

Aufsätze und Bücher.

1. Allgemeines. Fundamentaltheologie.

339. *Textus et Documenta in usum exercitationum et praedicationum academicarum.* Romae 1932, Pont. Univers. Gregoriana. — Die nächste Veranlassung zur Herausgabe dieser neuen Sammlung (den *Opuscula et Textus* und dem *Florilegium Patristicum* sowie den protestantischen Sammlungen von Krüger und besonders Lietzmann vergleichbar) ist das erhöhte Bedürfnis nach solchen Texten für seminaristische Übungen infolge der Vorschriften der Apostolischen Konstitution „*Deus Scientiarum Dominus*“. Es erscheint eine theologische und eine philosophische Serie. Die Texte sind aus alter und neuer Zeit, patristisch, scholastisch und modern, historisch, liturgisch, epigraphisch usw., vollständige kleine Schriften, Auszüge aus größeren, Zusammenstellungen aus verschiedenen Verfassern über den gleichen Gegenstand, oder wie immer das praktische Bedürfnis es angemessen erscheinen läßt. Im allgemeinen werden die Texte den besten vorliegenden Ausgaben entnommen, doch sind erforderlichenfalls kritische Neuausgaben auch nicht ausgeschlossen. Griechischen Texten wird eine lateinische Übersetzung beigegeben, ebenso im allgemeinen modernsprachigen. Texte aus weniger bekannten alten und neuen Sprachen werden nur in lateinischer Übertragung geboten. Nach dem Prospekt sollen die einzelnen Bändchen 24 bis 64 Seiten umfassen; doch wird nur von einem der bis jetzt vorliegenden sieben Bändchen die Höchstzahl nicht erreicht, von drei sehr erheblich überschritten, für die sich denn auch der sonst in Aussicht genommene Preis von 3 bis 4 Lire auf 6 erhöht hat. Bei Subskription auf eine Serie oder Bezug einer größeren Anzahl wird Preisermäßigung gewährt. Es liegen vor: Series theol. 1. *De Spiritu Sancto anima corporis mystici* I. Testimonia selecta e Patribus Graecis collegit et notis illustravit Seb. Tromp (besonders aktuell wegen der Frage Rechts- oder Liebeskirche). — 2. *Divi Augustini De Correptione et Gratia introductione et notis auctum* ed. C. Boyer. — 3. *De obligatione catholicorum perseverandi in fide documenta Concilii Vaticani* collegit H. Lennerz. — 4. *De ordaliis*. I. *Decreta Pontificum Romanorum et Synodorum* collegit et notis illustravit P. Browe. — 5. *De frequenti communione in Ecclesia occidentali usque ad annum c. 1000 documenta varia* collegit et notis illustravit P. Browe. — Series philös. 1. *De Platonis doctrina circa animam textus selectos* collegit et notis instruxit J. Souilhé. — 2. *De origine formae materialis textus veteres et recentiores* collegit atque introductionibus et notis illustravit P. Hoenen. — Die praktische und billige Sammlung sei bestens empfohlen. Gemessen an dem zweifellos richtigen Grundsatz des Prospektes, daß Einleitung und Anmerkungen die seminaristische Arbeit anregen, aber nicht vorwegnehmen sollen, verdienen die Hefte von H. Lennerz und P. Browe ein besonderes Lob, da die Anmerkungen auf einiges besonders Beachtenswerte in ganz objektiver Weise aufmerksam machen, ohne den Benutzer nach irgendeiner Seite hin im vorhinein zu beeinflussen. Boyer und Hoenen haben den erwähnten Grundsatz wohl nicht genügend im Auge behalten; nur zu oft lenken ihre Noten den Benutzer einseitig auf die vom Herausgeber gewünschte Deutung.

340. *Catholica*. Vierteljahrsschrift für Kontroverstheologie. 1. Jahr, 1. Heft, Januar 1932. 8^o (48 S.) Paderborn, Verlag des Win-

friedbundes. Jährlich *M* 5.— Die neue Zeitschrift will zu den evangelischen Christen von heute sprechen, um ihnen „aus der Katholiken und Protestanten in gleicher Weise verpflichtenden Situation unserer Zeit heraus die Lehre der *Ecclesia catholica* darzulegen“ (Umschlag, S. 2). Dieses erste Heft mit den zwei Hauptaufätzen: R. Grosche, Die dialektische Theologie und der Katholizismus, Damasus Wintzen, Die Sakramentenlehre der Kirche in ihrem Verhältnis zur dialektischen Theologie, beschäftigt sich stark mit der dialektischen Theologie K. Barths, und auch der dritte Aufsatz: P. Wust, Zum Begriff einer christlichen Philosophie, nimmt darauf Bezug. Der erste Aufsatz bringt einen interessanten Überblick über Entstehung und Ziel jener Theologie, die sich von der modernistischen Immanenzlehre abzuwenden und dem Realismus zuzuwenden scheint, aber doch noch weit von der katholischen Wahrheit entfernt ist. Ich habe den Eindruck, als ob der erste Aufsatz in seinem zweiten Teil dem Programmpunkt, „die Lehre der *Ecclesia catholica* darzulegen“, nicht ganz gerecht würde, indem er zu viel von wirklichen oder vermeintlichen Schäden unter den Katholiken redet. Ein solches *Mea-culpa*-Sagen gefällt vielleicht der anderen Seite; aber es müßte dabei betont werden, daß die Kirche als solche ohne Makel und Runzel ist. Überhaupt läßt sich ja über die beste Art, wie man zu den anderen reden soll, streiten, und manches wird wohl noch die Erfahrung lehren. Meines Erachtens müßte man sie dahin bringen, daß sie die Annahme der Wahrheit nicht von der direkten Lösung der Schwierigkeiten und nicht von dem Eindringen in tiefste Zusammenhänge abhängig machen. Es gibt auch eine indirekte Lösung, die das Vatikanum andeutet (Denzinger n. 1797).
Deneffe.

