει, ινα*, Rhythmus und Stil, schallanalytische Behandlung des NT, Klauseln im NT“ verwiesen, nur wenig aus der Fülle des Neuen, das den Fortschritt der letzten zehn Jahre zum Ausdruck bringt. Die neue Auflage wird uns auf schönem, holzfreiem Papier dargeboten.

M.

432. Torm, Fr., *Hermeneutik des Neuen Testamentes*. Lex.-8<sup>o</sup> (VI u. 253 S.) Göttingen 1930, Vandenhoeck & Ruprecht. M 9.—; geb. M 11.— T., Professor an der Universität Kopenhagen, hatte 1928 für seine Zuhörer in dänischer Sprache einen Leitfaden der Hermeneutik verfaßt, der nun in erweiterter, neuer Bearbeitung, nicht allein Übertragung, deutsch erschienen ist. Das Buch beginnt mit einem einleitenden Abschnitt über die Aufgabe der Hermeneutik (1—37), in dem die Begriffe, deren Scheidung, Gegenstand des Verstehens, Subjekt des Verstehens, die Arten des Verstehens dargelegt sind, auch ein Wort über „pneumatische Exegese“ fehlt nicht. Den Hauptteil gliedert T. in drei größere Unterteile: A. Die Schwierigkeiten, die sich aus der Form des Textes ergeben (Sprache und Stil). B. Die Schwierigkeiten aus dem Inhalt des Textes. C. Die wichtigsten im Verlauf der Kirchengeschichte aufgestellten Prinzipien der Auslegung. Die Einteilung scheint nicht ganz glücklich, denn während die beiden ersten Teile die Durchführung der im vorbereitenden Abschnitt dargelegten Aufgabe sind und darum zur Aufgabe gehören, die sich mit Rücksicht auf Sprache und Inhalt ergibt, ist der dritte Teil mehr Ergänzung und Beleuchtung des Vorangehenden. Sehr ansprechend und lehrreich sind die Ausführungen über das ntl. Griechisch wie über die Sprach- und Stileigentümlichkeiten, die nicht nur Zeugnis für das Wissen des Verf. ablegen, sondern auch ein gesundes Urteil bekunden. — Viel Treffendes und für unsere Zeit Beachtenswertes ist in dem Kapitel „Bildrede“ (109—127) ausgesprochen. Ebenso enthält der Abschnitt B (128—170) eine Fülle von guten Beobachtungen und fein abwägenden Urteilen. So die Ausführungen über die Apokalyptik, namentlich über religionsgeschichtliche Vergleiche, mit Berücksichtigung der mandäischen Schriften, aus denen sich Selbständigkeit und tieferes Verständnis für diese Probleme offenbart. Besonnen sind die Ausführungen über allegorische und typologische Auslegung. Allzu knapp und lückenhaft ist die Geschichte der Exegese behandelt. Der griechische Exeget Theodoret, in mancher Hinsicht der Fürst unter den Erklärern, ist nicht genannt. Aus dem Mittelalter wäre Thomas von Aquin gerade wegen seiner nüchternen, auf den Literalsinn zurückgehenden Methode zu erwähnen gewesen. Von den großen katholischen Exegeten des 16. und 17. Jahrhunderts hören wir nichts. Bei einer Neuauflage sollte dieser Mangel behoben werden.

M.

433. Edelsheim, Fery Freiherr von, *Das Evangelion nach Markos psychologisch dargestellt*, mit einem Anhang: Schallanalytische Auswertung des Marcus-Evangeliums von E. Sievers. gr. 8<sup>o</sup> (414 S.) Leipzig 1931, Pfeiffer. M 22.50. — Ein Versuch, das Evangelienproblem, hier zunächst, wie es sich im Markus-Evangelium darstellt, auf neuem Wege zu behandeln und zu lösen, in psychologischer Betrachtung in die Denk- und Handlungsweise der darstellenden wie dargestellten Personen einzudringen, so dem Verständnis des Evangeliums nahezukommen und die den Berichten zugrunde liegenden Tatsachen zu ermitteln und zu verstehen. Durch Verwertung der Schallanalyse, der Sievers das ganze Evangelium unterworfen hat, soll die psychologische Untersuchung ergänzt und vervollständigt werden. Mit Sievers erkennt E. im Markus-Ev. vier verschiedene Stimmen, die Markusstimme, die Petrusstimme, die Anonymusstimme (der Aufzeichner der Petrus-erzählung), die Johannesstimme (der Presbyter Johannes des Papias), aus denen sich das Evangelium im wesentlichen zusammensetzt. Erweckt schon dieses Verfahren mit seinen Ergebnissen ernsteste Bedenken, so noch viel mehr die psychologische Betrachtungsweise, die nicht in sich, wohl aber in dem vom Verf. eingenommenen Standpunkt und

der von ihm eingehaltenen Methode den größten Rationalismus vergangener Jahrzehnte zur Schau trägt, namentlich der Person Christi gegenüber. Auch manche ansprechenden, lebendig empfundenen und trefflich gezeichneten Einzelheiten, etwa im Petrusbild, können darüber nicht hinwegtäuschen.

434. Hansmann, Karl, Ein neuentdeckter Kommentar zum Johannesevangelium. Untersuchungen und Text (Forsch. z. chr. Lit.- u. Dogmengesch., hrsg. v. Ehrhard u. Kirsch. XVI 4/5). gr. 8<sup>o</sup> (322 S.) Paderborn 1930, Schöningh. *M* 16.— Der neue Johanneskommentar entstammt einer Hs, die im Jahre 1917 dem Britischen Museum zufiel und 1925 durch H. J. Bell bekannt wurde. Der Name Gregors von Nyssa, den die Hs an der Spitze trägt, schien die Bedeutung der Neuerwerbung noch zu erhöhen. Doch es ergab sich bald, daß eine späte Hand den Namen nachgetragen hatte und Gregor nicht als Verfasser der Schrift gelten kann. Auch die Bezeichnung „Johanneskommentar“ kommt den Homilien, denn um solche handelt es sich, nur in beschränktem Maße zu. Von den 10 Homilien ist die 8. völlig verlorengegangen, die beiden letzten haben zwei Matthäuseworte zum Gegenstand (Mt 19, 12 und 11, 27). Von den anderen Homilien geben nur die ersten eine einigermaßen fortschreitende Auslegung des Evangelientextes, schon vom 4. Logos an werden einzelne aus dem Evangelium herausgegriffene Stellen erklärt. Da sich aus inneren Gründen die Urheberschaft Gregors von Nyssa nicht festhalten läßt, sah sich der Herausgeber vor die Aufgabe gestellt, aus den Angaben der Homilien Zeit und Verfasser zu ermitteln. Ersteres ergab sich verhältnismäßig leicht, da einerseits schon die Bilderstürmer bekämpft werden, andererseits die Hs nicht über die Mitte des 10. Jahrhunderts herabgeht. Aus den Angaben der Homilien, der Darstellung des Theophanes und den Briefen Theodors von Studion gelingt es H., als Abfassungszeit der Homilien den Ausgang des 8. Jahrhunderts zu ermitteln. Der Verf. erscheint als Gesinnungsgenosse der mutigen Äbte Platon von Sakkudion und Theodor von Studion, die sich mit ihren Mönchen feierlich vom Patriarchen Tarasius und Kaiser Konstantin VI. wegen dessen Ehebruchs lossagten. Die vorliegenden Homilien sind offenbar einer größeren Sammlung entlehnt. Nicht in allen begegnen wir jenen Anspielungen auf die Zeitverhältnisse, wohl fast in allen werden Irrlehrer vergangener Jahrhunderte bekämpft. Nur die letzte Homilie über die Jungfräulichkeit macht eine Ausnahme, und obwohl sich da dem Verf. fast von selbst eine Gelegenheit bot, auf die große Frage seiner Tage anzuspielen, so hat er es unterlassen, sie wahrzunehmen. Der Mann, der diese Homilien verfaßt hat, tritt nicht allein als entschiedener Verfechter des Rechtes und kirchlichen Geistes vor uns hin, sondern auch als Gelehrter, der über ein reiches theologisches und geschichtliches Wissen verfügt und als Zierde der griechischen Kirche des ausgehenden 8. Jahrhunderts gelten darf.

435. Jaeger, Werner, Der neuentdeckte Kommentar zum Johannesevangelium und Dionysios Areopagites (Sonderausgabe aus den Sitzungsber. der Preuß. Akad. d. Wissensch. Phil.-hist. Klasse. 1930. XXVI). gr. 8<sup>o</sup> (28 S.) Berlin 1930, Kommissionsverlag W. de Gruyter & Co. *M* 2.— J. führt Hansmanns Untersuchungen über den neuen Kommentar weiter und stellt fest, daß die bisher so rätselhafte Schrift Theognosia von dem Verf. der Homilien herrührt und damit nun zeitlich bestimmbar ist. Vielleicht sind in unserem Kommentar größere Stücke der Theognosia aufgenommen. Mit Gregor von Nyssa teilt der Verf. die stark spekulative Geistesrichtung und Neigung zur Ketzerbestreitung. Dazu steht er dem großen Kappadozier in der Sprache,

namentlich in der theologischen Ausdrucksweise, nahe. Daher mag sich die Zuweisung der Homilien an Gregor zum Teil erklären, wenn nicht ein anderer Weg gangbarer erscheint. Die Theognosia galt als Gregors Werk und damit mußte das andere, von demselben Verf. herrührende diesem zuerkannt werden. — Neben Gregor hat Dionysius Areopagita die Denkweise und Sprache unseres Unbekannten in ganz auffälliger Weise beeinflußt. Es ist J.s Verdienst, diese Beziehungen erkannt und dargestellt zu haben. Damit erst wird die Eigenart und Bedeutung des Kommentars wie seines Verfassers völlig erfaßt.

M.

436. Kastner, Karl, Jesus vor dem Hohen Rat. Ein Beitrag zur Leidensgeschichte des Herrn. gr. 8<sup>o</sup> (III u. 119 S.) Breslau 1930, Goerlich. *M* 3.— K. hatte schon im Jahre 1912 einen Beitrag zur Leidensgeschichte des Herrn „Jesus vor Pilatus“ veröffentlicht. Das Versprechen, diese Arbeit zu ergänzen, wird zum Teil in dieser neuen Schrift eingelöst. Nachdem seit den letzten Jahren der Gegenstand dieser Studie wiederholt und von verschiedenster Seite aus behandelt worden ist und durch die Veröffentlichungen Dalmons und Billerbecks die jüdischen Quellen ganz erschlossen sind, lohnte es sich, eine zusammenfassende Darstellung zu versuchen. Der erste Teil bietet den Inhalt der Quellen, hier fast ausschließlich unsere kanonischen Evangelien, da sich die apokryphe Literatur mit dem Prozeß Jesu vor dem Hohen Rat nicht beschäftigt hat. Im zweiten Teil wird die Kritik der Quellen gegeben (59—99) mit einem Überblick über die Auffassungen moderner Bibelkritiker, bei dem auch der formgeschichtlichen Forschung gedacht wird und Bultmanns und Bertrams willkürliche Aufstellungen zurückgewiesen werden. Der Schlußteil (99—112) zeichnet den mutmaßlichen Verlauf des Prozesses Jesu in vorsichtig abwägender Weise. Wieweit der Hohe Rat sich beim Prozeß an das damals geltende Recht gehalten, entzieht sich unserem Wissen, da das in Mischna und Talmud niedergelegte Verfahren sicher noch nicht in allen Zügen entwickelt war und für die sadduzäische Richtung keinesfalls als maßgebend angenommen werden darf, selbst wenn es jemals in der vollständig ausgebildeten Form zur Anwendung gelangte. K.s Schrift erscheint zur rechten Zeit und darf auf aufmerksame Leser hoffen.

M.

437. Meinertz, Max, u. Tillmann, Fritz, Die Gefangenschaftsbriebe des hl. Paulus (Die Heilige Schrift des N. T., hrsg. v. Dr. Fr. Tillmann Bd. VII) 4. Aufl. gr. 8<sup>o</sup> (VIII u. 169 S.) Bonn 1931, Hanstein. *M* 5.80; geb. *M* 7.80. — Mit dem vorliegenden Bande tritt die in weiten Kreisen bekannte „Heilige Schrift des Neuen Testaments“ in neuer Bearbeitung und äußerer Ausstattung zum vierten Male ihren Gang in die Öffentlichkeit an. Ein Blick in das Werk zeigt, daß die seit dem ersten Erscheinen neu getane Arbeit nicht nur in den Literaturangaben erwähnt ist, sondern auch in der Auslegung zur Auswertung kommt. Es sei nur an die Namen Dölger, Lohmeyer, Barth, J. Schmid erinnert. Die im Vorwort ausgesprochene Hoffnung, der Kommentar werde an Wert und Brauchbarkeit gewonnen haben, ist durchaus berechtigt. Die Neubearbeitung des Werkes hat sich glücklich eingeführt.

M.

#### 4. Protestantische Theologie.

438—448. Neben den im letzten Halbjahrsbericht (Schol 6 [1931] 289 ff.) genannten Werken über den Glauben sind diesmal besonders zwei Arbeiten zu nennen. Die erste ist der Bericht über die dritte Tagung der protestantischen Theologieprofessoren: (438) Deutsche Theologie 3. Band Vom Worte Gottes. Bericht über den dritten deutschen Theologentag in Breslau vom 5. bis 8. Oktober 1930. Hrsg. von E. Lohmeyer. gr. 8<sup>o</sup> (100 S.) Göttingen 1931, Vandenhoeck & Ruprecht. M 5.50. Willkommen ergänzt wird das Buch durch zwei Artikel: (439) H. Windisch, Vom dritten Theologentag (ChrWelt 44 [1930] 1083—1089) und (440) Fritz Heidler, Fr. W. Schmidt, G. Wobbermin: Zum Breslauer Theologentag (ebd. 45 [1931] 72—76). — Alle Vorträge handelten vom Worte Gottes: im Neuen Testament (Bultmann), im Alten Bund (Hans Schmidt), in der reformatorischen Theologie, besonders bei Luther (Bornkamm), in der neuesten Theologie (Wobbermin). Daran schlossen sich am letzten Tag mehr praktische Vorträge über die ökumenische Bewegung (Titius), die Mission und das Wort Gottes (Jul. Richter). Im Vortrage Bultmanns kam sehr stark das Streben zum Ausdruck, die modernen Theorien über den Glauben schon im N. T. zu finden. Im Gegensatz zum Alten Bund, wo „Wort“ wesentlich Gottes Wirken im Wort bzw. seine Forderung im Wort, nicht so sehr den Sinngehalt bezeichnet, hat das Griechentum „Wort“ im Sinne eines Mitteilens und des Einsichtmachens in eine Wahrheit verstanden. Für das N. T. war der Sinn des Alten Bundes maßgebend. Es besteht aber der Unterschied, daß im A. B. das anredende Gotteswort, sofern es auf eine Gegebenheit hinweist, diese nicht vergegenwärtigt, sondern nur an sie erinnert. Das anredende Gotteswort des N. T. aber macht die Heilstat Christi auch eschatologisch gegenwärtig. Windisch hat in seinem erwähnten Artikel wie auch schon in der Diskussion auf das Einseitige dieser Erklärung hingewiesen. Er schreibt: „Auch in der alttestamentlichen wie in der synoptischen Wortverkündigung findet sich das Bemühen, einen konkreten Inhalt auszudrücken und ihn einsichtig zu machen“ (1085). Und von Bultmanns Erklärung des N. T. heißt es: „eine fruchtbare, aber einseitige Interpretation, die... von Luther inspiriert ist, die aber der apostolischen Überlieferung nicht gerecht wird“ (ebd.). Aus der Diskussion zu diesem Vortrag fällt das scharfe Eintreten der Opponenten für das historische Wunder auf wie der Hinweis auf die Gefahr einer doketischen Christologie, wenn man von der Person Christi zu sehr absieht und die persönliche Anrede an den Glaubenden zu stark hervorhebt. Nach Bornkamms Vortrag: „Äußeres und inneres Wort in der reformatorischen Theologie“ soll Luther schon die moderne Theorie der Anrede gelehrt haben. Das Material, welches dafür im vorliegenden Auszug des Vortrages vorgelegt wird, dürfte das kaum überzeugend dartun. Es scheint mir daher vorläufig Stephan das historisch Richtigere getroffen zu haben, wenn er nur die Anfänge davon in Luthers Lehre findet (Glaubenslehre, 2. Aufl. 60). Wobbermin legte in seinem Referat: „Das Wort Gottes und der evangelische Glaube“ (46 ff.) erneut seinen religionspsychologischen Zirkel als Lösung vor (vgl. Schol 5 [1930] 623 f.). Daneben enthielt der Vortrag auch eine klare Auseinandersetzung mit der dialektischen Theologie, die aber, wie aus dem Bericht in der ChrWelt hervorgeht, unter den anwesenden Nichtprofessoren Proteste hervorrief. Leider machte sich hier in der Diskussion das Fehlen der offiziellen Vertreter der dialektischen Schule

bemerkbar. Aus Wobbermins Vortrag selber möchte ich aber noch auf einen Gedanken hinweisen. Die moderne protestantische Theologie steht heute in der Glaubensbegriffserklärung weithin im Bann der modernen Existenzphilosophie. Dazu sagt W. äußerst richtig: „Es ist hier immerhin vor der Gefahr zu warnen, daß nicht theologische Arbeit sich einfach in die Abhängigkeit von einer philosophischen Schulrichtung begibt“ (56). Ob nicht der auf der Tagung wiederholt, sowohl im letzten Vortrag wie in der Diskussion, ausgesprochene Tadel, daß die Theologie zu unverständlich sei, gerade in der zu großen Abhängigkeit von philosophischen Sondermeinungen seinen Grund hat? Vorstellungen wie die der „Übergeschichtlichkeit“ Christi, der Gegenwärtigsetzung dieses übergeschichtlichen Geschehens Christi durch den Glauben, nicht nur in der Erinnerung oder den Wirkungen, sondern auch in der Tat: das alles sind Aufstellungen, die weder den Menschen befriedigen noch die Wissenschaft, wie es ja die verschiedenen Theorien heute schon zeigen. Sie werden auch dann nicht befriedigen, wenn man hinzusetzt, daß eben Gottes Wort immer unbegreiflich bleiben muß. Gewiß soll Gottes Wort „an mich“ gerichtet sein. Denn Gott hat sich geoffenbart, damit ich ihn erkennend liebe. Gewiß ist Christi Tod und Auferstehung „für mich“ geschehen. Dazu braucht aber weder Auferstehung noch Kreuz und Tod „übergeschichtlich“ zu werden. Wenn ich mich, nachdem ich sie als wahr erkannt habe, ihrer objektiven Wahrheit, „vom Vater gezogen“, in klarem Gehorsam beuge, dann erfahre ich ihre Kraft und Macht. Sie darüber hinaus „übergeschichtlich“ zu machen, ist reine Konstruktion auf Grund einer Philosophie, welche die Tatsache der gegebenen Natur nicht genügend bei ihrer Spekulation berücksichtigt und so zu Ergebnissen kommt, welche den Glauben in etwas Irrationales auflösen, dem sich zu unterwerfen der Natur des Verstandes als sehender Fähigkeit unmöglich ist. Hier von einem „sacrificium intellectus“ zu reden, ist zwecklos. Denn ein Opfern des Verstandes kann nur darin bestehen, daß er sich sehend Gott unterwirft. Nur so kommt man zu einer Unterwerfung des ganzen Menschen unter Gott, des Willens und des Verstandes.

Andere Wege als die Existenzphilosophie geht das Werk von (441) Erich Schaefer, *Das Wort Gottes. Eine systematische Untersuchung* (Beitr. z. Förd. chr. Theol. 2. Reihe 22. Bd.) gr. 8<sup>o</sup> (171 S.) Gütersloh 1930, Bertelsmann. M 6.—; geb. M 7.50. — Gottes Wort ist uns immer nur als Menschenwort gegeben. Wie kann es daher Gottes Wort werden? Es ist überdies in der Vergangenheit gesprochen. Wie kann es für uns Gegenwartscharakter erhalten? Um diese beiden Hauptfragen handelt es sich bei Sch. Vornehmlich im Kampf gegen die dialektische Schule wird die Lösung versucht. Für das erste Problem ist es zunächst wesentlich, daß der Glaube keine Lehre ist, sondern der „Vollzug der Zuwendung Gottes zu uns“ (105) und unser Versetzen „in diejenige persönliche Haltung, welche dem heiligen Liebeswillen Gottes gegenüber insofern normal ist, als dieser Wille in ihr sich durchsetzt“ (92). Beides kann nun auch durch Menschenwort geschehen, freilich nur dann, wenn Gott in diesem Menschenwort selber spricht. So wird das Menschenwort „für uns zur Mittlerin des Geistes Gottes. ... Es macht den Gott, von dem es in menschlichen Anschauungsformen redet, zu dem Nahen, Gegenwärtigen, der uns geistig bindet, in Anspruch nimmt und aus der schuldhaften Willensabwendung von ihm befreit“ (108 f.). So ist es „Gotteswort“ geworden. Damit ist zugleich schon die Lösung des zweiten Problems angedeutet, wie Gott im

historischen Wort gegenwärtig uns anredet: Gottes Geist spricht „direkt“ in diesem Wort jetzt zum Glaubenden, im „geistgeinten Wort“ (171). „Das ist das Eigenartige dieses Wortes: indem es in menschlichen Vorstellungsformen ... redet, ... wird es zur Vermittlerin einer unbedingten geistigen Macht, welche die kommenden und gehenden Glieder der Geschichte unmittelbar vor die Größen rückt, von denen es redet, und zwar so, daß Gott in Christus glaubenschaffend an den Hörenden wirkt“ (50). Der Inhalt dieses direkten Geistwortes kann nicht auf dem Vernunftwege erkannt werden, sondern nur in der „Autopsie“ oder „Intuition“ (108). Diese zeigt als Letztes und Grundlegendes, daß Gott der Herr ist. Von hier aus entwickelt dann Sch. analysierend den weiteren Glaubensinhalt: Sünder, Gesetz, Erlösung, Rechtfertigung, Kirche, Gericht. Die „Intuition“ ist zwar an die Schrift gebunden, doch wird das Urteil über letztere im einzelnen dem individuellen Glaubenden zugesprochen, der freilich auch als Mitglied der Gemeinde, wie diese als Glied der Kirche, Bindungen hat. Da also schließlich die Intuition doch das letztlich Entscheidende ist, wird das objektiv gegebene Gotteswort gefährdet. Soweit hat die dialektische Schule in der Kritik gegen Schaefer zweifellos recht, wenn sie dabei auch, wie ich schon öfter bemerkte, in das Gegenteil überschlägt.

Zu einem anderen Grundproblem des Protestantismus nimmt (442) Rudolf Hermann Stellung in seinem Buch: *Luthers These „Gerecht und Sünder zugleich“*. gr. 8<sup>o</sup> (301 S.) Gütersloh 1930, Bertelsmann. M 14.— In dieser mehr systematischen als eigentlich geschichtlichen Untersuchung sucht H. besonders auf Grund von Luthers Römerkommentar die letzte und tiefste Grundlage des Fiduzialglaubens herauszustellen und im Sinne Luthers zu entwickeln. Das „Gerecht und Sünder zugleich“ hat Luther die Ruhe der Seele gebracht, die er im katholischen Denken infolge der in ihm wirkenden Konkupiszenz nicht fand. Er durchschnitt den Knoten nicht, indem er wie Augustin zwischen der Begierlichkeit und ihrer Schuld unterschied, sondern indem er Sünde und Gerechtigkeit zugleich in der Seele ließ in der angerechneten Gerechtigkeit Christi. Mit Recht stellt H. einen tiefen Unterschied zwischen Augustin und Luther fest. Fein legt er dann die Voraussetzungen wie auch die Folgerungen des „Zugleich“ dar; freilich auch hier mehr systematisch als geschichtlich. Noch tiefer aber wäre er sicher in Luthers Gedanken eingedrungen, wenn er ihn mehr im Lichte der Ideen der Scholastik betrachtet hätte. Denn das dürfte der vom Verf. so scharf angegriffene Denifle wie auch der völlig unbeachtet gebliebene H. Grisar doch gezeigt haben, daß ein völliges Verständnis Luthers nur so möglich ist. Sonst besteht die allzu große Gefahr, ihn nach den heutigen Ideen zu interpretieren. Die große Voraussetzung zu Luthers „Zugleich“ ist seine Auffassung von der Erbsünde. Hier hat Luther das Willenselement, das doch wesentlich zur vollen Sündhaftigkeit gehört, stark vernachlässigt. Es ist sicher sehr begrüßenswert, daß die moderne protestantische Theologie im Gegensatz zum Kulturprotestantismus wieder schärfer Gott als Richter und damit auch die Sünde betont. Leider aber fällt sie dabei, wie auch diese Arbeit H.s wieder zeigt, sehr stark in das andere Extrem, indem sie mit Luther die aktive Konkupiszenz schon Sünde im vollen Sinn sein läßt. Dadurch bekommt die ganze Weltauffassung einen sehr negativen Sinn. So ist es sicher nicht unangebracht, wenn Schaefer im vorhin genannten Buch „vor einer charakteristischen Übersteigerung des Sündenbegriffes“ (a. a. O. 70) warnt. Sünde ist doch Auflehnung gegen Gott. Sie kann also nur

im gewollten, bewußten Gegensatz zu Gott bestehen, nicht im ungewollten Drängen zum Bösen. Daß bei Luther freilich neben der Übersteigerung des Sündenbegriffes auch eine Unterschätzung sich findet, zeigt die von H. sehr hervorgehobene Unterscheidung zwischen *remissio* und *ablatio* der Sünde. In der Rechtfertigung findet nach Luther die erste statt, nicht aber die zweite. Wenn nun die Sünde nicht etwas Naturhaftes, sondern eine bewußte Beleidigung und Feindschaft gegen Gott ist, dann ist es doch zur wirklichen Rechtfertigung notwendig, daß sie nicht nur „vergeben“, sondern auch „weggeschafft“ wird, bevor dem Menschen Gottes Freundschaft im Vollsinn des Wortes wiedergegeben werden kann, wie sie in der Schrift als Wirkung von Christi blutigem Tod dargestellt ist: nihil damnationis! Große Schwierigkeiten mußte auf Grund dieses Sündenbegriffes H. finden, wenn er die Äußerungen Luthers über den notwendigen Consensus zur Sünde und den persönlichen Fortschritt in der Rechtfertigung und im religiösen Leben darlegen wollte. Hier ist Luther sicher von seinem früheren Bekenntnis abhängig und hat nur teilweise seine ehemaligen Ideen umgestaltet. Gerade hier hätte eine engere Verbindung mit den Gedanken der Scholastik viel Licht gebracht. So wie dieser Teil der Abhandlung vorliegt, bleibt er recht dunkel. Vielleicht baut der Verfasser ihn bei anderer Gelegenheit aus. Das würde sicher für diese in der Lutherforschung nicht genug beachtete Seite Licht bringen, wie es die vorliegende Arbeit z. B. schon in der Unterscheidung von *gratia* und *donum* getan hat: *gratia* ist das Umfassendere, die unteilbare Ganzheit der göttlichen Huld; *donum* das teilbare Geschenk, z. B. des Glaubens, das also den Menschen mehr oder weniger durchdringen kann und so mit dem „zugleich Sünder“ vereinbar ist.

Inwieweit diese Rechtfertigungsauffassung ein ganz anderes Gottesbild voraussetzt und schafft, als es im Katholizismus besteht, zeigt (443) Gustaf Aulén in seinem Werk: Das christliche Gottesbild in Vergangenheit und Gegenwart. Eine Umrißzeichnung. Autoris. Übers. v. Gretel Jonsson. gr. 8<sup>o</sup> (X u. 401 S.) Gütersloh 1930, Bertelsmann. Geb. M 15.— Das lutherische Gottesbild wird in die Geschichte der Entwicklung des Gottesbildes im allgemeinen, vom Alten Bunde ab bis zur Jetztzeit, hineingestellt. Statt „Gottesbild“ sagte man freilich besser: „Auffassung des liebenden und gerechten Gottes“, weil sich darum alles gruppiert. Der Verfasser hat sicher erreicht, was ihm vorschwebt: andere zu tieferen Einzeluntersuchungen anzuregen. Solche sind aber auch notwendig, da das Buch, wie es vorliegt, wirklich nur eine „Umrißzeichnung“ ist. Sie hätte freilich auch heute schon einen tieferen wissenschaftlichen Wert erhalten können, wenn der Verfasser mehr die zahlreiche schon bestehende — auch die katholische! — Literatur benutzt hätte. A. kommt zu folgendem Ergebnis: Die große dogmengeschichtliche Trennungslinie ist zwischen Christus und den Alten Bund zu legen, nicht zwischen Christus und Paulus bzw. das Urchristentum; denn der Gottesglaube des Judentums bewegt sich prinzipiell in den Bahnen der Rechtsordnung (21 ff.), während bei Christus wie bei Paulus das letzte „die spontan gebende, freie und souveräne Liebe“ ist (24). Marcion suchte den liebenden Gott und den gerechten (den Gott der Welt) in zwei zu trennen. Gegen diese radikale Lösung des Problems der beiden Gotteseigenschaften, erhob sich mit Recht die Theologie. Dabei verfielen die abendländischen Väter „legalistischen und moralistischen Gedankengängen“ (82), während die griechische Theologie „viel stärker um den Gedanken an die Erlösung in Christus als ein göttliches Werk konzentriert ist und darum auch einen viel schärferen

Blick für die übergeordnete Stellung der göttlichen Liebe hat“ (82). Augustin hat beide Gedankengänge vereinigt: „Die göttliche Liebe selbst wird in Christus ‚inkarniert‘“ (123). Daneben aber treten bei ihm auch stark „moralisierende“ Gedanken auf, wie z. B. beim Verdienstbegriff (117). Im Mittelalter ist der „Typ der Ausgleichung“ gekennzeichnet durch Thomas von Aquin: „die thomistische Synthese kommt durch eine dialektische oder rationale Ausgleichung zustande“ (129). Dies System wurde aber bald gesprengt. Duns Scotus befindet sich bereits auf dem Weg, die Souveränität Gottes als „qualitätslosen und willkürlichen Willen“ zu bezeichnen. Occam erreicht dies Ziel. Dadurch aber wird der Moralismus verstärkt. Denn bei der Unsicherheit, in der der Mensch nun Gottes Willen gegenüber lebt, muß er zumindest „das leisten, was er von sich aus kann“ (143). Der dritte Typ ist der „der Abgleitung“ (146). Er wird dargestellt durch die Mystiker, welche das Hauptgewicht auf das unmittelbare Verhältnis zu Gott legen und damit auf die Liebe. Da aber die *mortificatio* als Weg zu Gott sehr hervortritt, wird bei ihnen die Liebe doch „im Grunde nirgends absolut souverän“ (153). Luther bildet den Höhepunkt. Er steht selbst über Paulus (199). Er hat die Lösung der „dynamischen Synthese“ gebracht: Nicht rationale Abschwächung beider Begriffe und damit ihre Ausgleichung wie bei Thomas, sondern klares Festhalten der ganzen Werte und ihre Verschmelzung und Veredelung, nicht in der Vernunft, sondern nur im Glauben. Huld und Strafe kommen aus der gleichen Quelle: der Liebe (202). Christi Tod hat die Rechtsordnung aufgehoben; von nun an herrscht nur noch die Liebe, da Gottes Gesetz zufriedengestellt ist. Das darf freilich nicht so verstanden werden, als ob nun jeder Kampf aufgehoben sei. Aber dank Christi Sieg ist der Sieg gesichert. — Die protestantische Orthodoxie hat zwar Luthers Sola-fides-Lehre beibehalten, aber sie fiel stark in den Legalismus zurück. Grund dafür war der starke Einfluß der Scholastik, vor allem aber der Biblizismus. Beide Elemente, Sola-fides-Lehre, d. h. Antimoralismus, und Legalismus, suchte die Orthodoxie wie die Scholastik durch Abschleifen rationell auszugleichen. Anders die Aufklärungstheologie, der Idealismus (Schleiermacher) und der Historizismus (A. Ritschl). Hier sprach man vom „sanften Gott“, nicht vom „besänftigten“ der Orthodoxie. Man sah Gott wesentlich als Vater (296 f.). Die Gerechtigkeit Gottes wird nachsichtig. So wird das Gottesbild „humanisiert“. Die Aufklärung kam dazu, als sie mit der Verbalinspiration brach und nach dem Wesentlichen im Evangelium suchte, um es von dem umrahmenden unechten Nebenwerk zu befreien. Sie sah das Wesentliche im Vatergedanken. Schleiermacher und der Idealismus begründeten dann die Vaterliebe Gottes auch systematisch durch das monistische System; die historische Schule, vor allem also A. Ritschl, festigte es historisch, als sie am geschichtlichen Christus die göttliche Liebe nachweisen wollte. Diesen Strömungen steht Kierkegaard als Gegenpol gegenüber: Gottes Macht und Souveränität muß gegenüber diesem humanisierten Gottesbild wieder mehr hervorgehoben werden. Kein Angleichen, sondern paradoxes Gegenüberstellen, und Vereinigung nur im Glaubenserkennen! Der Schluß der Arbeit A.s stellt dann den Einfluß Kierkegaards auf unsere heutigen Strömungen dar. — Für A. selbst liegt die letzte Lösung darin, daß auch in dieser Frage Glaube Glaube bleiben muß: „Es ist notwendig, daß die Motive, von denen hier die Rede ist, wirklich unbestritten Glaubensmotive sind und nicht mit rationalen Weltanschauungsmotiven vermischt werden“ (398). So ist es unmöglich, die Einheit im Gottesbild „zu demonstrieren“ (ebd.); man kann

ihr nur im Glauben Ausdruck zu geben versuchen, wobei freilich der „soveränen Liebe“ der erste Platz einzuräumen ist. — Wie unsere Analyse auf den ersten Blick zeigt, ist A. wesentlich abhängig von allgemeinen Anschauungen, welche in vielen protestantischen Kreisen herrschen und durch Harnack, Söderblom u. a. vertreten werden, wenn er auch in einigen Einzelheiten Stellung gegen Harnack nimmt. Daß aber gerade in diesen Grundlagen der Darstellung Fehlerquellen liegen, ist längst gezeigt. Ich will nur auf wenige Einzelheiten hinweisen, wie die vorgelegte allgemeine Charakteristik der abend- und morgenländischen Theologie. Schon Augustin sollte da vorsichtig machen, da er, wie auch A. zugesteht, beide Ideenkreise verbindet und doch Abendländer ist. Die Geschichte, auch die Dogmengeschichte, ist nicht so einfach, daß sie sich in ein derartiges Schema einspannen läßt. Dafür war z. B. die Verbindung zwischen Okzident und Orient viel zu lebendig. Die Zeit der Scholastik ist offenbar A. am wenigsten bekannt. Sonst hätte er doch auch ein Wort von der *inhabitatio Spiritus Sancti* sagen müssen, wenn er der Scholastik immer wieder vorwirft, sie kenne nur eine mittelbare Verbindung mit Gott durch Kreaturen (127). Eine wesentliche Änderung verlangt auch der immer wiederholte Satz, daß in der „westlichen Tradition“ nicht Gott, sondern nur Christi menschliche Natur uns erlöst habe und so Gott nur der Empfangende sei. Das setzt ein Mißverständnis der kirchlichen Lehre von der hypostatischen Vereinigung voraus. Um das richtige Verhältnis von Liebe und Gerechtigkeit bei Thomas festzustellen, verweise ich den Verfasser auf die *Summa theol.* 1 q. 20 f., wo alles auf Gottes Liebe zurückgeführt wird, die freilich als wahre und echte Liebe auch eine starke und gerechte sein muß. Zu dieser Synthese ist keine „Abschleifung“ erforderlich, sondern nur der von Thomas so oft hervorgehobene Gedanke, daß unsere Begriffe von Gott analog sind, d. h. aller Unvollkommenheit entkleidet werden müssen, bevor man sie auf Gott anwenden kann. Darin liegt natürlich die Erkenntnis, daß das letzte große Geheimnisvolle im Gottesbild, wie es in sich ist, unfaßbar bleibt. Das sagt aber nicht, daß unser Verstand, der doch auch Gottes Gabe ist, ihn nicht einmal in etwa wahr und sicher in Schöpfung und Offenbarung erkennen kann. Leider hat der Verfasser diese feinen Linien der Gedankenarbeit von Jahrhunderten übersehen.