341. AllgEvLuthKZtg 65 (1932) Januar bis Juli. — Für die Fundamentaltheologie kommen in Betracht: Jeremias, J., Der apostolische Ursprung der vier Evangelien (244—246): „Die im Juli v. J. der Sächsischen Akademie der Wissenschaften vorgelegte Abhandlung von Ed. Sievers über den Textaufbau der griechischen Evangelien (Leipzig, Hirzel, 1931)“ glaubt durch Schallanalyse „den Nachweis erbracht zu haben, daß der ‚Stoff aller vier Evangelien in erster Linie aus Originaldarstellungen der Apostel Johannes, Petrus, Jakobus und Andreas geschöpft ist, und daß der Apostel Matthäus wenigstens als Herausgeber und Redaktor am Matthäus mitgearbeitet‘ habe.“ Darnach „tritt das Evangelium des Johannes gleichberechtigt für die Zusammenschau des Lebens und Wirkens Jesu neben die drei synoptischen Evangelien“. „Die Sachkritik wird zu den Siversschen Feststellungen weiter das Wort nehmen müssen.“ — Hofer, Hans, Die Echtheit des Johannesevangeliums (362—366 387—395 410—415 434—441): Im Anschluß an A. Schlatter, Der Evangelist Johannes, wie er spricht, denkt und glaubt (Stuttgart 1930), Fr. Büchsel, Johannes und der hellenistische Synkretismus, und K. Bornhäuser (Marburg) kommt H. durch sprachliche und sachliche Untersuchungen zu einem durchaus positiven Ergebnis. Johannes kennt Palästina und das A. T. genauestens, führt aber durch Christus über beides hinaus; sein Evangelium ist nicht griechisch, sondern biblisch, antignostisch und antimystisch, fügt sich dem Urchristentum und der Apostellehre bestens ein, stimmt auch im Wortschatz weitestgehend mit Mt und den übrigen Synoptikern überein; es ist nicht nur Apostelschrift, sondern vielleicht sogar wegen 21, 24 das offizielle Evangelium des Apostelkollegiums, für Jesu Leben und Lehre die Hauptquelle unter den Evangelien. Die „Stilfrage“ ist dafür nur eine Bestätigung. — Hohenberger, A., Die „Ersten Bibelforscher“ als Feinde des Christentums (489—494 535—541 562—569 583—588 612—618): Verf. sucht durch möglichst

wörtliche Wiedergabe aus den genau zitierten „autorisierten Quellen“, um den sonst naheliegenden Eindruck der Übertreibung zu vermeiden, „die zielbewußte Verhöhnung und Bekämpfung des Christentums durch die Bibelforscher zu beleuchten“. Übersicht der Quellen S. 489.

Kösters.

342. Christliche Welt 46 (1932) Januar bis Juli. — Im ersten Halbjahr sind folgende Abhandlungen für den Fundamentaltheologen beachtenswert: Baumgarten, O., Die Einigung des Protestantismus in Glauben, Leben und Wirken (53—58), veranlaßt durch den „immer stärker empfundenen Gegensatz zu der von Stockholm ausgegangenen Einigungsbewegung“; vgl. hierzu: Dibelius, M., Protestantismus und ökumenische Bewegung (194—198): „unaufgebbarer Anspruch auf das Recht der Trennung“ bei der „Konstituierung einer Gemeinschaft, die keine ‚Einheit‘ ist“. — Bornemann, W., Deutsch und deutlich (277—279): gegen die willkürliche Anwendung einer unverständlichen theologischen Sprache („existentiell“ usw.). — Classen, W., Ein jüdischer Gelehrter [= Joseph Klausner, Professor an der Universität Jerusalem] über Jesus von Nazareth (290—296): lehnt die Ungeschichtigkeit Jesu entschieden nach „ausgebreitetem Quellenmaterial“ ab, unterscheidet im Talmud ältere Schichten, die die Grundzüge des Lebens Jesu feststellen, und spätere, wie die Panderallüge, welche er eine „christenfeindliche jüdische Legende“ nennt, schließt sich bei der umstrittenen Josephusstelle der vermittelnden Auffassung an, findet in Jesus eine „große, sehr reiche, widerspruchsvolle Persönlichkeit“. Für das Übernatürliche im Leben Jesu, Präexistenz, Trinität, Jungfrauengeburt hat Klausner (wie Classen) kein Verständnis. — Eisenhuth, H. E., Grundsätzliches zur Religionsphilosophie (355—360): im Anschluß an G. Niemeier, Die Methoden und Grundauffassungen der Religionsphilosophie der Gegenwart (Stuttgart 1930). — Bizer, E., Hin-zu-Rom-Bewegungen in Deutschlands Protestantismus? (589—594): Gegen A. Seitz (München) werden solche bestritten. Ks.