Das Werk, auf dem Aulén wesentlich aufbaut, das (444) Lehrbuch der Dogmengeschichte von Adolf von Harnack, erscheint in fünfter, photomechanisch gedruckter Auflage bei Mohr, Tübingen. Der erste Band ist vor kurzem (1931) herausgekommen: gr. 8<sup>o</sup> (XV u. 826 S.), in Subskription M 36.—; geb. M 42.—. Das ganze Werk wird angezeigt für M 102.—; geb. M 120.— Die Vorzüge dieses Lebenswerkes Harnacks sind bekannt: glänzender Stil, packende Darstellung, große, leider oft allzu große Ideen; im N. T. alles gesehen in Rücksicht auf die Gott-Vater-Idee der Ritschlschen Schule und den Einbau des Hellenismus in das Urchristentum. Die Wissenschaft von heute steht dem Werke ruhiger und kritischer gegenüber als die Vorkriegszeit. Manche der großen Züge hat die Einzel- forschung längst zerstört und in vielen Punkten, wie z. B. in der Frage des Einflusses des Hellenismus, die Stellungnahme der katholischen Forschung schon heute bestätigt. Dazu kommt, daß auch die moderne protestantische Theologie in ihrem Kampf gegen den Historizismus und die Schule Ritschls dem Hauptwerk dieser Schule anders gegenübersteht als früher. Dennoch bleibt der Wert des Werkes für manche Einzelfrage bestehen. Zu begrüßen ist, daß die neue Aus-

gabe im Manuldruck, also unverändert, erscheint; denn eine verbessernde Hand hätte dem Gesamtwerk nur geschadet. Die neue Ausgabe ist erstklassig und stellt, was Papier und Reproduktionskunst angeht, sicher einen Höhepunkt dar.

Auch ein Teil der zweiten großen protestantischen Dogmengeschichte von (445) R. Seeberg ist neu erschienen: *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. 3. Band: Die Dogmengeschichte des Mittelalters. 4., neu durchgearb. Aufl. gr. 8<sup>o</sup> (XVI u. 797 S.) Leipzig 1930, Deichert. *M* 27.—; geb. *M* 30.— Neben Harnack wird dies Werk dauernden Erfolg haben wegen seiner genaueren Einzeldarstellung, die besonders auch für die Scholastik, der dieser Band gewidmet ist, beibehalten und vermehrt worden ist. Die neue Literatur ist sorgfältig verarbeitet. Ich werde in einem der nächsten Hefte dieser Zeitschrift genauer auf die wertvolle Neuausgabe eingehen.

Einen guten Einblick in die Arbeit eines der Führer in der modernen Strömung der Rückkehr zu Luther bietet (446) Paul Althaus, *Theologische Aufsätze*. gr. 8<sup>o</sup> (VIII und 222 S.) Gütersloh 1929, Bertelsmann. *M* 7.—; geb. *M* 8.50. — Das Buch ist ein fast unveränderter Sammelabdruck schon früher getrennt erschienener theologischer Aufsätze des Verfassers. Der erste stellt das „Kreuz Christi“ in nächste Beziehung zur Rechtfertigungslehre. „Zur Lehre der Sünde“ bringt eine Ablehnung der Sündenlehre Schleiermachers und Ritschls, die aus der Geschichte der Sünde ihr Wesen wiedergeben wollten. In der „Theologie des Glaubens“ wird die lutherische Sola-fides-Lehre systematisch behandelt. Es folgt eine Kritik über Barths „Auferstehung der Toten“. Von Luther handelt: „Gehorsam und Freiheit in Luthers Stellung zur Bibel“. Nach einem Exkurs über das Verhältnis von „Mission und Religionsgeschichte“ folgt eine lesenswerte systematische „Christologie des Glaubens“. Hier wird entgegen den Bestrebungen des Psychologismus und Historizismus gesagt, daß schon die Tatsache der Gottheit Christi nur im Glauben erkennbar ist. Im Gegensatz zur Zweinaturenlehre, soweit sie der Versuch ist, das Göttliche und Menschliche in Christus genauer zu bestimmen, wird der Gedanke abgelehnt, daß für uns Menschen eine solche Erkenntnis auch nur im Glauben möglich sei: „Es gibt keine Christologie gleichsam hinter dem Glauben“ (215).

Gegen die moderne Tendenz, Jesus mehr nach seiner Lehre als nach seiner Person zum Gegenstand der christologischen Untersuchungen zu machen (vgl. Bultmann, Brunner u. a.) will (447) Paul Feine in seinem Buche *Jesus*, 8<sup>o</sup> (X u. 300 S.) Gütersloh 1930, Bertelsmann, geb. *M* 12.—, als Neutestamentler zur Persönlichkeit Jesu führen. Er versucht aus den vier Evangelien die Aufgabe zu zeichnen, wie sie Jesus vorschwebte: Er sah sich als Bringer der universalen Heilsbotschaft Gottes. In dieser Aufgabe erschien er sich als wesensgleicher Sohn Gottes, aber auch als niedriger Menschensohn, der durch eigenes Leiden die Menschen zu Gott führen sollte. F. schildert dann die Persönlichkeit Jesu selber: Sein Bewußtsein völliger Abhängigkeit vom Willen des Vaters, sein Beten, seine Affekte und Gemütsbewegungen, seine Stellung zur Natur, zur Umwelt, seine Seelsorgerauffassung. Der ganzen Arbeit geht eine kurze Geschichte der modernen Jesusforschung und ein längerer Beweis der Geschichtlichkeit der vier Evangelien voraus (15—124). Bei der bekannten mehr konservativen Stellung des Verfassers mußte gerade dieser Teil zu einer berechtigten scharfen Auseinandersetzung mit der übertriebenen liberalen Bibelkritik werden. Das Ergebnis dieses ersten literargeschichtlichen Teiles läßt sich zusammenfassen: Ursprünglich ist ein

Urm Markus. Daneben steht eine Redequelle (Urm Matthäus). Letztere hat Lukas zusammen mit dem kanonischen Markus benutzt. Das hat auch, unabhängig von Lukas, der Verfasser unseres Matthäusevangeliums getan. Johannes ist der Verfasser seines Evangeliums. Alle Evangelien haben historischen Wert, wenn auch jeder Evangelist die geschichtlichen Tatsachen im Lichte seines Interessenkreises sieht. Freilich sicher verbürgt ist nur das Wesentliche, nicht jede Einzelheit. Gerade für diesen letzten Punkt zeigt aber der Verf., wie sich heute z. B. auf Grund der genaueren Erforschung der jüdischen Literatur die Verbürgtheit mancher Stellen beweisen läßt, an deren Echtheit man früher aus inneren Kriterien zweifelte. Genannt sei u. a. die Lösung der Nisanschwierigkeit. Ich glaube, daß dieses Ergebnis, schon rein historisch betrachtet, den Verf. auch bei anderen Fragen, wo er schwankt, noch vorsichtiger hätte machen dürfen; so z. B. bei Mt. 2, 9; Mt. 5, 32; Joh. 3, 11 ff. Weshalb soll die Unterredung mit Nikodemus nicht so stattgefunden haben, wie Johannes sie schildert? Nichts spricht dagegen; dafür aber alles, da Johannes, auch nach F., sonst treu berichtet. — Das Lebensbild Jesu ist von F. an manchen Stellen ergreifend geschildert. Und doch spürt der Leser, daß eigentlich das Letzte, das Johannes an Jesus so ergriff, doch nicht recht zum Durchbruch kommt: „gloriam quasi unigeniti a patre“. Das Bild, das F. entwickelt, bleibt schließlich doch zu „natürlich“. Der Mensch Jesus ist trotz alles Betonens der „Gottheit“ zu stark hervorgehoben oder, besser gesagt, die Folgerungen, die sich aus der Gottheit ergeben, werden nicht genug beachtet. So hat z. B. Christus von Anfang an gewiß eine Erkenntnis seiner Aufgabe; aber ganz lernt er sie erst bei der Taufe verstehen. Der letzte Grund scheint mir darin zu liegen, daß Feine nicht zur vollen „dinglichen“ Gottheit Christi vorgedrungen ist. Er spricht zwar von dem „wesensgleichen Sohn“ des Vaters, von seiner Präexistenz. Aber leiden konnte nur der „Mensch“, in dem Gott handelt und wirksam wird, und der so göttliche Würde mit Recht in Anspruch nimmt. Daher lehnt er auch die Zweinaturenlehre ab, die aber doch, auch vom Neuen Testament gesehen, die große Synthese aller Aussagen ist. So kann man es verstehen, wenn Brunner sich gegen solche Lebensbilder wendet, die schließlich nur zum „Menschen“ Jesus führen. Dem Bild F.s fehlt die ganze Durchführung der vollen Gottheit bis ins Letzte hinein und das Schauen aller Vorkommnisse im Lichte dieser Gottheit, wie es die Evangelisten selber getan haben. Soweit das nicht geschieht, hat die systematische Theologie recht, es abzulehnen. Unter dieser Rücksicht ist das Buch F.s recht instruktiv und interessant auch in diesem seinem zweiten Teil, dem Leben Jesu.

Enttäuscht legt man aber das Buch von (448) H. Schlier, Christus und die Kirche im Epheserbrief (Beitr. z. hist. Th. Heft 6), gr. 8<sup>o</sup> (IV u. 78 S.) Tübingen 1930, Mohr, M 6.—, aus der Hand. Sch. sucht die „mythologische“ Sprache, in der im Epheserbrief das Verhältnis Christi und der Kirche dargestellt ist, aus gnostischem Gedankengut zu erklären. Der Verf. des Briefes — er ist nach Sch. „schwerlich“ Paulus (39) — hat zwar seine Ausdrücke und Ideen nicht unmittelbar unseren gnostischen Quellen entnommen; aber er spricht in ihrer Sprache. Daher lautet der Schlußsatz: „In Hinsicht auf die Vorstellungen und die Sprache ist der Epheserbrief also ein Erzeugnis der hellenistisch-orientalischen (syrischen) Umwelt“ (75). Gezeigt wird das an einzelnen Ideen und Ideenkreisen: Im Epheserbrief liegt wie in der Gnosis das Geisterreich in den *επουράνια*. Aber ist das nicht auch die Ansicht vieler jüdischer Kreise, Philos, des Buches Henoch? Auch der Beweis, daß die Mauer- (Eph. 2, 14) oder die Bau-

allegorie (2, 19) gnostischer Herkunft seien, ist zu weit hergeholt. Dafür sind die Bilder zu sehr aus dem täglichen Leben genommen, und die Ideenkreise, in die sie hineingestellt werden, sind in den Evangelien schon völlig vorhanden. Des hl. Paulus Geisteskraft wird ferner sehr gering eingeschätzt, wenn Sch. meint, daß der Verf. des Epheserbriefes die Idee der Kirche als des Leibes Christi aus dem Gnostizismus nehmen mußte. Nachdem einmal im Röm. die Idee, daß der Christ in Christi Leib lebt, vorgelegt ist, dürfte es unverständlich sein, wie Sch. schreiben kann: „Für Paulus wäre es unmöglich zu zeigen, daß Christus das Haupt des *σωμα* wäre“ (41). Es bleibt als Wert der Arbeit nur die Zusammenstellung gewisser späterer Parallelstellen in der gnostischen Literatur der apokryphen Apostelakten, in den Berichten des Irenäus über die Gnosis und den mandäischen Schriften.  
Weisweiler.

449. Heim, K., *Ontologie und Theologie*: ZThK 38 (1930) 325—338; — 450. Bultmann, R., *Die Geschichtlichkeit des Daseins und der Glaube*: ebd. 339—364; — 451. Löwith, K., *Phänomenologische Ontologie und protestantische Theologie*: ebd. 365—399. — Die Auseinandersetzung mit der „Ontologie“ Heideggers führt die protestantische Theologie zu einer Besinnung über das Verhältnis der Theologie zur Philosophie überhaupt. Die Schwierigkeit ist vor allem diese: Wenn die Theologie von einer philosophischen Analyse der Grundtendenzen des Menschen ausgeht und so etwa eine Wesensbeziehung zu Gott findet, ist es dann nicht eine bloße „Mythologisierung“, wenn der so durch rein menschliches Forschen entdeckten Seinsmöglichkeit nachher vom Theologen die Weihe einer göttlichen Offenbarung gegeben wird? Heim sucht die Schwierigkeit dadurch zu lösen, daß er die „Ontologie“ nur den notwendigen Unterbau für die christliche Theologie liefern läßt. Er geht von dem „Mitsein“ aus, das Heidegger neben dem „In-der-Welt-Sein“ und dem „Sein zum Tode“ als dritte wesentliche Beziehung des menschlichen „Daseins“ hinstellt. Dieses Mitsein habe Heidegger nicht vollständig analysiert, da er bei der Beziehung des Menschen zu seinesgleichen stehen bleibe. Eine tiefere Analyse zeige, daß der Mensch nach einem Du suche, an dem er allein Ich werden kann, und bald merke, daß der andere, bei dem er Halt sucht, selbst keinen ewigen Halt hat. Wenn also die Ich-Du-Beziehung Sinn haben soll, wird ein letztes Du vorausgesetzt, eben der persönliche Gott. Das ontologische Verständnis dieser Ich-Du-Beziehung ist Voraussetzung für die Theologie. — Im Gegensatz zu Heim scheint Bultmann Heideggers Analyse des natürlichen Daseins für vollständig zu halten. Trotzdem ist ihm diese philosophische Arbeit für die Theologie von größter Bedeutung. Denn 1. zeige sie die Möglichkeit einer „Offenbarung“, einer „Verkündigung“ überhaupt (über B.s Offenbarungsbegriff vgl. Schol 4 [1929] 609), 2. könne die Theologie nur auf Grund der natürlichen Daseinsstrukturen die christlichen Gedanken begrifflich klären. Die Tatsächlichkeit der Offenbarung freilich kennt nur der Glaube. Dem gläubigen Dasein erscheint die durch ontologische Analyse entdeckte Freiheit als Unfreiheit, die „Entschlossenheit“ des natürlichen Menschen als Entschlossenheit der Verzweiflung, seine „Geschichtlichkeit“ als unecht: denn das vorgläubige Dasein steht im Haß (hier scheint sich die lutherische Auffassung der Erbsünde auszuwirken). Trotzdem soll zwischen Theologie und Philosophie kein Widerspruch bestehen. — Löwith dagegen nimmt einen solchen Widerspruch an. Heideggers Ontologie sei nicht voraussetzungslos, ein bestimmtes Existenzideal leite vielmehr von vornherein auch sein „schlichtes“ Vernehmen, das Ideal der absoluten Selbständig-

keit des Daseins, wie es sich schon im ersten Ansatz in der Kennzeichnung des Daseins als eines „je eigenen“ zeige. Die Theologie beruhe aber auf anderen Voraussetzungen, könne also die philosophischen Begriffe nicht übernehmen. Vorurteilslosigkeit sei auch der Philosophie nur in dem Sinn möglich, daß sie sich der eigenen Vorurteile bewußt sei. In diesem Sinn soll ein friedliches Nebeneinanderleben protestantischer Theologie selbst mit der ungläubigsten Philosophie — etwa der Feuerbachs — möglich sein. Das erinnert freilich stark an die skeptische Theorie der doppelten Wahrheit. de Vries.

452. Scholz, H., Wie ist eine evangelische Theologie als Wissenschaft möglich? Zwischen den Zeiten 9 (1931) 8—53. — Anschließend an die Frage Kants „Wie ist Metaphysik möglich?“ sucht Verf. bei Behandlung seines Themas „gründlicher“ zu sein, „als Kant es gewesen ist und für sein Zeitalter zu sein brauchte“. Die Frage wird dahin präzisiert, ob es „eine“ (nicht „die“) Wissenschaft der protestantischen Theologie (Dogmatik) gibt. Zugrunde gelegt wird weder die Aristotelische noch irgendeine andere Definition der Wissenschaft. Es werden zunächst „Mindestforderungen“ und dann „Höchstforderungen“, die an eine „Wissenschaft“ zu stellen sind, aufgeführt. Auf die Frage: Wie werden wir uns entscheiden? heißt die Antwort: „Wir werden uns überhaupt nicht entscheiden“, weil wir es (noch) nicht können. Zum Schluß heißt es: „Es ist richtig, daß mein Wissenschaftsbegriff ... der katholischen Theologie in einem gewissen Sinne ... viel bessere Aussichten als der evangelischen eröffnet.“ Kösters.

453. Barth, K., Die Not der evangelischen Kirche: Zwischen den Zeiten 9 (1931) 90—122. — B. handelt zunächst von der „wesentlichen Not“ der Kirche, die eine „Kirche unter dem Kreuz ist“, um dann die Not „der heutigen Existenz der evangelischen Kirche“ offenzulegen. „Es handelt sich auf der einen Seite um die Flucht vor der Sichtbarkeit der Kirche“, womit man „zum Wesen der evangelischen Kirche, zu ihr selbst faktisch Nein sagt“. Andererseits handelt es sich „um die Flucht in die Sichtbarkeit — nicht etwa der Kirche, gerade nicht der Kirche!, sondern ganz allgemein in die Sichtbarkeit“ (der Welt): kritiklose Stich- und Schlagwörter, charakterlose Theologie, Selbsttäuschung über den Besitz des Evangeliums, Vermengung mit Volkstum und Politik. Im Nachwort wendet sich B. gegen Ö. Dibelius und die heute noch ungebrochene Herrschaft seines Geistes und seiner Art in der Kirche. Ks.

454. Heiler, Fr., Die evangelisch-katholische Bewegung im deutschen Protestantismus. Rückblick und Ausblick: ChrWelt 45 (1931) 591—605. — H. berichtet über die Ausgangspunkte, vor allem die beiden zum Lutherjubiläum erschienenen Schriften von H. Hansen und A. Löwentraut, die „auf den ersten Blick vielen als ein Attentat auf den deutschen Protestantismus erscheinen mußten“; sodann über die am 9. Oktober in Berlin gegründete „Hochkirchliche Vereinigung“, den aus ihr hervorgegangenen „Hochkirchlich-ökumenischen Bund“ mit seiner Zeitschrift „Una sancta“ und die „Evangelisch-katholische Eucharistische Gemeinschaft“ mit ihrem liturgischen Gottesdienst, den Exerzitien und dem „sakramentalen Leben“, das sie in der „Bruderschaft“ in „Anknüpfung der apostolischen Succession“ führen wolle. Zum Schluß verteidigt H. „das evangelische Recht der evangelisch-katholischen Bewegung“. Ks.

455. Thurneysen, E., Christus und seine Zukunft. Ein Beitrag zur Eschatologie: Zwischen den Zeiten 9 (1931) 187—211. — „Seine“ Zukunft bezeichnet etwas ganz anderes als wir sonst unter Zukunft verstehen: sie liegt „aller jemals denkbaren und möglichen Gegenwart

gegenüber“. Durch den Namen Jesu nehmen wir „dieses Unmögliche, dieses über alles Menschendenken Hinausgreifende als wirklich, als real an“. Diese Zukunft hat Jesus uns gebracht. „Anders als eschatologisch kann gar nicht von Jesus gesprochen werden.“ Das zeigen seine Wunder, sein Kreuz und „das Rätselwort Auferstehung“. Den „Inhalt dieser Zukunft bezeichnen wir mit dem Worte Hoffnung“, welche ist „die auf uns zukommende Sache Gottes“. „Das Reich Gottes ist nahe herbeigekommen“: es kommt ein Ende mit Schuld und Gericht, mit Erlösung und ewigem Leben.

Ks.

456. Bonhoeffer, D., *Sanctorum communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche* (Neue Studien zur Gesch. der Theol. u. der Kirche. Hrsg. v. R. Seeberg. 26. Stück). gr. 8<sup>o</sup> (VIII und 180 S.) Berlin u. Frankfurt/Oder 1930, Trowitsch & Sohn. M 18.— Verf. will das Wesen der Kirche erforschen: „Es erfand sich also darum, die in der Offenbarung in Christus gegebene Wirklichkeit einer Kirche Christi sozialphilosophisch und soziologisch strukturell zu verstehen“ (4). Er kommt zu dem Ergebnis: „Kirche ist Gemeinschaftsgestalt sui generis, Geistgemeinschaft, Liebesgemeinschaft. In ihr sind die soziologischen Grundtypen Gesellschaft, Gemeinschaft und Herrschaftsverband zusammengezogen und überwunden. Der objektive Geist der Gemeinschaft in allen seinen Wirkungen muß als darstellend wie als zwecksetzend aufgefaßt werden. Die Beziehung der Personen untereinander ist geistgemeinschaftlich, nicht gesellschaftlich. Gesellschaftlich ist nur die objektive Konstituiertheit der Kirche durch einen letzten Zweck“ (167). Nein, gesellschaftlich ist an der von Christus gewollten Kirche sicher auch die von ihm gewollte, an seiner Statt leitende und lehrende Autorität (Mt 16, 18; 18, 18; Jo 21, 16 f., Act 20, 21). — Auch mit einigen philosophischen und theologischen Einzelheiten können wir uns nicht einverstanden erklären, z. B. mit dem Personbegriff: „Nur am Du entsteht Person“ (18). Adam war Person, ehe er zu Eva Du sagen konnte. Merkwürdig redet der Verf. vom Verhältnis Christi zur Kirche: „Jesus Christus ist ebensowenig wesentlich Stifter der christlichen Religionsgemeinschaft gewesen, wie er Religionsstifter gewesen ist. Für beides kommt der Ruhm der Urgemeinde, d. h. den Aposteln zu“ (82). Wie paßt dazu Mt 16, 18? „An der ‚reinen Lehre‘ scheitert die katholische Kirche... ‚Reine Lehre‘ ist nicht Bedingung für das Vorhandensein der Gemeinde der Heiligen“ (169). Aber es ist Bedingung für das Vorhandensein der wahren Kirche Christi. Wie könnte Christus sonst unter Strafe der Verdammnis Glauben an die von den Aposteln und ihren Nachfolgern gepredigte Lehre verlangen, Glauben an eine nicht reine Lehre? Vgl. Mc 16, 15 f. Der Verf. scheint neben seinen spekulativen Bestrebungen auch praktische Anliegen zu haben, z. B. Förderung des Kirchenbesuchs und der Privatbeichte: „Es wäre hinzuzufügen, daß es m. E. zur Zeit die größte Aufgabe ist, die Privatbeichte wieder zu einer lebendigen Quelle der Kraft für die Gemeinde zu machen“ (152 A. 1).

Deneffe.

457. Weber, H. E., „Eschatologie“ und „Mystik“ im Neuen Testament. Ein Versuch zum Verständnis des Glaubens (Beitr. z. Förd. christl. Theol., 2. Reihe. Sammlung wissenschaftl. Monographien. 20. Band). gr. 8<sup>o</sup> (X u. 236 S.) Gütersloh 1930, Bertelsmann. Geb. M 11.— Bewundernswert ist die Vertrautheit des Verf. mit dem Neuen Testament und mit der protestantischen Literatur. Auch das katholische Schrifttum wird an einzelnen Stellen herangezogen. Was der Verf. eigentlich sagen will, ist nicht leicht zu sehen. In welcher Richtung das im Haupttitel des Buches angedeutete Problem liegt, könnte man

vielleicht so ausdrücken: Wie kann es zusammen bestehen, daß die ersten Christen einerseits mit Christus vereint sind, in Christo sind („Mystik“), andererseits erst die Vereinigung mit Christus erwarten („Eschatologie“)? Und eine einfache Antwort ist: Weil sie und wir auch hier noch im Glauben, nicht im Schauen wandeln und eine zukünftige Stätte suchen. Man vgl. etwa S. 217 f. Wie der Glaubende das Wort Gottes hört und als Gottes Wort erkennt, hat der Verf. nicht deutlich gemacht: „Jetzt begegnet Gott dem Menschen in dem Wort, das Glauben heischt“ (224). „Als evangelische Christen halten wir uns an das Wort, an den Ruf Gottes in Christo“ (235). Woher weiß der Glaubende, daß da Gott spricht? D.

## 5. Dogmatik und Dogmengeschichte.

458. Diekamp, F., Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des hl. Thomas. II. Bd. 6., verm. u. verb. Aufl. gr. 8<sup>o</sup> (X u. 585 S.) Münster 1930, Aschendorff. M 13.70; geb. M 15.70. — Band I dieses vorzüglichen Lehrbuches wurde Schol 5 (1930) 308 angezeigt. Hier liegt die 6. Auflage des II. Bandes mit der Lehre von der Schöpfung, der Erlösung und der Gnade vor. D.s katholische Dogmatik ist klar, gediegen, reich an Inhalt und Literaturangaben, die bis in die letzte Zeit nachgetragen sind, treu dem hl. Thomas folgend. Ergänzungen finden sich beispielsweise in der Abhandlung über den Urzustand des Menschen, über das Königtum Christi, über die Himmelfahrt und die Mittlerschaft Marias. Der Satz: „Die Menschwerdung erfüllt vielmehr ein natürliches Streben der menschlichen Natur in der aller-vollkommensten Weise“ (180 d) müßte meiner Meinung nach etwas anders formuliert werden; es sieht so aus, als werde ein Naturstreben der menschlichen Natur nach der hypostatischen Vereinigung angenommen. J. Stufler wehrt sich in ZKathTh 55 (1931) 298 ff. gegen die ihm von D. (33 f.) zugeschriebene Thomasauslegung in Sachen der Mitwirkung Gottes bei den Handlungen der Geschöpfe. D. wird wohl selbst eine Antwort geben. Wenn Stufler erklärt, Thomas lehre, daß Gott „als erste und Hauptursache allen Wirkungen das *esse absolute* gibt“ (ZKathTh [1931] 298), was fehlt dann noch am *concurso simultaneus et immediatus*? Auch die *taleitas* ist eine *entitas*, und als solche wird sie von Gott hervorgebracht. Wie kann dann Stufler zugleich sagen, die Lehre vom *concurso simultaneus* sei dem hl. Thomas fremd (De Deo operante 414)? Er scheint *concurso* in einem besonderen Sinn zu nehmen, etwa als nebengeordnete Ursache. Einen solchen *concurso* wird Thomas allerdings nicht lehren. Deneffe.

459. Penido, T.-L., La valeur de la théorie „psychologique“ de la Trinité: EphThLov 8 (1931) 5—16. — Der Vergleich der innergöttlichen Hervorgänge mit dem Hervorgehen des geistigen Wortes aus dem menschlichen Verstand und des Liebesaktes aus dem menschlichen Willen ist nicht nur ein schönes Bild, sondern wahrscheinlich und vielleicht sicher eine wahre Analogie, eine *analogia proportionis propriae*. Allerdings, nachdem es theologisch sicher ist, daß der ewige Sohn aus dem Verstand des Vaters und der Heilige Geist aus dem Willen des Vaters und des Sohnes hervorgeht, ist die Analogie mit den Vorgängen im Menschengest gegeben. D.

460. Nisters, B., Die Christologie des hl. Fulgentius von Ruspe. [Münsterische Beitr. z. Theol., Heft 16.] gr. 8<sup>o</sup> (116 S.) Münster 1930, Aschendorff. M 5.80. — Nach einer längeren Einleitung mit biographischen und bibliographischen Angaben über den

hl. Fulgentius stellt die fleißige Arbeit in guter systematischer Anordnung, unter ständigem Hinweis auf die Schriften und unter Heranziehung dogmengeschichtlicher Literatur die Lehre des Heiligen über Christus dar: die Gottheit Christi und seine göttlichen Eigenschaften, die besonders gegen die Arianer verteidigt werden, die wahre Menschheit und die hypostatische Vereinigung samt den sich daraus ergebenden Folgerungen. Auch eine Entwicklung in der Lehre des Heiligen wird aufgezeigt, die namentlich durch seine Auseinandersetzung mit den sogenannten skythischen Mönchen veranlaßt war. Mit Recht lobt der Verf. den hl. Fulgentius wegen der Klarheit und Sicherheit seines Urteils (81). Fulgentius war ein treuer Hüter des überkommenen Glaubensgutes, nicht so sehr ein spekulativer Verarbeiter desselben (107). Daß Fulgentius das Wort Perichorese in bezug auf die Heiligste Dreifaltigkeit nicht gekannt hat (44), kann kühn behauptet werden; vgl. ZKathTh 47 (1923) 506 und Schol 3 (1928) 605. D.

461. Bittremieux, J., De principio supremo Mariologiae: EphThLov 8 (1931) 249—251. — B. bespricht in einer kurzen Notiz eine kleine Schrift von J. Bover: Síntesis orgánica de la Mariología en función de la asociación de María a la obra redentora de Jesucristo (Madrid 1929), worin dieser als oberstes Prinzip der wissenschaftlichen Mariologie die göttliche Mutterschaft bezeichnet, und zwar im vollen geschichtlichen Sinne genommen, insofern sie auch die aktive Teilnahme Mariä am Erlösungswerk einschließt. Bittre meint, es sei besser, ein doppeltes Prinzip aufzustellen, nämlich 1. Maria ist Mutter Gottes, 2. Maria ist Genossin Christi beim Erlösungswerk. Er findet eine Analogie im theologischen Traktat über Christus, wo die Theologen auch zwei Grundwahrheiten aufstellen: 1. Christus ist Gott, 2. Christus ist Erlöser (Christologia, Soteriologia). Die Analogie träte noch mehr hervor, wenn die Mariologie in die zwei Hauptteile zerlegt würde: 1. Maria in ihrer Verbindung mit der Person Christi, 2. Maria in Verbindung mit dem Werke Christi.

462. Gickler, Dominikus M., O. P., Ist Maria nach der Lehre des hl. Thomas physische oder moralische Gnadenvermittlerin? ThQschr 111 (1930) 234—252. — Gegen andere Theologen ist der Verf. der Meinung, „daß ausschließlich nur eine moralische Gnadenvermittlung Mariens besteht“ (236). Dieser Meinung stimmen wir gern zu. Er glaubt dieselbe auch aus den Grundsätzen und Lehren des hl. Thomas begründen zu können, und zwar in einer Weise, die zugleich „auch vielleicht am ehesten einen Einblick in die Lehre von der Gnadenvermittlung Marias überhaupt gewährt“ (236). Maria hat durch moralisches Tun die Menschwerdung des Gottessohnes und ihre eigene Mutterwürde *de congruo* verdient. Sie gab ihre Willenszustimmung zur Botschaft des Engels. Physisch wirkte sie als Mutter mit zum Eintritt Jesu in die Welt. Moralisch wieder vereinigte sie sich mit dem Opferwillen Christi, moralisch verdiente sie *de congruo* alle Gnaden unter und mit Christus. Nur moralisch ist auch ihre Tätigkeit bei der Aussendung aller Gnaden: „Daß Maria jedoch nur moralisch alle Gnaden vermittelt, ist eine Konsequenz ihres Verhältnisses zum Erlösungsoffer“ (250). Bezüglich der Sakramente glaubt G., daß Thomas eine physische Ursächlichkeit ihrer Gnadenbewirkung annehme (249). Ich weiß nicht, warum er Hugon zu denen zählt, die nur eine moralische Gnadenvermittlung Marias lehren (236). In seinem Buch „La causalité instrumentale en Théologie“ (1907) S. 194—205 verteidigt Hugon als wahrscheinlich die Lehre von der physischen Mitwirkung Marias bei der Gnadenverleihung. D.

463. Clément, P., C. SS. R., St. Alphonse de Liguori: Son apologie pour la Médiatrice de toutes les grâces (1750): EphThLov 8 (1931) 47—66. — C. stellt die Verdienste des hl. Alfons um die Lehre von der allgemeinen Gnadenvermittlung Marias ins rechte Licht und verteidigt dessen Lehre gegen A. Fischer und besonders gegen die Angriffe Udes in dem Buch: Ist Maria die Mittlerin aller Gnaden? (Vgl. Schol 4 [1929] 302.) Beachtenswert ist der Hinweis auf das Werk von Ben. Piazza S. J., Christianorum in Sanctos, Sanctorumque Regnam, eorumque festa, imagines, reliquias propensa devotio etc. (Panormi 1751). D.

464. S a j d a k, I., Ioannis Kyriotis Geometrae Hymni in SS. Deiparam. Recensuit prolegomenis instruxit (Analecta Byzantina edita cura Soc. Litt. Posnaniensis. Fasc. I.). gr. 8<sup>o</sup> (96 S.) Posnaniae 1931, Sumptibus Societatis Litterarum Posnaniensis (Sekretariat: Poznań, Polen, via Mielżyński 26/27). Schw. Fr 6.— Die Posensche Literarische Gesellschaft beginnt die Herausgabe von Analecta Byzantina, in denen Werke der byzantinischen Zeit, die sich mit den griechischen Kirchenvätern des 4. Jahrhunderts, besonders mit Gregor von Nazianz, befassen, veröffentlicht werden sollen. Der Beziehung zu Gregor von Nazianz verdankt auch dieses erste Heft sein Entstehen. Als der Herausgeber einige Hss von Scholien zu Gregor von Nazianz durchforschte, stieß er auf bisher unveröffentlichte Scholien des Ioannes Kyriotis Geometra (10. Jahrhundert). Das führte ihn weiter auf die übrigen Werke dieses Schriftstellers. Hier haben wir nun als Frucht emsiger Forscher- und Editionsarbeit die erste kritische Ausgabe der prachtvollen fünf marianischen Hymnen des Ioannes Geometra. Der Text berücksichtigt 11 Hss und den ersten Druck, der 1591 zugleich mit einer metrischen lateinischen Übersetzung in Paris erschien (MG 106, 855—868). Die vier ersten Hymnen bestehen zusammen aus 152 Distichen, deren jedes mit dem Worte *Χαῖρος* beginnt. Der Gedanke der Mittlerschaft ist schön ausgedrückt in dem Pentameter (1, 16): *Ἡ θεὸν ἀνθρώποις, ἐς θεὸν ἀνδρας ἄγεις*. — In sieben weiteren Heften sollen die übrigen Werke des Ioannes kritisch herausgegeben werden. Daß die lateinische Übersetzung der Hymnen beigegeben wurde, ist sehr dankenswert und bei solchen Ausgaben griechischer Texte durchaus angebracht. Erwünscht wäre es, daß der lateinische Text, statt am Schluß des Buches, gleich neben oder unter dem griechischen Text stände, wie es bei Migne üblich ist. D.

465. Fernández, A., O. P., *Justitia originalis et gratia sanctificans*, juxta D. Thomam et Cajetanum: DivThom(Pi) 34 (1931) 129—146 241—260. — Zunächst wird eingehend gegen J. Bittremieux (vgl. Schol 4 [1929] 297 f.; 5 [1930] 309 f.) nachgewiesen: Nach Cajetans Thomaserklärung ist die heiligmachende Gnade ein innerer, und zwar der formelle Wesensbestandteil der ursprünglichen Gerechtigkeit, so daß beide sich zwar *realiter*, aber nur *inadaequata* unterscheiden. Dies sei stets die allgemeine thomistische Lehre gewesen, zu deren Vertretern außer Cajetan und dem Ferrariensis (gegen A. Michel) insbesondere auch Bañez (gegen M.-H. Laurent) gehört. Abgewichen seien davon nach der einen Seite hin D. Soto, B. Medina und Billuart, die das Wesen der Ungerechtigkeit in der heiligmachenden Gnade allein erblicken, nach der anderen Seite hin J. B. Kors, R. Martin und Bittremieux, die aus dem Wesensbegriff der Ungerechtigkeit die heiligmachende Gnade ganz ausscheiden. Lange.

466. De Bruyne, D., *Un écrit antipélagien*: RevBénéd 43 (1931) 142—144. — De Br. ediert hier einen kleinen Traktat gegen Pelagius aus Cod. Par. Nat. 13344 (9. Jahrh., aus Corbie) fol. 61—63. Es ist

eine Sammlung von Schrifttexten mit kurzem, begleitendem Kommentar, durchaus abhängig von Augustin, wohl dem 5. Jahrhundert angehörend. L.

467. S. Agostino. Pubblicazione commemorativa del XV centenario della sua morte: RivFilNeo-scol Supplemento speciale al Vol. 23, Gennaio 1931. gr. 8° (510 S.) Milano, Soc. editr. „Vita e Pensiero“, L 50.— Aus dieser würdigen Augustinus-Festgabe seien hier einige Beiträge theologischen Inhalts herausgehoben. Pelluzza, Fr., La causalità della grazia efficace nel pensiero di S. Agostino (167—181): Ob die wirksame Gnade äußerlich oder innerlich wirksam ist, ob ihre Unfehlbarkeit sich auf Gottes Weisheit oder seine Allmacht gründet, das hat Augustin nicht direkt untersucht. Hat er vielleicht mehr indirekt eine Antwort gegeben? Es finden sich bei ihm nebeneinander Ausdrucksweisen, die der einen wie der anderen Auffassung günstig sind. Nie macht er eine Andeutung, daß man zwischen der untrüglichen Weisheit und der unbesiegligen Macht Gottes wählen müsse, um die Unfehlbarkeit seines Gnadenwirkens zu erklären. *De praed. Sanct.* c. 9 n. 18 möchte man annehmen, Augustin habe hier die zwei Meinungen über das göttliche Vorauswissen: vor oder nach den Dekreten des göttlichen Willens, vor Augen gehabt und sich für die letztere entschieden; aber eine genauere Erwägung des Zusammenhanges zeigt, daß das nicht der Fall ist. — Oddone, A., La dottrina di S. Agostino sulla menzogna e la controversia con S. Girolamo (264—285), berichtet u. a. auch über den Verlauf des Streites mit Hieronymus, und zwar unter der besonderen Rücksicht des zarten Eifers Augustins, als Schützer und Anwalt der Wahrheit aufzutreten. — Olgiati, Fr., L'antiagostinismo di Giansenio (286—304), kommt bezüglich der Gnadenlehre Augustins zu dem gleichen Ergebnis wie Portalé, aber auf anderem Wege. Er prüft den Geist, der Augustin und Jansenius beseelt, und da tritt scharf der Gegensatz hervor: Bei Augustin Aktivismus, gerade auch in der *caritas*-Lehre — bei Jansenius Passivität: der Mensch erfährt bloß passiv die *delectatio* der siegreichen Gnade. L.