343. Schomerus, Hilko Wiardo, Buddha und Christus. Ein Vergleich zweier großer Weltreligionen. 8^o (VIII u. 91 S.) Halle 1931, Waisenhaus. M 3.50. — Bei allem Eigenwert an Selbständigkeit und Vollständigkeit ist das Buch zugleich gedacht als Entgegnung auf zwei Schriften der neubuddhistischen Bewegung: Sobczak, Licht und Schatten, und Grimm, Buddha und Christus. Verf. hofft, daß kein Mensch ihm den Vorwurf machen wird, „vom Buddhismus ein solches Zerrbild entworfen zu haben, wie man es in diesen Büchern vom Christentum entworfen findet“. Das Christentum steht in der Tat zu stark da, als daß es nötig hätte, seine Gegner zu verkleinern. In vier Kapiteln wird verglichen die Persönlichkeit Buddhas und die Christi, der metaphysische Hintergrund ihres Wollens und Wirkens, das Endziel bei beiden und der verschiedene Weg zum Endziel. In einigen Punkten wäre natürlich die Vergleichung noch wirksamer und der daraus sich ergebende Vorrang des Christentums noch erheblicher, wenn Sch. in Fragen z. B. des Glaubens und der Erlösung nicht die protestantische Übertreibung bzw. Abschwächung der christlichen Lehre verträte. Rembold.

344. Poschmann, B., Der Wissenschaftscharakter der katholischen Theologie (Breslauer Universitätsreden, Heft 8). gr. 8^o (23 S.) Breslau 1932, Hirt. M 1.20. — Die Rektoratsrede führt in ansprechender Weise aus: Die kath. Theologie als Glaubenswissenschaft hat das objektiv-kirchliche Glaubensbewußtsein zum Gegenstand, dessen Wahrheitsgehalt, Wert und geschichtliche Entfaltung sie darstellt. Die Möglichkeit dieser Aufgabe wird kurz gegenüber dem Agnostizismus erwiesen. Zwar ist die Theologie an das Dogma und die Aufsicht des

kirchlichen Lehramtes gebunden; aber mit diesem Autoritätscharakter ist der Wissenschaftscharakter vereinbar. Es gelten auch für die Theologie die allgemein maßgebenden wissenschaftlichen Methoden, die philosophische, historische, psychologische usw., die allerdings nicht einseitig zu „Rationalismus“, „Historismus“ usw. ausarten dürfen. Aber auch die Harmonisierung von Glaube und Wissen darf niemals auf Kosten der wissenschaftlichen Methode geschehen. Die kath. Theologie ist keine bloße Phänomenologie des kirchlichen Glaubensbewußtseins, sondern erweist auch dessen objektive Berechtigung, die Vernünftigkeit des Glaubens, die vom Glauben selbst durchaus zu scheiden ist. (Darum muß m. E. aber auch die Fundamentaltheologie von der dogmatischen Theologie schärfer geschieden werden, als hier geschieht.) — Mißverständlich der Satz sein: „Die vernunftgemäße Erkenntnis der Glaubwürdigkeit ist nur logische, nicht psychologische Voraussetzung des Glaubens“ (20). „Vernunftgemäß“ ist doch schließlich auch das S. 19 geschilderte Hineinwachsen in den Glauben; es fehlt ihm zwar die „wissenschaftliche“ Begründung; aber eine „relative Gewißheit von den Glaubwürdigkeitsgründen“ liegt, wie die Theologen ausführen, auch schon bei Kindern vor. Lange.

345. Söhnngen, G., Die katholische Theologie als Wissenschaft und Weisheit: *Catholica* 1 (1932) 49—69. — Diese Bonner Habilitationsvorlesung S. 5 bietet aus gründlicher Kenntnis sowohl der patristisch-scholastischen Tradition wie auch moderner Problemstellungen sehr anregende Ausführungen über die Eigenart theologischen Denkens. Für Aristoteles ist Weisheit soviel wie das höchste Wissen, das metaphysische Wesenswissen. Es ist durch vier Merkmale ausgezeichnet: ist allumfassende Weltanschauung, hat die schwierigsten Probleme, strengste Gewißheit und Exaktheit der Methode und ist „reine“ Wissenschaft, frei von äußerlicher Zweckhaftigkeit. Wie kann nun die christliche Heilsverkündigung, die „Gottesweisheit im Geheimnis“ ist, Wissenschaft und Weisheit in diesem Sinne sein? Bei den Vätern fehlt besonders das Methodische der „Wissenschaft“. Augustinus bedeutet den Übergang von der rein pneumatischen Auffassung zur methodischen Glaubenswissenschaft der Scholastiker: Christus als Mensch, als geschichtliche Tatsache, ist unsere Wissenschaft, Christus als ewiges Wort unsere Weisheit; durch die Wissenschaft streben wir zur Weisheit. Aber erst Thomas bringt den vollen Ausgleich durch die Unterscheidung zwischen Prinzipien und Folgerungen. Prinzipien sind der Theologie die Glaubenssätze. Aus ihnen leitet sie nach streng wissenschaftlicher Methode die Folgerungen ab. Darum ist sie Wissenschaft, Weisheit ist sie nicht nur als höchste und unabhängigste Wissenschaft, sondern darüber hinaus, weil sie nicht nur Wissen, sondern verkostendes Verstehen ist. Jedoch bedarf der thomistische Theologiebegriff der Fortentwicklung in einer Fruchtbarmachung für die „historische Theologie“. de Vries.

346. Frör, K., Evangelisches Denken und Katholizismus seit Schleiermacher (Forsch. z. Gesch. u. Lehre des Protestantismus, hrsg. v. P. Althaus, K. Barth u. K. Heim, 5, II). gr. 8^o (261 S.) München 1932, Kaiser. *M* 6.—; bei Subskr. *M* 4.50. — Fr. bespricht „den Katholizismus als theologisches Problem“, sodann die „reformatorische Haltung“ in Beziehung zur „idealistischen Geschichtsphilosophie“, zum „evolutionistischen Chiliasmus“, zum „religionsgeschichtlichen Historismus“ und zum „Konfessionalismus“, um dann „die Vertiefung der reformatorischen Haltung in der neuesten Theologie“ aufzuweisen und mit Ausführungen „zur Wesensbestimmung des Katholizismus“ abzuschließen. — Das Buch ist nicht ohne Wert zur Kennzeichnung der verschiedenen Phasen der antikatholischen Ein-

stellung des Protestantismus, offenbart aber eine geradezu bodenlose Unkenntnis katholischen Denkens und Lebens. Da fehlen zu einer Auseinandersetzung alle Voraussetzungen.

Kösters.

347. Segarra, F., S. J., La intervenció del Papa en el Concili d'Efès: AnalSacrTarrac 7 (1931) 57—79. — Der Artikel (vgl. Schol 7 [1932] 279) enthält unter anderem eine beachtenswerte Angabe über einen Text, der von Anglikanern als Zeugnis gegen den Primat benutzt wurde (71 Anm. 52). Nach alten Ausgaben, etwa Mansi 4, 1289 A, sprach der Bischof Firmus in der 2. Sitzung des Konzils von Ephesus in Gegenwart der päpstlichen Legaten so, als hätten die Konzilsväter auch ohne den Papst ein kanonisches und apostolisches Urteil gegen Nestorius gefällt: „canonicum apostolicumque iudicium in illum proferentes“. Nach der Ausgabe von Schwartz, Acta I 1, 3, p. 58, 10, Collectio Vaticana n. 106, 21 ist der Sinn ein anderer, nämlich: Wir haben den päpstlichen Erlaß ausgeführt, nachdem wir in ihm ein kanonisches und apostolisches Urteil erkannt hatten, τὸν τύπον ἐξεβίβασαμεν, κανονικὴν καὶ ἀποστολικὴν ἐν (!) αὐτῷ καταγοήσαντες κρίσιν.

Deneffe.

348. Moog, G., Zur 1500-Jahrfeier des 3. allgemeinen Konzils in Ephesus im Jahre 431: Internat. kirchl. Zeitschr. 22 (1932) 1—17. — Der Verf. schildert den Verlauf des Konzils. Seine Quellen sind Hefele und Langen. Wohlthuend berührt das Bekenntnis zur Gottheit Christi. Der zweite Teil des Aufsatzes enthält eine Bekämpfung des Primates vom altkatholischen Standpunkt aus. M. scheint anzunehmen, daß nach katholischer Auffassung nur der Papst absolute Lehrautorität hat. Demgegenüber ist hinzuweisen auf das Vatikanum (Denzinger n. 1792), wonach auch das *magisterium ordinarium et universale* absolute Autorität hat, sowie auf Cod. iuris can., can. 1323 § 2, der über die feierliche Form der Glaubensverkündigung sagt: „Sollemne huiusmodi iudicium pronuntiare proprium est tum Oecumenici Concilii tum Romani Pontificis ex cathedra loquentis.“ Der Satz, das Vatikanum lege „einem bloßen Menschen in Glaubens- und Sittensachen die Unfehlbarkeit bei, die nur Gott zukommt“ (14), stimmt nicht zur Glaubensentscheidung des Konzils. Es heißt dort nicht, der Papst habe göttliche Unfehlbarkeit, sondern er habe unter bestimmten Umständen jene Unfehlbarkeit, die der göttliche Erlöser seiner Kirche verleihen wollte (Denzinger n. 1839).

D.

349. Madocz, J., „Doctor Ecclesiae“: EstudEcl 11 (1932) 26—43. — Der Aufsatz geht geschichtlich dem Sprachgebrauch bezüglich des Ausdrucks „Doctor Ecclesiae“ und der Entstehung seiner besonderen Bedeutung nach und behandelt weiterhin die Frage, inwieweit durch die Verleihung dieses Titels die Lehre des betreffenden Heiligen bestätigt wird. „Die Gutheißung, wovon wir handeln, bezieht sich auf das Ganze der Lehre im allgemeinen, nicht auf jeden seiner Teile“ (41). Die Verleihung des Titels selbst gilt zudem nicht als unfehlbare Äußerung des kirchlichen Lehramtes (40).

D.

350. Kempf, C., Lehr- und Trostreiches aus dem neuen Katalog der Ritenkongregation: ZAM 7 (1932) 165—171. — K. weiß aus dem neuen, am 1. Nov. 1931 erschienenen Verzeichnis, das an sich nur trockene Aufzählungen von 551 Prozessen (gegen 328 im letzten Katalog, von 1921) enthält, vieles herzuleiten, zu erklären und zusammenzustellen über Wiederaufleben älterer Prozesse, die Landeszugehörigkeit (wo z. B. H. Hermelink, Christl. Welt 46 [1932] 658 f. richtiggestellt und ergänzt wird), Berufe usw., was dem Fundamentaltheologen für die lebendige Fruchtbarkeit und Heiligkeit der Kirche wertvolles Material bietet.