468. Žigon, F., Marín-Sola O. P. de motione divina: EphThLov 8 (1931) 17—46 225—237. — Zu den bedeutsamen Abhandlungen, die der inzwischen leider längst von seinem Lehrstuhl in Freiburg (Schweiz) entfernte spanische Dominikaner Marín-Sola in der *CiencTom* 1925 und 1926 veröffentlicht hatte, habe ich bereits Schol 1 (1926) 533—565 eingehend Stellung genommen. Die vorliegende scharfsinnige Studie des Görzer Professors Ž. wird dazu beitragen, daß die Geistesarbeit des gelehrten Dominikaners nicht unverdienter Vergessenheit anheimfalle. In wesentlicher Übereinstimmung mit ihm zeigt Ž. zunächst, daß die Zulassung der Sünde durch Gott völlig unerklärbar wird, wenn man zu allen menschlichen Handlungen eine unfehlbare, innerlich wirksame göttliche Vorausbewegung annimmt, sodann im Gegensatz zu Marín-Sola, daß eine Lösung dieser Frage ohne Annahme der *scientia media* (die von Marín-Sola wie so vielen anderen mißverstanden wird) ganz unmöglich ist. Sehr gut werden die Widersprüche bei Gonet und Billuart aufgedeckt. Die treffliche Arbeit bietet dem Verf. zugleich Gelegenheit, sich mit seinen Kritikern und Gegnern Petrone, Usenicnik und Mazzone auseinanderzusetzen. L.

469. Weijenberg, Joh., M. S. F., Die Verdienstlichkeit der menschlichen Handlung nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin. gr. 8° (XIV u. 212 S.) Freiburg i. Br. 1931, Herder. M 6.— Wissenschaftlich steht die Arbeit, die die übernatürliche Verdienstlichkeit der menschlichen

Handlung an sich untersuchen will, nicht eben hoch. Als Einleitung und Grundlegung werden manche Fragen ausführlich behandelt, die man hier schwerlich erwartet. Das eigentliche Thema wird nur unvollständig und oberflächlich erledigt. Neue Ergebnisse bietet das Buch nicht. Auch gereichen ihm die zahlreichen Sprachfehler des vermutlich holländischen Verfassers nicht zur Zierde. Genauerer in ThRev. L.

470. Lottin, O., Les classifications des dons du S.-Esprit au XII<sup>e</sup> et au XIII<sup>e</sup> siècle: RevAscMyst 11 (1930) 269—285. — Hugo von St. Viktor, De quinque Septenis, stellt eine völlige Parallele auf zwischen den sieben Hauptsünden, Vaterunser-Bitten, Gaben des Heiligen Geistes, Tugenden der Bergpredigt und Seligkeiten. Später werden die Gaben außerdem in Beziehung gesetzt zu den drei göttlichen und vier Kardinaltugenden sowie zu den Früchten des Heiligen Geistes. L. zeigt im einzelnen, wie die Theologen von Hugo bis Thomas die Dona klassifizieren nach den Hauptsünden, den Folgen der Sünde, den Bedürfnissen des beschaulichen und tätigen Lebens, dem Gegenstand der einzelnen Dona, den Gesinnungen des leidenden Heilandes, den Tugenden (hier sind besonders Philipp der Kanzler und Thomas bemerkenswert). Als einzige Grundlage aus der Tradition treten zwei Texte der Glossa ordinaria auf; im übrigen versuchten sich die Theologen in geistreichen Konstruktionen, an die unsere heutige Theologie natürlich nicht gebunden ist. Meist lassen sie auch mehrere verschiedene Klassifikationen zu, wie Bonaventura, der im Sentenzenkommentar deren acht bringt, von denen ihm vier zulässig erscheinen, aber vielleicht keine ganz befriedigend, während er im Breviloquium sogar sieben Klassifikationen auf einmal verteidigt. L.

471. Lavaud, Fr. B., Les Dons du Saint-Esprit d'après Albert le Grand: RevThom 36 (1931) 386—407. — Unter häufiger Heranziehung der Lehre des hl. Thomas und Bonaventura wird Alberts allgemeine Theorie der Dona nach seinem Sentenzenkommentar dargestellt, insbesondere: Unterschied von Gaben und Tugenden; die Vervollkommnung der Seele durch die Gaben; deren Vorzüglichkeit im Vergleich mit den Tugenden; ihre Siebenzahl und einige andere Fragen. L.

472. Paris, Ger. M., O. P., Ad mentem S. Thomae Aquinatis dissertatio de donis Spiritus Sancti in genere. gr. 8<sup>o</sup> (XII u. 114 S.) Taurini 1930, Marietti. L 6.— Der erste Teil bringt Quellen (Schrift und Tradition) nebst einer Erklärung der betreffenden Artikel der Summa theol.; gegen de Guibert wird verfochten, daß Thomas im Sentenzenkommentar die gleiche Lehre vortrage (28). Der zweite Teil stellt Thesen über die Gaben auf. Ihre Existenz und Siebenzahl könne ohne Verwegenheit nicht geleugnet werden. Moralisch gewiß sei ihre Verschiedenheit von den Tugenden, ihre Heilsnotwendigkeit und ihre Fortdauer im anderen Leben (40). Die Lehre des Scotus und seiner Schule wird als Liberalismus, Minimismus, Libertismus bezeichnet (51 57). Die meisten neueren Arbeiten über die Dona (etwa Raymond, Siemer, Joret, Mitterer, Bonnefoy, Lottin) sind dem Verf. offenbar unbekannt. Eine Förderung ernster, wissenschaftlicher Theologie stellt sein Werk nicht dar. L.

473. Saint-Martin, Fr., A. A., La Pensée de Saint-Augustin sur la Prédestination gratuite et infaillible des élus à la gloire d'après ses derniers écrits (426/7—30). gr. 8<sup>o</sup> (166 S.) Paris 1930, Maison de la Bonne Presse. Fr 10.— Diese Doktorarbeit eines Augustiner-Assumptionisten dürfte die Erkenntnis der Lehre des hl. Augustinus

wohl kaum fördern. Aus dem Streben nach völliger Objektivität und um nur aus der Quelle zu trinken (11), hat sich der Verf. um fast alle Vorarbeiten auf diesem Gebiet nicht gekümmert! Unter den S. 10—12 aufgeführten Dispositionen, mit denen der Forscher sich an das Studium dieses augustinischen Lehrstückes begeben müsse, vermißt man: methodische Schulung und genaue Arbeitsweise — und leider vermißt man sie nicht nur an dieser Stelle der Arbeit. Einige Beispiele: Dafür daß die Prädestinationslehre Augustins von der Kirche selbst verbürgt werde, sind S. 3 bloß solche Texte des Arausicanum und des Papstes Hormisdas angeführt, die überhaupt nicht von dieser Lehre handeln. Ebenso wenig beruft sich Aug. in der Prädestinationslehre auf Cyprian (5). Wie er in seinen Frühwerken gedacht habe, sollen die *Confessiones* lehren (7 f.), obwohl diese doch bekanntlich nach der entscheidenden Wendung geschrieben wurden. Vitalis wird zum Bischof von Karthago gemacht (18). Aus geschichtlicher Unkenntnis wird den Massilienses öfter schweres Unrecht zugefügt (21 24); Julian von Aelclanum wird sogar zu „leur coryphée plus ou moins attitré“ (94). — Die gelegentlichen Ausfälle gegen den Molinismus beweisen, daß Verf. seine Kenntnis dieses Systems aus sehr trüben Rinnsalen bezogen hat (warum denn nicht auch hier „préférer la source aux ruisseaux“?). Zu S. 111: Das soll *concursum simultaneum* sein? — Nach molinistischer Lehre sollen die in einer bestimmten Ordnung bedingt vorausgesehenen Verdienste für Gott der Grund sein, diese Ordnung auszuwählen: „Dieu devait donc à sa sagesse et à la liberté humaine de le choisir“ (135 Anm. 231). Molina und alle Molinisten sagen ausdrücklich das Gegenteil; z. B. Conc. q. 23 a. 4 u. 5 disp. 3 Ad secundam partem (Paris 1876 S. 560): „Quod Deus elegerit eum rerum ordinem... non fuit ex nobis aut pro meritorum et cooperationis nostrae qualitate, sed ex sola misericordia Dei.“ — S. 58 ff.: Daraus, daß bei Aug. nicht die Gnade der Terminus der Prädestination sei, wird ohne weiteres gefolgert: Also die Glorie. Die dritte Möglichkeit, auf die jedenfalls die angeführten Texte am ehesten hinweisen und die bei den Scholastikern und Exegeten des 13. Jahrhunderts ziemlich ausschließlich erörtert, also wohl auch aus Augustin herausgelesen wurde (vgl. J. Santeler in ZKathTh 52 [1928] 1—39 183—201): die Vorausbestimmung zu Gnade und Glorie zusammen, wird ganz außer acht gelassen. Das ist ein schwerer methodischer und logischer Fehler, der sich auf die ganze Arbeit auswirkt. Irreführend ist auch die Untersuchung S. 99—113, wo Augustins wirksame Gnade der bañezianischen *praedeterminatio physica* gleichgesetzt wird. Es wird so gut wie übergangen, daß nach Augustin die Gnade Liebe zum Guten, Lust am Guten einflößt und dadurch unfehlbar wirkt. — Zu S. 117 ff.: Die eine Art der Gnadenhilfe *auxilium sine quo* (statt: *sine quo non*) zu nennen, ist ebenso ungebräuchlich wie ungeeignet. Unbefriedigend lassen auch im Schlußkapitel die Ausführungen zu Augustins Exegese von 1 Tim. 2, 4 (145 ff.) und zu seinem Brief 102 (155 f.).

L.

474. Garrigou-Lagrange, R., La Volonté Salvifique et la Prédestination selon le Bienheureux Albert le Grand: RevThom 36 (1931) 371—385. — Albert läßt sich in diesen Fragen von Augustin wie von Damascenus inspirieren; insbesondere verteidigt er mit Augustin die göttliche *praedilectio* und die von der Voraussicht der Verdienste unabhängige Vorausbestimmung (es wird nicht gesagt, wozu, ob zur Seligkeit allein, wie Verf. wahrscheinlich versteht, oder zu Gnade und Seligkeit zusammen, wie es die Autoren des 13. Jahrh.

durchgängig verstanden; vgl. Santeler a. a. O. [oben Nr. 473]). Im einzelnen wird die Lehre Alberts im Sentenzenkommentar und in der theol. Summe untersucht. Thomas sei ein großer Fortschritt an Präzision zu verdanken. L.

475. U m b e r g, J. B., S. J., *Systema Sacramentarium*. gr. 8<sup>o</sup> (VIII u. 122 S.), Oeniponte 1930, Rauch. *M* 2.40; geb. *M* 4.— Der durch seine Einzelveröffentlichungen über die Sakramentenlehre bekannte Verf. legt hier in „asserta“ mit kurzen „explicationes“ ein System der allgemeinen Sakramentenlehre vor. Er setzt dabei die eingehenderen Beweise aus den dogmatischen Lehrbüchern voraus, um nicht oft Gesagtes zu wiederholen. So bietet das Werk einen systematischen Einblick in den allgemeinen Aufbau der Sakramentenlehre, ein Versuch, der doppelt zu begrüßen ist, da leider oft viel zu viel nur die Einzelfragen allein betrachtet werden. Dort, wo der Verf. seine persönliche Ansicht vertritt, wird es eigens bemerkt, so daß der Leser selber sehen kann, was kirchliche Lehre, was mehr persönliche Meinung ist. Weisweiler.

476. L a t t e y, C., S. J., *Six Sacraments*. 8<sup>o</sup> (294 S.) London 1930, Sheed & Ward. *Sh* 7/6. — Die „Sommerschule“ zu Cambridge behandelte in ihrer Tagung vom 27. Juli bis 5. August 1929 die Lehre von den Sakramenten mit Ausnahme der Eucharistie, über die schon 1922 gesprochen war. Die Vorträge sind hier gesammelt. Dem Zweck der Veranstaltung entsprechend, legen sie die modernen wissenschaftlichen Ergebnisse in einer dem Zuhörerkreis angepaßten Form vor. So bietet das Buch eine gute Zusammenfassung des augenblicklichen Standes der Sakramentenlehre für Gebildete. W.

477. L a u r e n t, M. H., O. P., *La causalité sacramentaire d'après le Commentaire de Cajetan sur les Sentences*: *RevScPhTh* 20 (1931) 77—82. — L. veröffentlicht aus Cod. lat. 3076 der Pariser Nationalbibl. einen wichtigen Text aus dem noch unedierten Sentenzenkommentar, den Cajetan als Bakkalareus in Padua schrieb. Die Stelle zeigt, daß Cajetan in seiner ersten Lehrtätigkeit, wie die Thomisten des 14. und 15. Jahrhunderts allgemein, die dispositive Kausalität der Sakramente mit Thomas im Sentenzenkommentar lehrte: „Est autem sacramentum causa instrumentalis: effective quidem ornatus vel caracteris; dispositive autem gratiae; quia scilicet attingit effectum disponentem in quantum in se est ad gratiam“ (a. a. O. fol. 538v). W.

478. T u y a e r t s, M., O. P., *Utrum S. Thomas causalitatem sacramentorum respectu gratiae mere dispositivam unquam docuerit*: *Angelicum* 8 (1931) 149—186. — T. sieht wohl richtig, wenn er behauptet, daß Thomas schon im Sentenzenkommentar nicht so fest wie manche Autoren seiner Zeit an der bloß dispositiven Kausalität der Sakramente gehalten habe, mag er auch von ihr sagen: „Hoc videtur magis theologis et dictis sanctorum conveniens.“ Der Hauptbeweis dafür scheint mir freilich nicht so sehr in der Ausdrucksweise wie „videtur“ zu liegen, als in der ziemlich deutlichen Stellung, die Thomas schon damals in der Frage einnahm, welche *potestas cooperationis* Gott dem Spender geben konnte. Wann Thomas freilich zu der direkten Ursächlichkeit tatsächlich fest gekommen ist, wird man nicht so sicher wie T. sagen können, der dafür das Jahr 1260 angibt. Aus dem bloßen Schweigen über die dispositive Ursächlichkeit kann man das doch nicht schließen. Möglich ist das Datum auch nur, wenn man, wie T. es mit Mandonnet tut, *De potentia* schon 1259/60 ansetzt, was kaum möglich ist. Es ist außerdem nicht richtig, daß Bonaventura einer Ansicht mehr zugetan ist. Sagt er doch ausdrücklich: „nescio, quae sit verior“ (In IV d. 1 p. 1 art. un. q. 4 s.). W.

479. U m b e r g, J. B., S. J., Die Grundbedeutung der Taufformel: 75 Jahre Stella Matutina. Festschrift Band I (Feldkirch 1931, Selbstverlag Stella Matutina) 533—552. — Nach einer kurzen Darlegung der verschiedenen Lösungsversuche, in der besonders die neuere Arbeit von Eloy Reñé Oró (Analecta Tarraconensia 1 [1925] berücksichtigt wird, sucht der Verf. die Grundbedeutung der Taufformel selbst festzustellen. Sie liegt „in der Weihe an die drei göttlichen Personen“ (542). *εις τὸ ὄνομα* ist entweder mit dem hebr. *beschem* (Böhmer) oder *leschem* (Brandt) oder dem aramäischen *beschum* (Chase) gleichzusetzen. U. vertritt gut gegen Böhmer die Ansicht, daß der Ausdruck *beschem* auch auf *leschem* zurückgeführt werden kann. Sollte das nicht der Fall sein, so kann auch *beschem* genau wie *leschem* (was grammatikalisch belegt wird) die Weihe und Hingabe ausdrücken. Somit schließt U. mit Recht, daß der aram. und hebr. Ausdruck die Hingabe jedenfalls ausdrücken konnte. Daß auch die Jünger den Ausdruck so verstehen konnten, folgert U. u. a. aus der psychologischen Einstellung der Jünger, welche durch Beschneidung und Proselytentaufe, die ja auch eine Hingabe an Jahwe bedeuteten, mit diesem Gedanken vertraut waren. Daß sie die Worte dann auch wirklich so auffaßten, zeigt 1 Kor. 1, 13 ff. — Damit ist auch eine Auseinandersetzung mit Joh. Leipoldt, Die urchristliche Taufe im Lichte der Religionsgeschichte, Leipzig 1928 (vgl. Schol 4 [1929] 623 f.) S. 34 66 gegeben, wenn das Werk auch nicht genannt wird. L. unterscheidet zwischen der jüdischen und griechischen Bedeutung der Taufformel. Das ist aber, wie hier U. zeigt, nicht notwendig, da auch die jüdische Form dasselbe ausdrücken konnte wie die griechische. W.

480. R a h n e r, H., S. J., *Pompa diaboli*. Ein Beitrag zur Bedeutungsgeschichte des Wortes *πομπή* — *pompa* in der urchristlichen Tauf liturgie: ZKathTh 55 (1931) 239—273. — Die Arbeit verrät gute Schulung. R. zeigt durch Vergleich mit dem weltlichen Schrifttum und durch Zurückgreifen auf die urchristliche Tauftheologie, daß der ursprüngliche Sinn der Formel: „abrenuntio satanae et pompae eius“ dieser ist: „Ich sage mich los von Satan und seinem Triumphzug“ (257). Das griechische *πομπή* hat sakrale Bedeutung: Geleite der Menschen durch Götter, dann Geleite der Gottheit durch Menschen und sakraler Götterumzug. Das lateinische *pompa* hat zunächst dieselbe Bedeutung. Auch der Triumphzug des siegreichen Feldherrn hieß *pompa*, womit sich aber der Gedanke eines Triumphzuges des siegreichen Gottes verband. Das griechische Wort für abrenuntio ist *ἀποάσσομαι*, ich verlasse die *τάξις*, das Heer (die Fahne) Satans und schließe mich der *τάξις*, dem Heer (der Fahne) Christi an. Je mehr mit der Ausbreitung der christlichen Kultur der in *pompa* liegende Sinn eines sakralen Triumphzuges verloren ging, um so mehr trat die auch schon im profanen Gebrauch vorhandene Bedeutung „Pracht“ in den Vordergrund (264 ff.). Deneffe.