Kösters.

351. Pascher, Joseph, *Η ΒΑΣΙΛΙΚΗ ΟΔΟΣ*. Der Königsweg zu Wiedergeburt und Vergottung bei Philon von Alexandria (Studien z. Gesch. u. Kultur des Altertums 17. Bd. 3./4. Heft). gr. 8^o (280 S.) Paderborn 1931, Schöningh. *M* 14. — Die fleißige Studie will als „ehrfurchtvolles Schreiten auf den Spuren des hohen Sämannes“, der auch der „Seele des Heiden eine Ahnung erbarrender Liebe gab“, die hellenistische Mysterienreligion, der religionsgeschichtlichen Zeitströmung folgend, aus Philo, der „den Schlüssel zum Geheimnis in Händen“ zu tragen scheint, mehr erschließen. Es wird der „Königliche Weg“ philonischer Mystik als „Wiedergeburt- und Vergottungsreligion“ dargestellt. Sein Ziel ist das Erkennen und die Kenntnis Gottes (11), er umfaßt zwei Etappen des Aufstieges, zwei verschiedene mysterienhafte Komplexe, von denen der eine, um die Sophia gruppiert, zur Wiedergeburt des Menschen als Logos führt, der andere, dem Lichtgott und seinen Kräften zugeordnet, die „Vergottung“ zum Ziel hat. An einer Einheit der beiden Kreise ist aber nicht zu zweifeln; auch daran nicht, daß sie aus der Einheit eines Mysteriums stammen (262). Dieses Mysterium versucht Verf. am Schluß zu rekonstruieren. Ks.

352. Rauschen, G., Patrologie. Die Schriften der Kirchenväter und ihr Lehrgehalt. 10. u. 11. Auflage, Neubearb. von B. Altaner. (Herders Theologische Grundrisse). gr. 8^o (XX u. 442 S.) Freiburg im Breisgau 1931, Herder. *M* 10.—; Lw. *M* 11.50. — Rauschens Patrologie hat sich bewährt. Der neue Herausgeber hat besonders die Literaturangaben neu bearbeitet, einiges, zumal ältere Angaben, die bei Bardenhewer leicht nachzusehen sind, gestrichen, vieles, gegen 1800 Nummern, neu hinzugefügt. Er hat aber auch sonst die bessernde Hand angelegt. So ist der Abschnitt über das Apostolische Symbol neu geschrieben. Zur weiteren Vervollkommnung des Buches wäre es erwünscht, daß recht viele den Satz des Herausgebers beachteten: „Für eventuelle Hinweise der Rezensenten oder briefliche Mitteilungen wäre ich dankbar“ (VII). Hier sei ein kleiner Beitrag beigeuert. Bei Gregor von Nazianz heißt es: „Für das schon den frühern Vätern bekannte gegenseitige Sichdurchdringen der drei Personen hat er zuerst den jetzt dafür geläufigen Ausdruck *περιχώρησις* (circumincessio, nachscholastisch circuminssio) gebraucht“ (232, 1). Die Sache liegt so: Der erste, der das Wort *περιχώρησις* auf die drei göttlichen Personen anwendet, ist der hl. Johannes von Damaskus. Das Genauere siehe ZKathTh 47 (1922) 506 oder auch in dem S. 15 unter b) 7 angeführten Artikel von Prestige. Gregor von Nazianz ist der erste, der das Wort *περιχώρησιν* auf die zwei Naturen in Christo anwendet (ZKathTh a. a. O. 500). Zur Mariologie des hl. Augustin wird S. 341 gesagt: „Für ihre unbell. Empfängnis beruft man sich auf zwei, allerdings nicht beweiskräftige Aussprüche von ihm.“ Die Worte „nicht beweiskräftige“ würden besser gestrichen oder wenigstens ersetzt durch den Ausdruck: „deren Beweiskraft allerdings umstritten ist“. In dem einen Satz: „De qua propter honorem Domini etc.“ schließt der angegebene Grund jede, nicht nur die aktuelle Sünde von Maria aus. Die Beweiskraft des andern Satzes: „Non transcribimus diabolo Mariam etc.“ wird neuestens von F. S. Müller in *Miscellanea Agostiniana II* (Tipografia Poligl. Vaticana 1931) 885—914 gegen Friedrich und Saltet nachdrücklich verteidigt. Deneffe.

353. Bardenhewer, O., Geschichte der altkirchlichen Literatur. Fünfter Band: Die letzte Periode der altkirchlichen Literatur mit Einschluß des ältesten armenischen Schrifttums. gr. 8^o (XII u. 424 S.) Freiburg i. Br. 1932, Herder. *M* 9.—; geb. *M* 11.— Ein Ehrendenkmal katholischer Wissenschaft ist mit diesem fünften Band vollendet wor-