481. D e l a z e r, J., O. F. M., De baptismo pro mortuis (1 Cor. 15, 29): Antonianum 6 (1931) 113—136. — Nach einer wertvollen Zusammenfassung der verschiedenen Erklärungen der Korintherstelle in alter und neuer Zeit deutet D. sie mit Theodoret und Chrysostomus so, daß sie nicht von der stellvertretenden Taufe für die Toten handle; *ὑπέρ* kann nämlich, wie er zeigt, auch den Grund angeben, wegen dessen etwas geschieht. So würde der Sinn des Textes sein: Ihr werdet doch nicht eurer toten (d. h. nicht auferstehenden) Körper wegen getauft, sondern weil sie auferstehen. Sicher ist so die große Schwierigkeit gelöst, warum Paulus aus der Praxis der stellvertretenden Taufe, die er doch verwarf, ein *argumentum ad hominem* vor-

legen konnte, ohne ein Wort gegen die Praxis zu sagen. Aber gegenüber dem ganzen Wortlaut des Textes dürfte die Erklärung doch zu gekünstelt sein. Weisweiler.

482. Coppens, J., *Les soi-disant analogies juives de l'Eucharistie: EphThLov 8 (1931) 238—248.* — Es werden auf Grund der Aufstellungen moderner Religionsgeschichtler die jüdischen Analogien zur Eucharistie als Mysterium (Christi wahre Gegenwart), Sakrament und Opfer untersucht. Insbesondere wird den Analogien in den heiligen jüdischen Mahlzeiten nachgegangen. C. kommt zu dem wohlbegründeten Schluß: Es gibt keine wirkliche Parallele zum Sakrament. Nur das Ritual, in dem es in der ersten Kirche vollzogen wurde, entnahm einiges den jüdischen Segensriten und der Feier des Ostermahls. W.

483. Galtier, P., S. J., *De Paenitentia, Tractatus dogmatico-historicus.* Ed. 2. recognita. 8<sup>o</sup> (VIII u. 491 S.) Paris 1931, Beauchesne. Fr 40.— Diese beste systematische Bußlehre, welche wir besitzen, ist in zweiter Auflage erschienen. Der Umfang des Werkes ist fast derselbe geblieben. Verändert wurden viele Einzelheiten, besonders die Fassung der Beweise, um deren Kraft und Klarheit noch deutlicher zu machen. Die neue Literatur ist selbstverständlich eingearbeitet und ein sehr begrüßenswertes Personen- und Sachverzeichnis zugefügt. So wird das ausgezeichnete, solide und ruhige Buch sich noch weitere Leserkreise erobern. W.

484. Hertling, L., S. J., *Hagiographische Texte zur frühmittelalterlichen Bußgeschichte: ZKathTh 55 (1931) 109—122; — Hagiographische Texte zur Bußgeschichte des frühesten Mittelalters: ebd. 274—286.* — Eine Sammlung von hagiographischen Texten über die Buße im weitesten Sinn des Wortes, meist aus den Bollandisten genommen. Sie bietet eine wertvolle Hilfe für eine Weiterverarbeitung, da diese Texte bisher weniger beachtet wurden und doch für die Bußgeschichte Bedeutung haben als gelegentliche Zeugnisse, die in anderem Zusammenhang zufällig von der Buße sprechen. Manche der angeführten Stellen haben freilich mit der sakramentalen Buße nichts zu tun, wie es schon der Verf. bemerkt. W.

485. Stolz, A., *Was definiert das vatikanische Konzil über den Glaubenszweifel? ThQschr 111 (1930) 519—560.* — Das Vaticanum ist nach St. bisher sowohl von den „Subjektivisten“ wie von den „Objektivisten“ mißverstanden worden. Wie die scheinbar allgemeine Lehre des Kap. 3 zu verstehen sei, ergebe sich aus der Einschränkung des Kan. 6: „...bis sie den wissenschaftlichen Beweis der Glaubwürdigkeit und Wahrheit ihres Glaubens vollendet haben.“ Das Konzil verurteile nur diesen sog. hermesianischen Zweifel, d. i. die freiwillige Aufhebung der Glaubenszustimmung zwecks einer wissenschaftlichen Untersuchung der Kreditibilität und Wahrheit des Glaubens. Dieses Verhalten erkläre es als immer formell sündhaft; dabei sei ein unüberwindlicher, unverschuldeter Irrtum und Abfall nicht möglich (559). Die Richtigkeit dieser Deutung ergebe sich aus Adnot. 20 zum ersten Schema mit ihren Bemerkungen über Tanner und Platel (525 ff.). Die verurteilte Lehre sei Hermes, Vigil und Al. Schmid gemeinsam, mögen sie auch auf verschiedenen Wegen dazu gelangt sein. Eine Analyse des Kap. 3 und Kan. 6 nach Anleitung der Adnot. 19 führe zum gleichen Ergebnis, und endlich sei dies die Auffassung aller Theologen gewesen, die dem Konzil nahestanden: Franzelin, Kleutgen, Martin, Heinrich, Scheeben, Chr. Pesch, Hettinger.

Die auf den ersten Blick bestechende Beweisführung wird bei genauerer Prüfung doch leicht als verfehlt erkannt. Unrichtig ist, daß die positive Lehre der Kapitel niemals über den Inhalt der bestimmte

Irrtümer verwerfenden Kanones hinausgehe (s. z. B. Harent in *DictThCath* 6, 290). In unserem Fall beschränkt sich nicht einmal der Kanon ausschließlich auf die hermesianische Art des Zweifels (Harent ebd. 287 ff.); ohne Frage aber spricht das Kap. allgemein von jedem Aufgeben des einmal richtig angenommenen katholischen Glaubens. Es fragt sich nur, ob die Adnot. 20 gewisse Ausnahmefälle (keineswegs alle Fälle des Glaubensabfalls von Ungelehrten) nicht einbegriffen wissen will. Der Wortlaut der Adnot. spricht dafür, daß in den bezeichneten Ausnahmefällen bloß kein *peccatum formale contra fidem* behauptet werden soll; desgleichen die Berufung auf Tanner, der hier nur von einer Sünde redet, die den Glaubenshabitus zerstört. Weil aber auch Platel genannt wird und dieser in der Tat Tanners Lehre (unrichtig) wiedergibt, als ob in jenen Fällen der Übergang zu einer Sekte ganz schuldlos und sogar verdienstlich sein könne, so läßt sich immerhin verfechten: Von gewissen extremen Ausnahmefällen bei Ungebildeten hat das Konzil keine subjektive Schuldbarkeit behaupten wollen. Mehr folgt keineswegs aus Adnot. 20.

Erstaunlich ist, wie es St. gelingt, alle die genannten Theologen als Kronzeugen seiner Erklärung heranzuziehen. Das möge kurz an Scheeben gezeigt werden, der, wie St. meint, mit ihm „in der Auslegung der Konziltex te völlig übereinstimmt“ (556). Sch. teilt (Dogm. I n. 843) die Lehre von der Unwiderruflichkeit des Glaubens in vier Punkte. Punkt 4 (n. 844) lautet: „Dagegen ist 4. unbedingt moralisch unmöglich, und daher immer unberechtigt und frevelhaft, die Retraktion des katholischen Glaubens, nachdem man denselben formell als solchen angenommen und besessen hat.“ Das sagt Sch. ganz allgemein, nicht bloß von der Retraktion zwecks einer wissenschaftlichen Untersuchung. Punkt 1, 2 und 4 seien „ausdrückliche Glaubenslehren“, „2 und 4 zusammen neuerdings definiert vom Vatikanum (*de fide cath.* c. 3 Abs. 5 u. 6)“. Das wird im folgenden Satz begründet, und damit hat Sch. aufs klarste gesagt, daß er Punkt 4 in seiner ganzen Allgemeinheit als vom Vaticanum definiert betrachtet. Dann fährt Sch. fort: „Noch spezieller erklärt es sich in *can.* 6 gegenüber der hermesischen Lehre...“ Die vorher ausgeführte Lehre des Kap. 3 ist also allgemeiner! Nun beginnt Sch. n. 846: „Der letzte Punkt, worauf es vor allem ankommt, ist in neuerer Zeit mehrfach gelehrt und bestritten worden, am eingehendsten von Hermes, aber auch von manchen andern.“ St. versteht hier unter dem „letzten Punkt“ die „noch speziellere“ Erklärung des Kanon gegen Hermes; aber Inhalt und Zusammenhang der Ausführungen Sch.s zeigen ganz klar, daß er hier wieder von dem letzten seiner vier Punkte in dessen ganzer Allgemeinheit reden will. Z. B. sagt Sch.: „Selbst unter gediegenen kath. Theologen ist dieser Punkt zeitweilig verdunkelt worden, aber hauptsächlich nur deshalb, weil man die Frage nicht speziell genug stellte und den 4. Punkt zugleich mit dem 3. Punkte behandelte. (So namentlich bei A. Schmid...)“ Die Frage wurde somit nach Sch.s Meinung nicht speziell genug gestellt, weil sein Punkt 4 von Punkt 3 nicht geschieden wurde; aber nicht, weil aus Punkt 4 nicht jene „noch speziellere“ Frage herausgehoben wurde, die Kan. 6 gegen Hermes entscheidet. In n. 847 spricht Sch. wieder ganz allgemein von „jedem katholischen Christen“, und n. 848 sagt er: „So entwickelt das Vat. mit Recht aus der (Abs. 5, erster Satz) behaupteten Heilsnotwendigkeit der *vera fides* die von Gott zu bewirkende unbedingte subjektive Möglichkeit, solange man guten Willens ist, im einmal angenommenen kath. Glauben zu verharren, und eben mit dieser Möglich-

keit auch die unbedingte moralische Pflicht, dem kath. Glauben treu zu bleiben.“ Man sieht: Sch. ist strengster „Subjektivist“ in der Auffassung des Vat., und St. konnte ihn nur durch ein arges Mißverständnis in seinem Sinne deuten. Daran kann selbstverständlich nichts ändern, daß Sch. mit Rücksicht auf A. I. Schmid jetzt in n. 849 auf die Frage der Erlaubtheit einer wissenschaftlichen Nachprüfung der Kreditibilität eingeht. Wenn er dabei vom Vat. sagt: „Es verwirft bloß...“, so ist evident, daß er jetzt nur anführen will, was das Konzil in dieser spezielleren Frage, und nicht, was es überhaupt in der Frage der Schuldbarkeit des Glaubensabfalles verwirft. Ebenso stand es natürlich Sch. frei, in seiner Auseinandersetzung mit A. Schmid im Katholik 1868 II (400 f.) die Frage in dem spezielleren Sinn zu nehmen, in dem sie damals „auf beiden Seiten hauptsächlich ventilirt wurde“, nämlich ob wissenschaftlich Gebildete aus wissenschaftlichen Gründen dahin kommen könnten, den kath. Glauben aufzugeben. Was von den ungebildeten Katholiken gilt, davon sieht er hier ab. Wie er darüber denkt, hat er deutlich genug in seinem ersten Artikel im Katholik (1863 II, 280 ff.) gesagt und wird er (nach dem vat. Konzil) in seiner Dogmatik sagen.

Daß ich Tanner falsch interpretiert haben soll (526 ff.), will mir nicht einleuchten. Unter „*interna illa ratio credibilitatis fidei nostrae propria*“ versteht doch T., wie aus dem ganzen Dub. V (und ebenso aus Dub. III) hervorgeht und wie er noch im unmittelbar vorhergehenden Satz erklärt (etiam ex parte nimirum interni illius luminis, de quo dixi), eben die Hilfe, die das innere Glaubenslicht, die habituelle und die aktuelle Glaubensgnade, gewährt. Aber St. hat Tanner nicht verstanden, wenn er schreibt (527): „... Unachtsamkeit auf die inneren Motive“ (nicht auf das Glaubenslicht, wie L. meint). Tanners „per inadvertentiam non adeo crassam“ übersetzt St.: „aus einer nicht eben schweren Unaufmerksamkeit“ (526). Aber nach allgemeiner theologischer und kirchenrechtlicher Terminologie ist doch *ignorantia* und *inadvertentia crassa vel supina* mehr als *ignorantia* und *inadvertentia gravis* (oder *gravior culpabilis*). Falsch ist also der Schluß, den St. aus T.s Worten zieht: „Also handelt es sich zum mindesten um keine schwere Sünde“ (527). — Die fleißige Untersuchung des Verf. hat also leider nicht zu einem annehmbaren Ergebnis geführt.

Lange.

486. Bukowski, A., L'opinion de S. Augustin sur la réincarnation des âmes: Greg 12 (1931) 57—85. — Nachdem die Stellungnahme der Kirchenväter im allgemeinen zur Seelenwanderungslehre früher (Greg 9 [1928] 65—91) behandelt war, wird jetzt Augustin einer besonderen Untersuchung unterzogen. Er verwirft die Lehre selbst und ihre Grundlagen, wie immer sie von den Manichäern oder von den griechischen Philosophen vorgelegt wurde. Seine Beweisführungen sind auch heute noch von Wert.

L.

487. Segarra, F., ¿Temeraria? o ¿algo menos? EstudEcl 10 (1931) 106—136. — Der Aufsatz ist „ein Wort an meine Kritiker“. Von 35 Besprechungen seines Buches „De identitate corporis mortalis et corporis resurgentis“ (vgl. Schol 4 [1929] 629), die dem Verf. zu Gesicht kamen, sind fünf, darunter vier französische, mit seinen Ausführungen und besonders mit der Zensur „temerarium“ als Kennzeichnung der Ansicht des Durandus vom Genügen der Identität der Seele nicht einverstanden. S. antwortet ausführlich namentlich auf die Kritik Spačils in den Orient. Christ. 18 (1930 II) 181 ff. sowie auf eine ohne Namen erschienene Besprechung in L'Ami du Clergé 1929, 811 ff. Mit Geschick verteidigt er seine Aufstellungen und die Berechtigung

der Zensur. Der Kritiker\* in *L'Ami du Clergé* hatte unter anderem den Einwand erhoben: Damit die heiligen Väter zugunsten der Lehre von der materiellen Identität des Auferstehungsleibes mit dem sterblichen Leibe angerufen werden könnten, müßte feststehen, daß sie die andere Ansicht vom Genügen der Identität der Seele ausschließen wollten; das steht aber nicht fest, da sie diese philosophische Ansicht gar nicht beachteten. S. antwortet (133 ff.): Es handelt sich um eine Tatsachenfrage; die Tatsache wird von den heiligen Vätern bezeugt. Diese Tatsache leugnet nicht die Möglichkeit, daß Gott es hätte anders anordnen können, da auch vielleicht etwas anderes innerlich möglich ist. Deshalb brauchten die heiligen Väter diese bloße Möglichkeit nicht zu berücksichtigen.

488. Jeremias, Alfr., *Der Antichrist in Geschichte und Gegenwart*. 8<sup>o</sup> (32 S.) Leipzig 1930, Klein. M 1.20. — „Das Problem des Antichrist ist das Christusproblem im Gegensinn. Wie jemand zum Christusproblem steht, wird er zum Antichrist-Problem stehen müssen. Ist Christus der Weltheiland im allumfassenden kosmischen Sinne, so fordert die Logik des gesamten Geschehens als einer Gigantomachie zwischen Licht und Finsternis, zwischen Glauben und Unglauben den Gegenspieler. Dem Christus muß ein Antichristos entgegenstehen...“ (1). Diese Worte des Verf. sind programmatisch. Die Antithese von Leben und Tod, Licht und Finsternis vollzieht sich nicht in einem linienhaften Nebeneinander, sondern „im kreisläufigen, spiralischen Geschehen“ (4 u. 31 Anm. 4). Das gehört zu den „weltanschaulichen Voraussetzungen“ (I. Abschn.) und wird vom Standpunkt des Verf. aus in vier weiteren Abschnitten durchgeführt. Sie behandeln: „die Geburt der mythischen Idee von Christ-Antichrist in Sumer“ (6 ff.); den „Antichrist im Glauben der Bibel“ (9 ff.); den „Antichrist in der Kirchengeschichte“ (18 ff.) und geben schließlich mit einem deutlichen Hinweis auf das „Programm des Antichrist, das von der russischen Weltecke her an die Tore der Völker klopft“: „Gegenwartsbetrachtungen zum Problem des Antichrist“ (27 ff.).

Koffler.

## 6. Moral, Pastoral und Kirchenrecht.

489. Mönnichs, Th., S. J., *Tugendlehre. Unterrichte und Lesungen*. kl. 8<sup>o</sup> (231 S.) Kevelaer 1930, Butzon & Bercker. Geb. M 2.50. — Der bekannte Katechet erstrebt auch hier in erster Linie Begriffsklarheit, aus der die berechtigten Anwendungen und Anregungen sich ganz ungezwungen und darum um so wirksamer ergeben. Ein erstes Kapitel bietet einen Gesamtüberblick über die göttlichen und sittlichen Tugenden unter dem Gesichtspunkt des Mitte-Prinzips, das nicht auf das subjektive „Tugendstreben“, sondern auf die objektive „Tugendlichkeit“ bezogen wird. Sodann werden die göttlichen Tugenden und die Kardinaltugenden mit ihren wichtigsten Teiltugenden behandelt. Es sei auf die klärenden Ausführungen über die Glaubenszweifel, die Frömmigkeit, die Gottesfurcht hingewiesen. Gemmel.

490. Brouillard, R., *Pour l'histoire de l'imperfection morale: NouvRevTh* 58 (1931) 217—238. — Die Lehre von der Unvollkommenheit, die sich von der läßlichen Sünde unterscheidet, erscheint B. nicht als die Schöpfung Lugos, als die sie oft gilt, sondern als das Ende einer theologischen Entwicklung, die mit dem 16. Jahrh. begann. Als erster hat Joh. Sanchez diese Lehre untersucht, um die Beichte von Nachlässigkeiten in Sachen des Rates und des Nichtbeachtens der Eingebungen des Heiligen Geistes zu tadeln. Besonders hat Dominikus von der hl. Theresia (17. Jahrh.) diese Lehre entwickelt. de Blic.

491. Richard, T., O. P., *Les imperfectiones et la doctrine de Saint Thomas*: RevThom 36 (1931) 131—156. — In der bekannten Streitfrage über die Möglichkeit einer *imperfectio positiva, non-peccaminosa* hatte das Greg (10 [1929] 20—51) zu zeigen versucht, daß wenigstens im Moralsystem des hl. Thomas kein Platz für derartige „imperfectiones positivae“ sei. R. weist in dem vorliegenden Artikel nach, daß und warum die dort vorgebrachte Beweisführung nicht stichhaltig sei. Im gleichen Sinne wurde auch in dieser Zeitschrift zu den Ausführungen des Greg Stellung genommen (Schol 4 [1929] 630 n. 374).

Hürth.

492. Kolnai, Aurel, *Sexualethik. Sinn und Grundlagen der Geschlechtsmoral*. Mit einem Vorwort von Universitätsprofessor Hans Eibl, Wien. gr. 8<sup>o</sup> (XII u. 447 S.) Paderborn 1930, Schöningh. M 8.—; geb. M 10.— Das Buch setzt sich das Ziel, sexualethisches Denken zu vermitteln, wissenschaftlich in sich und seinen Voraussetzungen zu begründen und zugleich einen Einblick in die verwickelten und stellenweise dunklen Gänge der Sexualpsychologie zu geben. Es ist in dem Buche eine Menge Material zusammengefaßt und systematisch geordnet. Wenn auch das meiste hiervon nach der rein sachlichen Seite bereits bekannt war, so erscheint es doch in der Zusammenordnung des Buches und durch die Bewertung des Verf. in gewisser Hinsicht als neu. — Der erste Abschnitt bietet eine Rechtfertigung der Sexualethik, die heute von manchen geleugnet wird, weil sie in diesen Dingen „rein natürliche Funktionen“ außerhalb des Bereiches des Sittlichen sehen möchten. Von den zwei folgenden Abschnitten, die den Kern des Buches ausmachen, behandelt der erste die allgemeine Sexualethik (bietet aber zum weitaus größeren Teil Sexualpsychologie); der zweite enthält die spezielle Sexualethik, die aber auch in der Form, wie sie geboten wird, mehr den psychologischen Unterbau und die psychologische Struktur der verschiedenen Sexualfunktionen und -phänomene behandelt als die eigentliche Ethik. Letztere tritt jedenfalls hinter den psychologischen Darlegungen stark zurück. Der Verf. sagt in der Einleitung (6), er wolle keine Moralthologie schreiben; seine Arbeit beschäftige sich „mit der tieferen philosophischen Begründbarkeit der sexualethischen Stellungnahme, nicht mit dem lehrhaften, handbuchartigen, gleichsam moraljuristischen Ausbau derselben, der die Gesinnung bereits als fertig voraussetzen kann. Bezüglich der denkerischen Seite der Sache möchte sie freilich auch denen einiges bieten, die gesinnungsmäßig sich im Kreise der Moralthologie bewegen.“ Es ist das gute Recht des Verf., so sein Ziel zu umschreiben; indessen möchte man gerade nach „der denkerischen Seite“ ein tieferes Eindringen in die eigentlich ethischen Probleme und Begründungen wünschen, wie es sich in den klassischen Werken der großen Moralthologen findet. So wertvoll die psychologisch-phänomenologische Beschreibung und Zergliederung für das ethische Verständnis ist, sie ist keine ethische Analyse und noch weniger eine ethische Begründung. Um nur ein Beispiel anzuführen, so ist gleich eingangs der „allgemeinen Sexualethik“ die ethische Fassung und Wertung der „Lust“ nicht gelungen. Und doch ist dieses Problem in klassisch klarer Form schon bei Aristoteles und in christlicher Fortführung bei Thomas von Aquin gefaßt und bewältigt. Was K. hierüber sagt, soll nicht in Abrede gestellt werden, aber nach der „denkerischen Seite“ genügt es nicht zur ethischen Begründung. — Etwas Ähnliches wäre zu den Ausführungen S. 170 ff. über die Zwecke der Ehe zu sagen. Bei allem Schönen und Wertvollen treffen sie nicht klar und sicher in das Zentrum der ethischen Kreise, die es doch vor allem zu erhellen gilt. Es

wiegt vielmehr auch hier die natürlich-psychologische Betrachtungsweise und Wertung über. — Bei Behandlung der Abartungen (231 ff.) wird dieser psychologische Einschlag Erziehern, und vielleicht auch Seelsorgern, willkommen sein, da er ein Verständnis und eine Führung der abnormen Persönlichkeiten erleichtert. Für das ethische Urteil ist hier, namentlich modernen Abschwächungsversuchen gegenüber, manches Beachtenswerte gesagt. — Der letzte, vierte Abschnitt (330 ff.) behandelt die „gesellschaftliche Sexualmoral“ mit den Unterabteilungen: der sexualethische Anspruch der „Gesellschaft“, sozial betonte Moralfragen, Kulturprobleme der Sexualethik. In diesem Abschnitt tritt die Behandlung des typisch Ethischen anerkennenswerterweise mehr in den Vordergrund. — Als Ganzes betrachtet, vermag das Buch seinen Lesern vieles zu sagen; namentlich solchen, die auf sexuellem Gebiet entweder überhaupt keine ethischen Richtlinien kennen bzw. kennen wollen, oder die vitale und soziale Bedeutung dieser Linien nicht zu werten vermögen. Das Buch moralisiert nicht, sondern bringt vor allem „Sache“, um durch die Sache auch das Gebiet des Ethischen einsichtig zu machen; das öffnet ihm einen weiten Leserkreis. Andererseits verlangt es „Distanz“. Wer, ohne bereits Einblick in das Gebiet der Sexualpsychologie und Sexualethik zu haben, das Buch liest, wird zu leicht und zu viel der etwas diktatorischen Art der Darstellung Folge leisten und erst nach einiger Zeit inne werden, daß er (namentlich was die psychologische Seite angeht) eine Auffassung mit viel Wahrem und Gutem gelesen hat, daß es aber eben eine Auffassung ist. — Zu bedauern ist, daß dem Buch ein Sachverzeichnis mangelt, was seiner Handhabung Abbruch tut. H.

493. A d a m, A u g., Der Primat der Liebe. Eine Untersuchung über die Einordnung der Sexualmoral in das Sittengesetz. 8<sup>o</sup> (35 S.) Straubing 1931, Ortolf & Walther. M 1.— (In etwas gekürzter Form ein gleichbetitelter Artikel des Verf. in ThGl 23 [1931] 15—33.) — Die Schrift dient der Darlegung des Satzes, daß an innerem Wert und an praktischer Bedeutung der erste Platz der Übung der Liebe, nicht der Castitas gebührt, daß aber im Sprachgebrauch wie in der praktischen Behandlung vielfach eine unberechtigte Verlegung des Schwerpunktes der Sittlichkeit in die Keuschheit vorgenommen worden ist. — Indem man in der „Unkeuschheit“ die „Unsittlichkeit“ erblickt habe, sei man einem Sprachgebrauch zum Opfer gefallen, der der Aufklärungszeit entstamme, der die „Sittlichkeit“ zu veräußerlichen und zu relativieren drohe. Diese Gefahr werde durch eine übertrieben rigorose Auffassung über Häufigkeit und Schwere der Unzuchtssünden verstärkt. — Was A. über die der Liebe gebührende Zentralstellung sagt, ist richtig; indes kann seiner D e u t u n g der Sprechweise von Predigt- und Moralwerken wie von Einzeläußerungen in Gegenwart und Vergangenheit nicht zugestimmt werden. Tatsächlich liegt hier keine Veräußerlichung und Relativierung der „Sittlichkeit“ vor — so sehr der sprachliche Ausdruck für sich allein genommen eine solche Annahme nahelegen mag — noch auch eine übertrieben rigorose Auffassung der Unzuchtssünde, sondern der völlig richtige Ausdruck für die Wirklichkeit, daß auf dem Gebiete der Castitas für viele — für wie viele, weiß nur Gott — die Entscheidung für ihr Glaubens- und Gnadenleben gelegen ist und gelegen war. Es wird dem Verf. nicht unbekannt sein, daß es heute Kreise gibt, die eine neue theologische Orientierung auf dem Gebiete der Sexualmoral im Sinne einer „weniger rigorosen“ (in Wirklichkeit aber „falschen“) Auffassung herbeizuführen streben und die eine eigene „Richtung“ darstellen. Die Gefahr liegt nahe, daß diese Kreise die gutgemeinten, wissenschaftlich unter-

bauten Darlegungen des Verf. für ihre Zwecke mißbrauchen werden.  
H.

494. Vermeersch, A., S. J., *Litterae encyclicae* 31. dec. 1930. *Annotationes: PeriodMorCanLit* 20 (1931) 42—68. — Die „Annotationes“ bringen eine ganze Reihe wertvoller Einzelheiten, die für ein volleres Verständnis des Rundschreibens von großem Nutzen sind; der Lauf der Darstellung folgt der Einteilung der Enzyklika. — In der vergleichenden Darstellung der Ehezwecke und -gründe scheint der Verf. die Bezugnahme auf den Röm. Katechismus nicht ganz erfaßt zu haben (s. dazu Schol 4 [1929] 634 f.). — Gegen die Behauptung, die mit Rücksicht auf die Lambeth-Konferenz erfolgte feierliche Verwerfung des *Abusus matrimonii* sei eine *sollemnis definitio ex cathedra*, sprechen doch einige Bedenken; man wird sich an die Bestimmung des Can. 1323 § 3 erinnern müssen: „Declarata seu definita dogmatice res nulla intellegitur, nisi id manifeste constiterit.“ — Wenn S. 56, um ein Mißverstehen der Enzyklika zu verhüten, betont wird, daß eine (*libera*) *cooperatio materialis* unerlaubt sei, wenn die Art des Ehemißbrauches von Anfang unerlaubt sei, so ist das richtig; aber die bloßen Worte des Rundschreibens dürften einem aufmerksamen Leser genügen, um einen solchen Irrtum fernzuhalten. In einem solchen Falle gälte eben nicht mehr „*pati potius quam patrare peccatum*“, es läge vielmehr ein „*patrare peccatum*“ vor. H.

495. Karrer, Otto, Die „Ordnung der Liebe“ in der Ehe nach der neuen Ehezyklika Pius XI.: *Schweizerische Rundschau* 31 (1931) 140—151. — Viel Feinsinniges wird hier über das Verhältnis der Über- und Unterordnung in der Ehe gesagt. Das rein „Verfassungsrechtliche“ dagegen in der Institution der Ehe liegt dem Verf. offenbar weniger; darin wird es wohl auch seinen Grund haben, daß er (141 f.) glaubt, das Rundschreiben sage wohl negativ, worin die Unterordnung nicht bestehe, schweige aber fast ganz über deren positiven Inhalt. „Ungebundenheit und übersteigerte Freiheit ohne Rücksicht auf das Familienwohl“ sei doch auch dem Manne verwehrt. Ungebundenheit und übersteigerte Freiheit ohne Rücksicht auf das Staatswohl ist im Staate den Trägern der Autorität ebenso verwehrt wie den Untertanen, und doch sind letztere den ersteren untergeordnet. H.

496. Mayer, Jos., Die wichtigsten Entscheidungen der Enzyklika „*Casti connubii*“ vom 31. Dezember 1930. I. Die Geburtenverhütung: *ThGl* 23 (1931) 295—314. — Der Behandlung der einzelnen Bestimmungen betreffs Geburtenregelung (306 ff.) werden drei Abschnitte allgemeinerer Natur vorausgeschickt: über die Vorgeschichte und Veranlassung der Enzyklika, über ihre Methode, über den wissenschaftlichen Charakter. Der Artikel bringt die wesentlichen Punkte in klarer Form, bietet aber zugleich Aufschluß über manche Zeitströmungen der Gegenwart, wie über frühere kirchliche Entscheidungen, die das Verständnis des Rundschreibens erleichtern. — In kleineren Einzelheiten würde man eine andere Formulierung oder auch Wertung vorziehen. So dürfte die Bedeutung der Lambeth-Konferenz und der Ehegesetzgebung von Sowjetrußland für die Entstehung der Enzyklika bedeutend geringer sein, als M. annimmt; die Veranlassung des Rundschreibens wird vielmehr im Innern der Kirche selbst zu suchen sein, und zwar in gewissen theoretischen und praktischen Bestrebungen, die sich dort immer mehr geltend zu machen suchten, und in Einwirkungen, die von außen einzudringen drohten. — Die Bemerkung über die Methode (304) wäre in Anbetracht der Unkenntnis selbst weiter katholischer Kreise dahin zu ergänzen, daß die Päpste in ihren Enzykliken anders vorgehen, als bloße Theologen vorgehen können; bei

den Päpsten ist die einfache Tatsache, daß sie so lehren, schon Beweis; sie „lehren“ eben in erster Linie; sie haben nicht zu „beweisen“. — Daß der Hauptakzent des ganzen päpstlichen Erlasses im Schluß des Rundbriefes und in den dort ausgesprochenen sozialen Forderungen liegt, ist wohl zu viel gesagt; eher liegt er im ersten dogmatischen Teil, der für alles andere die theoretische und praktische Grundlage bildet und bilden muß.

H.

497. Zeiger, I., S. J., Nova matrimonii definitio? PeriodMorCan Lit 20 (1931) 37\*—59\*. — Eine kanonistische und zugleich moral-theologische Untersuchung der beiden Fragen: 1. Ist die eheliche Liebe ein konstituierendes, wesentliches Element der Ehe? 2. Wie verhält sich die *procreatio prolis* zum Wesen der Ehe? — Die Darlegung wendet sich einerseits gegen gewisse Ehereformer, die, mit Ausschaltung des biologischen Zweckes, das Wesen der ehelichen Gemeinschaft ausschließlich in der ehelichen Zuneigung erblicken; andererseits aber auch gegen katholische Autoren, die das Element der „Liebe“ in die Wesensdefinition mitaufgenommen wissen möchten. Was die Frage nach den eigentlich konstituierenden Elementen der Ehe angeht, so lautet die Antwort dahin: daß der *contractus matrimonialis*, durch den das *ius in corpus in ordine ad actus generativos* gegeben und entgegengenommen wird, das einzige, wesentlich konstituierende Element ist; nicht die Liebe; daß diese aber andererseits, wenn auch nicht als konstituierendes, so doch als integrierendes Element, eine gewisse Notwendigkeit für die Ehe darstellt (53\* ff.). — So begrifflich klar und gründlich die Darstellung ist, so dürfte doch der tiefste Kern der von katholischer Seite erhobenen Schwierigkeiten nicht erfaßt sein. Daran liegt es wohl auch, daß man den Eindruck gewinnt, dem Verf. sei der Text des Catechismus Romanus und seine Übernahme in die Enzyklika „*Casti connubii*“ eigentlich recht ungelegen (50\* f.). Der Catechismus Romanus sagt: „*Prima ratio [d. h. matrimonii inuendi] est, haec ipsa diversi sexus naturae instinctu expetita societas, mutui auxilii spe conciliata; ut alter alterius ope adiutus, vitae incommoda facilius ferre, et senectutis imbecillitatem sustentare queat.*“ Weder der Cat. Rom. noch die Enzyklika nennt hier das „*mutuum adiutorium*“ ein konstituierendes Element der Ehe (darin ist dem Verf. durchaus beizustimmen), sondern nur „*ratio, cur vir et mulier coniungi debeant*“. Bezüglich einer weiteren Erklärung sei aber auch hier auf das schon früher Gesagte hingewiesen (Schol 4 [1929] 634 f.).

H.

498. Oesterle, G., Ehekrisis und Ehekritik im Lichte der päpstlichen Enzyklika vom 31. Dezember 1930. I: ThPrQschr 84 (1931) 307—320. — Eine Art „Konfrontierung“ des inzwischen (s. Kirchl. Amtsanz. Trier 1931 S. 132) widerrufenen Larosschen Artikels im Hochland (s. Schol 5 [1930] 578 ff.) mit der päpstlichen Enzyklika, deren Grundgedanken in kurzen Zügen wiedergegeben werden, um die moderne Ehekrisis zu beleuchten und zu zeigen, wo eine gesunde und helfende Ehekritik vom Katholiken gefunden werden kann; in dem Schatz der Lehren und der Gnaden, die der kath. Kirche anvertraut sind.

H.

499. Traumann, Fr. E., Das Rundschreiben des Papstes Pius XI. über die christliche Ehe und die Sexualreform I: Ztschr. f. Sexualwiss. u. Sexualpolitik 18 (1931) 37—45. — Der Artikel will eine kritische Würdigung des genannten Rundschreibens sein; eingehender polemisiert er gegen die Ausführungen über die Ehescheidung. Um von anderen Ungenauigkeiten und Unrichtigkeiten zu schweigen, so hat der Verf. die Darlegungen des Rundschreibens über die Unauflöslichkeit der Naturehe einfach nicht verstanden, so daß sein scharfes Verdikt

auf ihn selbst zurückfällt. Nachdem Tr. den im Rundschreiben wiedergegebenen Brieffext Pius VI. angeführt hat, fährt er fort: „Der Schwäche dieser dogmatischen Beweisführung scheint — wenigstens in etwa — das Rundschreiben sich bewußt zu sein. Es muß in der Tat der Boden des dem Menschegeist zugänglichen rationalen Denkens verlassen werden und das Reich der Mystik betreten werden“ (39 f.). — Zunächst hat Tr. bei der Zitation den Zusammenhang falsch ergänzt; er gibt wieder: „Auch die Naturehe ist von Urbeginn nach göttlichem Recht derart mit der Ehe verwachsen, daß sie keiner weltlichen Gewalt unterliegt“; nach dem Zusammenhang des Rundschreibens müßte er aber schreiben: Auch die Verbindung auf Lebenszeit (d. i. die Unauflöslichkeit) „ist von Urbeginn nach göttlichem Recht derart mit der Ehe verwachsen, daß...“ — Sodann bilden nicht die Worte Pius' VI. den Beweis für die These des Rundschreibens, sondern das Wort des Herrn: „Was Gott verbunden hat, soll der Mensch nicht trennen“, auf das auch Pius VI. seine Behauptung stützt. Das Rundschreiben geht von dem Rechtsgrundsatz aus, daß Gott als der höchste Gesetzgeber die Gewalt hat, auch für die Naturehe das Gesetz der Unauflöslichkeit zu erlassen, und von der durch das Wort des Herrn gewährleisteten Rechtstatsache, daß er ein solches Gesetz erlassen hat. (Ob diese Rechtstatsache sich außer aus dem Wort des Herrn auch aus der Natur der Sache beweisen läßt, wie Thomas von Aquin meint, wird in dem Rundschreiben nicht bestritten, aber auch nicht behauptet.) — Die Rechtsinstitution der Ehe ist somit in wesentlichen Stücken dem Parteiwillen der Eheschließenden entzogen. Es steht zwar in ihrem Belieben, eine „Ehe“ einzugehen oder nicht; aber es steht nicht in ihrem Belieben, die durch den Gesetzgeber bezüglich der Ehe mit zwingendem Recht festgelegten Rechtssätze und deren Folgen zuzulassen oder fernzuhalten. Ist ihr überwiegender Wille, diese durch den Gesetzgeber festgelegte Gestaltung der Ehe nicht anzunehmen, so kommt eben in der Rechtsordnung, wo dieses Gesetz zwingende Gültigkeit hat, eine Ehe nicht zustande, d. h. die betreffende „Ehe“ ist vor Gott keine Ehe, gleichgültig, was die Parteien und menschliche Gerichte darüber befinden mögen. — Jemand mag das Bestehen eines derartigen göttlichen Gesetzes leugnen; dann leugnet er eine tatsächliche Voraussetzung des Beweisganges (weil ihm der betreffende Tatsachenbeweis eben noch nicht einsichtig geworden ist); aber einen Mangel an logischem Denken in diesem Beweisgang des päpstlichen Rundschreiben wird nur jemand behaupten können, der entweder den Beweisgang bloß oberflächlich gelesen hat oder selbst im logischen Denken Schwierigkeiten empfindet.