den. Wir gratulieren dem einundachtzigjährigen Gelehrten zum Abschluß seines großen Werkes und danken ihm für die Dienste, die er der kirchlichen Wissenschaft durch seine Riesenarbeit geleistet hat. Dieser letzte Band führt die Geschichte der altkirchlichen Literatur vom Anfang des 6. Jahrhunderts bis auf Johannes von Damaskus († um 754) im Morgenland und Isidor von Sevilla († 634) im Abendland. Neben diesen zwei Kirchenlehrern sind es Männer wie Boethius, Gregor von Tours, Fulgentius, Benedikt von Nursia, Leontius von Byzanz, Gregor der Große, Maximus Confessor usw., die hier den Erforscher und Beschreiber ihres Lebens und ihres literarischen Schaffens finden. Dazu werden eine große Reihe weniger bekannter Namen behandelt. Eine besondere Erwähnung verdient der Abschnitt über das Aufkommen der armenischen Literatur. Was Bardenhewer bei Johannes von Damaskus hervorhebt, das „sentire cum ecclesia“ (57), gilt auch von ihm selbst und kommt der Wissenschaftlichkeit seines Werkes zugute, indem es ihn zu einer richtigen Beurteilung der Lehre der Väter befähigt. Das Werk zeichnet sich aus durch Reichhaltigkeit, geschichtliche Genauigkeit und dogmatische Zuverlässigkeit. Der Druck ist vorzüglich.

354. Deferrari, Roy Joseph, Campbell, James Marshall, A Concordance of Prudentius (The Mediaeval Academy of America, Publication No. 9). Lex.-8^o (IX u. 833 S.) Cambridge (Mass.) 1932, The Mediaeval Academy of America. Doll 12.50. — Nach der Konkordanz von Lane Cooper zu Boethius (1928) und von Putnam Fennell Jones zur Kirchengeschichte des hl. Beda (1929) — s. Schol 6 (1931) 285 f. — erscheint hier die Konkordanz zum christlichen Dichter Prudentius († etwas nach 400). Zugrunde gelegt ist die Wiener Ausgabe (CSEL 61) von Johannes Bergman (1926). Die einzelnen Worte sind mit dem Satz bzw. Satzteil, in dem sie vorkommen, abgedruckt; bei einzelnen kleinen Worten wie *et, est, o, si*, sind nur die Stellen angegeben. Bei *et* macht diese Aufzählung fast zwei Seiten aus. Zur Bewältigung der ungeheuren Arbeit haben außer dem ersten Herausgeber Deferrari und dem zweiten Herausgeber Campbell auch noch 18 Seminarmitglieder, darunter 12 Ordensschwwestern, ihre Hilfe geliehen. Über die technische Anlage kann man verschiedener Meinung sein. Während in der Konkordanz von Cooper die einzelnen Wortformen unter einer Hauptform angeführt sind, bringen Deferrari und Campbell wie auch Jones alle einzelnen Formen in alphabetischer Ordnung, so daß z. B. *esse* unter E, *fu* unter F, *sum* unter S steht. Auch entstehen Reihen wie: *sacer, sacerdos, ... sacra*. Die Textverbesserung, die Bergman (CSEL 61, 578) angibt, ist nicht berücksichtigt. Gegebenenfalls werden auch die guten Indices bei Bergman mit Nutzen zu Rate gezogen. Die Konkordanz zu Prudentius gereicht der katholischen Universität Washington, der die Bearbeiter angehören, zu großer Ehre.

355. S. Anselmi Liber Proslogion. Accedunt Gaunilonis monachi obiectio necnon Anselmi responsio. Recensuit F. S. Schmitt, O. S. B. (Florilegium Patristicum 29). gr. 8^o (40 S.) Bonnae 1931, Hanstein. Kart. M 1.80. — 356. S. Bonaventurae Prolegomena ad sacram Theologiam ex operibus eius collecta edidit Thaddaeus Soiron O. F. M. Scholae Franciscanae tom. II. (ebd. Fasc. 30.) (32 S.) M 1.40. — 1. Die saubere, auf acht Handschriften aufgebaute Ausgabe des berühmten Proslogion des hl. Anselm mit dem „Anselmianischen Gottesbeweis“ wird vielen philosophisch Interessierten willkommen sein, zumal auch zugleich die Einwände des Mönches Gaunilo: „Quid ad haec respondeat quidam pro insipiente“ (leider ohne Kapitelzählung) und die Antwort des hl. Anselm mither-

ausgegeben sind. — 2. Bei dem Interesse, das den methodischen Fragen entgegengebracht wird, war es ein glücklicher Gedanke, die aus verschiedenen Schriften des seraphischen Lehrers gesammelten Gedanken über Einleitungsfragen in einem bequemen Heft zusammenzustellen. Die Anordnung des Stoffes ist aus folgender Übersicht zu entnehmen: *Materia seu subiectum theologiae, Ortus theologiae, Modus procedendi in theologia, Finis theologiae, Theologia una scientia, De relatione philosophiae ad theologiam, Dispositio ad studium theologiae.* D.

357. Grabmann, M., *Der hl. Albert der Große.* Ein wissenschaftliches Charakterbild. Mit Bild, Rede, gehalten bei der Münchener Albertusfeier, am 28. Februar 1932, gr. 8^o (30 S.) München 1932, Hueber. M 1.40. — Eine sehr lehrreiche Rede, in der die Größe des neuen heiligen Kirchenlehrers Albert im Werturteil der Jahrhunderte und in ihrer wahren Gestalt markig und klar hervortritt. Albert ist „der Kirchenlehrer der großen wissenschaftlichen Forschung“ (7), er und sein Schüler Thomas haben die Autonomie der Philosophie grundgelegt, Alberts methodische Grundsätze auf dem Gebiet der Naturwissenschaften sind überraschend modern, in der Philosophie ist er Forscher großen Stils. Wertvoll sind die Verweise und Literaturangaben. — Vgl. auch E. Böminghaus S. J. in *StimmZeit* 122 (1931/32 I) 365: „Die Kirche weiht in Albert den hohen Beruf des Menschengestes, durch sein philosophisches Denken und sein wirklichkeitsnahes, positives Forschen Wegbereiter auch einer tieferen, gottgewollten Erkenntnis der Offenbarung zu sein.“ D.

358. S. Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Summa theologica diligentem emendata. De Rubeis, Billuart et aliorum notis selectis ornata. Tom. I—VI. 8^o (768 732 700 819 824 438 u. 41 S.) Taurini 1932, Marietti. Lire 70. — Diese Turiner Ausgabe der Summa theologica hat manche Vorzüge. Handliches Format, genauer Druck, dünnes und doch nicht durchscheinendes Papier, billiger Preis können rühmend hervorgehoben werden. Für einige Augen ist allerdings der Druck etwas klein; doch sind die Zeilen wegen des zweispaltigen Druckes leicht zu fassen. Die Ausgabe scheint stereotyp zu sein; sie stimmt, so viel ich sehe, genau überein mit der Editio VI Taurinensis von 1894. Das wird auch den billigen Preis ermöglichen. D.

359. Schuler, M., *Über die Anfänge des Christentums in Gallien und Trier: Trierer Zeitschrift* 6 (1931) 80—103. — Verf. legt hier ein, wie man hoffen kann, wirklich abschließendes Urteil über ein Problem vor, mit dem er sich schon vor 30 Jahren in einer Reihe von Artikeln in *Pastor Bonus* 12 (1899/1900) befaßt hat. Er lehnt die apostolischen Gründungslegenden für Gallien nunmehr ab. Doch glaubt er im Gegensatz zu der von Duchesne (*Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*², 1907—1915) neu unterbauten These der „historischen Schule“, die sich sehr stark durchgesetzt hat, an zwei Sätzen festhalten zu sollen: 1. Der späte Ansatz der Christianisierung Galliens um 250 ist nicht begründet; 2. auf Grund gleichzeitiger Zeugnisse ist ein früherer Anfang der gallischen Kirchen anzunehmen. Der Nachweis wird u. E. überzeugend geführt. Der Fundamentaltheologe kann an dem Problem nicht vorübergehen, da die Frage des Daseins nichtbischöflicher Kirchen, durch deren Bejahung für Gallien Duchesne (und mit ihm Hauck, Müller und Bruders) den Texten genügen zu können glauben, von grundsätzlicher Bedeutung für die Verbreitung der Episkopalverfassung in den ersten drei Jahrhunderten ist. Es handelt sich (nach Sch., 88) um folgende Zeugnisse: Der Brief der Märtyrer von Lyon aus dem Jahre 177, erhalten in der Kirchengeschichte des Eusebius, mehrere Texte bei Irenaeus, *Adv. haer.*, geschrieben nach 180, weiter der Bericht des Eusebius zum Osterfeststreit um 195 und endlich

Cyprians Brief an Papst Stephan von 254/55. Die Lesung der Arbeit lohnt sich schon darum, weil sie eine leidenschaftslose Orientierung über die reiche Literatur zu dem Problem vermittelt.

360. Heyret, M., P. Markus von Aviano O. M. Cap., Apostolischer Missionär und päpstlicher Legat beim christlichen Heere. gr. 8^o (476 S.) München 1931, Kösel & Pustet, Geb. M 12.— Markus von Aviano ist eine der großen, einflußreichen Kapuzinergestalten, wie das 17. und 18. Jahrhundert mehrere kennt, die trotz eines franziskanisch armen und abgetöteten Lebens, ja vielleicht gerade wegen dieses Lebens, den Weg bis zu Fürstenhöfen fanden und die tiefsten Wirkungen auch im politischen Geschehen erzielten. Das Leben dieses Predigers und Wundertäters ist schon öfter, auch von bedeutenden Historikern, dargestellt. Der neue Bearbeiter hat mit Bienenfleiß unbenutzte Quellen zu erschließen gewußt und namentlich für die Wundertätigkeit des P. Marco eine überwältigende Menge von Zeugnissen beigebracht. Freilich zu einer wirklichen Biographie und einer befriedigenden Würdigung der eigenartigen Persönlichkeit hat er es nicht gebracht. Nicht bloß fehlt dazu vieles in der Form, es mangelt dem Buch an kritischer Durchdringung des Materials und vor allem an einer Bezwingung der Tatsachen zu einem einheitlichen Bilde. Hoffentlich findet die herrliche Gestalt des heiligmäßigen Kapuziners auf Grund des hier bereitgestellten Materials einen tüchtigen Bearbeiter. Kirchengeschichtlich und religionsgeschichtlich finden sich in diesem Leben Fragen, die zu einer Darstellung geradezu aufordern.

Grisar.

361. V ä t h, A l f o n s, S. J., Das Bild der Weltkirche. Akkommodation und Europäismus im Wandel der Jahrhunderte und in der neuen Zeit. gr. 8^o (VIII u. 233 S.) Hannover 1932, Giesel. M 5.—; geb. M 5.80. — Die gesamte Missionsgeschichte von Anfang an bis in die aktuellen Strebungen der Neuzeit hinein wird vor unseren Blicken entrollt. Dazu wird stetig und überall ein neuer Gesichtspunkt hervorgekehrt: Kulturgegensatz und Art der Anpassung an die zu gewinnende Heidenwelt. Daß bei diesem großzügigen ersten Entwurf manche Partien eingehender, manche karger behandelt sind, läßt sich gut begreifen. Die geniale Kühnheit und den opfervollen Heldensinn eines P. de Nobili und manchen erfolgreichen Chinamissionars (Schall) hat V. nur furchtsam und zaghaft gestreift. Wie wir den Apostel Paulus gerade wegen der Zeithemmungen bewundern, so bahnt sich auch für diese Größen heute das Verständnis mehr und mehr an.