500. Capellmann-Niedermeyer, Fakultative Sterilität ohne Verletzung der Sittengesetze. 8<sup>o</sup> (109 S.) Limburg a. d. L. 1931, Steffen. M 3.50. — Die Schrift orientiert in dem umfangreichen Material der Anmerkungen (S. 61—105) gut über den gegenwärtigen Stand der Frage. Die bekannten Angaben von Knaus und Ogino werden einer kritischen Würdigung unterzogen; der Verf. warnt vor einer Überschätzung, zumal die Angaben dieser Autoren noch einer Überprüfung und Bestätigung auf breitester Grundlage bedürfen. Vor allem erscheint ihm unwahrscheinlich, daß die ersten neun Tage nach Beginn des Zyklus als Zeiten der Sterilität anzusehen seien. Die Ansicht Capellmanns ergänzt er in manchen Punkten. Unter Berücksichtigung aller Gesichtspunkte glaubt er nur den 20. bis 25. Tag des Normalzyklus von 28 Tagen als Tage „sehr unwahrscheinlicher“ Empfängnisbereitschaft bezeichnen zu sollen (59). — Die Schrift bringt

im übrigen den ursprünglichen, aber im Buchhandel vergriffenen Text der Schrift von Capellmann; jedoch unterbrochen und ergänzt durch Erörterungen des Verf. — Was S. 58 (ähnlich in Anm. 45 Ende) über die „zu Heilzwecken vorgenommene, also gesetzlich und moralisch erlaubte Operation“ einer Dauersterilisierung gesagt wird, ist mißverständlich. Die hier angeführte Literatur (Anm. 128) dürfte nicht völlig richtig orientieren. Ebenso ist das in Anm. 13 über Pflichten-kollision Gesagte zu wenig genau gefaßt. — Als Ganzes ist aber die Schrift zu billigen und durchaus lesenswert. H.

501. Hittmair, Ant., Die fakultative Sterilität der Frau: ThPrQschr 84 (1931) 277—280. — 502. Grosam, W., Pastoral-theologische Einstellung zu den neuesten Forschungen über „fakultative Sterilität“: ebd. 280—287. — In dem ersten Artikel berichtet der Arzt Dr. H. über die Knaussche Sterilitätshypothese; er macht darauf aufmerksam, daß die einzelnen Punkte dieser Theorie (Dauer der Befruchtungsfähigkeit von Ovulum und Sperma, Zeitpunkt der Ovulation) keineswegs sicher feststehen. Die ganze Hypothese kann heute noch keineswegs als sicher bezeichnet werden. — In dem zweiten Artikel wird die Frage nach der sittlichen Erlaubtheit des Einhaltens der *tempora agenneseos* behandelt. Gr. stellt die Sätze auf: 1. Der Ehevollzug ist in diesen Zeiten einwandfrei, wenn sonst kein sittliches Hindernis der Forderung besteht (283); 2. eine Verweigerung des Debitum coniugale außerhalb dieser Zeiten ist nicht zulässig, wenn nicht ein anderer gerechter Grund zur Weigerung vorliegt (284); 3. eine Beschränkung des Verkehrs (beiderseitiges Einverständnis vorausgesetzt) auf die *tempora agenneseos* ist unsittlich, wenn sie einem unsittlichen Motiv entspringt; es gibt aber auch sittliche Motive für eine ausschließliche Innehaltung dieser Zeiten (284 ff.). — Es ist der dritte Satz, über den anscheinend einzelne Autoren noch eine abweichende Auffassung glauben vertreten zu müssen. Sie neigen der Auffassung zu, ein *usus matrimonii* zur Zeit der in Frage stehenden Sterilität werde ohne weiteres zu einem widersittlichen Tun, wenn der Wahl dieses Zeitpunktes das Motiv zugrunde liege, den Folgen auf diesem natürlichen Wege auszuweichen, und einfach deshalb, weil dieser Wunsch da sei; wie die Gatten zu diesem Wunsch gekommen, sei ohne Belang. — Diese Auffassung entbehrt in solcher Allgemeinheit jedes stichhaltigen Grundes. H.

503. Heymeijer, W., S. J., Periodieke Onthouding — Katholiek Malthusianisme? — Huwelijksmoraal en Eugenetica: Studien 115 (1931 I) 223—233 432—434 481—489. — Die beiden ersten Artikel gelten der Frage nach der Erlaubtheit der „fakultativen Sterilität“ durch planmäßiges Einhalten der Zeiten mangelnder natürlicher Empfängnisbereitschaft. Der Verf. kommt zu dem Ergebnis, daß dieses Einhalten, rein in sich genommen, nichts Sittenwidriges enthält; daß aber (nicht anders als bei jedem anderen auf Überlegung und Freiheit beruhenden Verhalten des Menschen) auch die Absicht und das Motiv mit dem Sittengesetz in Einklang stehen muß. Es muß also ein sittlich einwandfreies Motiv vorliegen für die jeweilige Betätigung des ehelichen Rechtes, und es darf kein sittenwidriges Motiv bestimmend sein, weshalb die Betätigung gerade zu dieser Zeit geschieht. Die Absicht jedoch, durch ein in sich einwandfreies Mittel die Weckung neuen Lebens fernzuhalten, ist nicht schon aus ihrer Natur sittenwidrig; sie kann aber sittenwidrig werden. — Der dritte Artikel behandelt in Anlehnung an die Enzyklika „Casti connubii“ die Stellung der kath. Sittenlehre zu den Zielen und Mitteln der Euge-

nik; es wird gezeigt, was berechtigt ist und wo für den einzelnen wie für den Staat die Grenze liegt. H.

504. Luxenburger, Hans, Möglichkeiten und Notwendigkeiten für die psychiatrisch-eugenische Praxis: Münch. Mediz. Wochenschr. 78 (1931) 753—758. — Der Artikel nimmt unter anderem Stellung zu den Ausführungen der Enzyklika „Casti connubii“ über die Eugenik. Der Verf. glaubt, das Rundschreiben gehe bezüglich des sterilisierenden ärztlichen Eingriffes von mangelnder Kenntnis des Unterschiedes zwischen Kastration und Sterilisation aus und nehme zu Unrecht an, die eugenischen Bestrebungen träten für die „Kastration“ als rassenhygienische Maßnahme ein, was offensichtlich den Tatsachen widerspreche. Er begründet seine Auffassung mit dem Hinweis auf die bekannten Worte des Rundschreibens „und zwar nicht als Körperstrafe für begangene Verbrechen, noch auch um künftigen Vergehen solcher Schuldigen vorzubeugen“ [ergänze: verlangen die Eugeniker ein operatives ärztliches Eingreifen], deren letzter Teil „Kastration“ voraussetze, die allein zur Verhütung künftiger Vergehen in Frage kommen könne. Die Auffassung des Verf. ist irrig, ebenso die beigebrachte Argumentation. Die einschlägigen Abschnitte des Rundschreibens sprechen von der Zeugungsunfähigmachung, die die Eugenik vertritt, einfachhin (nicht von einer bestimmten Ausführungsart der Eugeniker) und verwerfen sie. Wenn die soeben angeführten Worte und der in ihnen genannte Zweck die Ausführungsart der „Kastration“ voraussetzen, so ist festzuhalten, daß diese Worte ausdrücklich sagen, daß die Eugeniker diese Zwecke nicht betonen, und daß sich deshalb auch das Rundschreiben selbst in seiner Auseinandersetzung mit den Eugenikern mit diesem mehr strafrechtlichen Zweck nicht befassen will. Also wenn auch die Verhütung künftiger Vergehen nur durch Kastration erreichbar ist und darum jemand, der diesen Zweck erreichen will, die Kastration fordern muß, so folgt nicht, daß das Rundschreiben diesen Weg fordert oder voraussetzt, und zwar deshalb nicht, weil es eben nicht von der Erreichung dieses Zweckes handelt. H.

505. Brouillard, R., Causerie de Morale: 1. Eugénique et Eugénisme. 2. L'Eugénique et l'Eugénisme Anglo-Saxons devant la Morale catholique: Études 207 (1931 II) 440—454 578—600. — Die Artikel behandeln die Stellungnahme der Enzyklika „Casti connubii“ zur Eugenik mit gleichzeitiger Berücksichtigung des einschlägigen Dekretes des S. Officium vom 21. März 1931. Der erste Artikel bringt einen Überblick über die eugenische Lehre und Bewegung (vor allem in England und Nordamerika); der zweite bringt die moraltheologische Würdigung im Anschluß an die genannten kirchlichen Erlasse. Es wird im einzelnen gezeigt, daß nicht die eugenische Wissenschaft und Praxis einfachhin verworfen wird, sondern nur ihre Auswüchse und irrigen Voraussetzungen. Der Artikel geht auch auf die im Dekret des S. Officium gebrauchte Terminologie der „negativen“ (447 587 f.) und „positiven“ (448 588) Eugenik ein. Bezüglich der negativen E. heißt es: „... un certain nombre de réformes générales qui visent l'amélioration de la race et de l'hérédité par celle du milieu social et économique; elles constituent ce que les eugénistes appellent volontiers l'Eugénisme négatif et visent en effet plutôt à améliorer indirectement, négativement, la race en supprimant les obstacles à son progrès“ (447); bezüglich der positiven heißt es: „Ce qui est encore plus spécifique de l'Eugénisme américain, ce sont les mesures plus directes qu'il propose: elles forment la partie plus 'positive' de l'Eugénisme, ce que le Saint-Office, dans son décret récent, nomme l'Eugénisme positif. —

En définitive, ces mesures ne visent rien moins qu'une transformation radicale du mariage" (448). H.

506. Cordovani, M., Il salario familiare nell'enciclica „Casti connubii“: Angelicum 8 (1931) 235—236. — Der Verf. hebt den Satz der Enzyklika heraus: „hanc (d. h. einen Arbeitslohn, der zum Unterhalt der Familie genügt) negare aut aequo minorem facere gravis iniustitia est...“, und schließt daraus, daß der Familienlohn dem Arbeiter *ex iustitia* geschuldet wird. Es bleibt nur die Frage, ob die *iustitia commutativa* oder die *socialis (legalis)* gemeint sei. Inzwischen ist diese Frage in der späteren Enzyklika „Quadragesimo anno“ ausführlicher behandelt. H.

507. Fattinger, R., Pastoralchemie. Eine Orientierung über die sakramentalen Materien, liturgischen Metalle, Textilien und Beleuchtungsstoffe nach den kirchlichen Bestimmungen. 8<sup>o</sup> (XII u. 192 S.) Freiburg 1930, Herder. M 6.50; geb. M 8.— Das Buch legt die kirchlichen Vorschriften und die Erlasse aus dem kirchlichen Gesetzbuch, aus Missale, Rituale, Kongregationsentscheidungen usw. zugrunde. Manche Anfragen und Bestimmungen sind wörtlich abgedruckt. Als Moralisten werden besonders Noldin und Cappello herangezogen. Mit theologischen Kenntnissen verbindet der Verf. eine umfassende Kenntnis der Naturwissenschaften und der Technik. Seine Arbeit besteht darin, daß er der Reihe nach und in großer Ausführlichkeit die sonst zerstreut und kurz behandelten stofflichen Sakramentsmaterien und liturgischen Materien darlegt. Fast genau die Hälfte des Buches handelt über die Materie der Eucharistie, Brot und Wein. Es werden die Weizenarten beschrieben mit ihren botanischen Namen, das Weizenmehl, seine Verfälschungen und Verunreinigungen, das Weizenbrot, die Hostienbereitung usw. Es folgen Kapitel über die heiligen Öle, das Wasser, die liturgischen Metalle, Textilien und Beleuchtungsstoffe. Manche interessante Einzelheit ist in dem Buche zu finden, z. B. über die „blutenden Hostien“ (34). Man wird nicht verlangen können, daß jeder Priester alle in einem solchen Buch enthaltenen Einzelheiten weiß. Aber wer sich näher über dieses Wissensgebiet unterrichten will, findet hier einen guten Führer. Die kirchliche Wissenschaft kann dem Verf. für seine Leistung dankbar sein. Deneffe.

508. Uccello, Sebast., Epitome morale-asceticum de sacramenti poenitentiae ministerio. 12<sup>o</sup> (VII u. 513 S.) Taurini 1930, Marietti. L 15.— Das Werk bezweckt, dem Beichtvater eine Hilfe in der Verwaltung des Bußsakramentes zu sein, um ihm sowohl für seine eigene Person als auch für die Behandlung der Beichtkinder das notwendige theoretische und praktische Wissen in klarer und übersichtlicher Form, gestützt auf die erprobte Lehre der Theologen, Heiligen und der amtlichen kirchlichen Äußerungen, zu bieten. In fünf Hauptabschnitten werden behandelt: I. Das Amt des Beichtvaters im allgemeinen; II. Die Eigenschaften des Beichtvaters; III. Die Funktionen des Beichtvaters in Ausübung seines Amtes; IV. Die geistliche Leitung (Seelenführung); V. Die Behandlung bestimmter Arten von Pönitenten. Da das Werk auch die neuesten einschlägigen kirchlichen Entscheidungen bietet und wertvolle Hinweise auf die theologische Literatur enthält, wird es dem praktischen Seelsorger wie auch dem Dozenten der Pastoraltheologie wertvolle Dienste leisten können. Hürth.

509. ter Haar, F., De matrimonii mixtis eorumque remediis. gr. 8<sup>o</sup> (VIII u. 195 S.) Taurini 1931, Marietti. L 11.— Vom pastoraltheologischen Standpunkt aus wird die Frage der Mischehen nach den drei Gesichtspunkten behandelt: Das Verbot der Mischehen; Ehedispens und Dispensgründe; Heilmittel gegen die Mischehen. In den einzelnen

Abschnitten wird eine gute dogmatische und kanonistische Begründung gegeben. Eine besondere Eigentümlichkeit sind die statistischen Angaben und die Auszüge aus neueren kirchlichen Dokumenten sowie aus verschiedenen Zeitschriften der Gegenwart. Besondere Aufmerksamkeit verdient die im 3. Teil (S. 114 ff.) gebotene längere Untersuchung der Frage, ob bezüglich der Dispensgewährung größere Milde oder größere Strenge das Richtige sei. Der Verf. persönlich entscheidet sich hier für eine strengere Praxis.

H.

510. Conte a Coronata, Matthaeus, *Institutiones Iuris Canonici ad usum utriusque cleri et scholarum*. Vol. II. De rebus. gr. 8<sup>o</sup> (IV u. 520 S.) Taurini 1931, Marietti. L 25.— Besondere Beachtung verdient der beigegebene umfangreiche Apparat, der nicht nur von dem Wissen des Verf. beredtes Zeugnis ablegt, sondern vor allem ein wertvolles Mittel zum Weiterstudium und zur Bildung eines eigenen Urteils auf Grund einer Einsichtnahme in die Quellen bietet. Der Kommentar befaßt sich mit dem 3. Teil „De rebus“ des CIC. Zur Behandlung kommen die einleitenden Kanones *de rebus in genere* und *de simonia*, sodann mit Ausschluß des 1. Teiles *de sacramentis*, deren Behandlung der Moral- und Pastoraltheologie zugewiesen wird, die übrigen fünf Teile, und zwar in der Reihenfolge und Einteilung des CIC. Die späteren amtlichen Entscheidungen sind eingearbeitet, und wo Verschiedenheiten der Auffassungen vorliegen, werden die Hauptansichten mit genauer Quellenangabe beigelegt. Auch der historischen Entwicklung des heute geltenden Rechtes wird gebührend Rechnung getragen. Genauer auf Einzelheiten einzugehen, ist im Rahmen einer nur kurzen Besprechung leider nicht möglich. Sie muß sich vielmehr auf eine warme Empfehlung des Werkes beschränken.

H.

511. Vromant, G., *Ius Missionariorum*. Tom. II. De Personis (Mus. Less. Sect. théol. 20). gr. 8<sup>o</sup> (XVI u. 435 S.) Louvain 1929, Editions du Museum Lessianum. Fr 40.— Der Verf. kennzeichnet den Inhalt seines Buches mit folgenden Worten: „Leges quae spectant ad ius speciale missionum, cc. 252, 293—311, 1350 summam collectas, aliquanto fusius explanare, easque aliis quoque partibus Codicis I. C. supplere ad usum practicum missionariorum, scopus est huius operis“ (Praef.). Das Buch ist im wesentlichen das Personenrecht des CIC, soweit es für die Missionen in Betracht kommt, auf die Missionsverhältnisse angewandt und daher ein sehr nützliches Handbuch für die Heidenmissionäre in den auswärtigen Missionen. Da der größere Teil der Missionäre Ordensleute sind, hat der Verf. besonderes Gewicht auf das auf die Missionen angewandte Ordensrecht gelegt. Die in n. 390 gegebene Abgrenzung der Kompetenz zwischen dem Superior Missionis und Superior religiosus hat inzwischen in der Instructio der S. Congr. de Prop. Fide vom 8. Dezember 1929 über diesen Gegenstand Ergänzung gefunden (AAS 22, 111 ff.). Recht beachtenswert sind die Ausführungen über die kanonische Visitation der Ordensobern, über das kirchliche Handelsverbot für die Missionäre, über besondere Privilegien der Missionäre.

Brust.

1931 g 256.