Bruders.

362. C h a r l e s, P., S. J., L'activité missionnaire protestante: Nouv-RevTh 59 (1932) 324—346. — Ausgehend von drei Stadien der Statistik (1792: fast keine protestantischen Missionäre; 1900: 18164 + 4000; 1923: 29000 + 10493) warnt Verf. zunächst vor den Gefahren jeder statistischen Angabe, die hier wegen der Unbestimmtheit der Benennung der prot. Missionäre doppelt groß ist. Sodann wird nachgewiesen, daß der 250jährige Mangel an prot. Missionen nicht auf zufällige Ursachen (Fehlen prot. Seemächte), sondern auf innerwesentliche Gründe des Protestantismus zurückgeführt werden muß, vor allem auf das Nationalkirchentum. Zahlreiche Äußerungen von führenden Protestanten der Zeit vor 1792 bestätigen die grundsätzliche Ablehnung der Missionen. Der Aufschwung beruht namentlich auf der Tätigkeit von Sekten oder sonstigen Abspaltungen der Nationalkirchen. Eine Vereinheitlichung der naturgemäß auseinanderfallenden protestantischen Missionsarbeit versuchte man seit 1910 durch „Konferenzen“, ohne durchgreifenden Erfolg. Der fortschreitende Rationalismus kürzte das Credo und führte mehr zu allgemein menschlichen

Zielen. Aufschwung und Entwicklung der protestantischen Mission war nur möglich durch Zurückgreifen auf katholisches Denken und Tun. Trotz sehr hoher Aufwendungen ist nach eigenem protestantischem Urteil das Ergebnis verhältnismäßig gering; der Höhepunkt scheint zudem überschritten. — S. 324 gibt Ch. eine Literaturübersicht, in der eine genügende Verwertung deutscher Werke leider vermißt wird. Im übrigen ist es zu begrüßen, daß die Ausführungen als Teil eines größeren Werkes, das Descamps in diesem Jahre über die Geschichte der Missionen herausgeben will, weiteren Kreisen zugänglich gemacht werden sollen.

363. Begbie, H., Feldzug der Liebe. General William Booth, Gründer der Heilsarmee. Mit 53 Abbildungen. Deutsche Bearbeitung von F. von Tavel. gr. 8^o (X u. 493 S.) Zürich und Leipzig o. J. [Copyright 1929], Orell Füßli Verlag. Fr 16.—, M 12.80; geb. Fr 19.20, M 15.50. — Ein außergewöhnlicher Mann war dieser Gründer der Heilsarmee, William Booth, geb. 1829, gest. 1912. Er suchte die Ehre Gottes, die Ausbreitung des Reiches Christi, das Heil der Seelen und die Linderung der zeitlichen Not gerade der Ärmsten. Durch „Erweckung“ suchte er die Sünder zu bekehren. Er bekannte sich zum Glauben an die heiligste Dreifaltigkeit, an die Gottheit Christi, an die Auferstehung des Fleisches, an Himmel und Hölle (220). Musterhaft war sein Familienleben an der Seite einer ihm gleichgesinnten, vielleicht geistig überlegenen Lebensgefährtin, die ihm aber schon 1890 durch den Tod entrissen wurde. Unter den Vorsätzen, die er als Zwanzigjähriger aufschrieb, ist auch dieser: „daß ich jeden Tag nicht weniger als vier Kapitel in Gottes Wort lesen will“ (60). Die Bibel galt ihm als alleinige göttliche Richtschnur des christlichen Glaubens und Lebens (220). Die Sakramente ließ er schließlich ganz fallen mit der Begründung, das Gebot Christi betreffs Taufe und Abendmahl sei nicht mehr in Geltung, wie ja auch das Gebot der Fußwaschung außer Kraft sei (251). — Das Buch ist breit angelegt. Manche Dokumente, besonders Briefe, sind abgedruckt leider ohne genauere Quellenangabe. Man denkt bei den guten Werken dieses Mannes etwa an Prov. 3, 27 und Marc. 9, 39 (Nolite prohibere eum). Und die Theologie steht vor den Problemen des göttlichen Wirkens außerhalb der wahren Kirche.

Deneffe.

364. Bie, Richard, Das katholische Europa. gr. 8^o (VIII u. 340 S.) Leipzig 1931, Voigtländer. Geb. M 9.50. — Warum Verf. im kurzen Vorspruch seine „katholische Herkunft“ betont, ist nicht ersichtlich, da er sechs Zeilen weiter erklärt, daß für den modernen Menschen „die Register der Standesämter belanglos geworden sind“. Jedenfalls bezeugt der Inhalt des Buches, daß das Verhältnis des Verf. zum Katholizismus nur äußerlich und verständnislos ist. Er will die Frage untersuchen, ob eine Verbindung von Nationalismus und Katholizismus möglich sei. Selbst protestantische Besprecher, wie z. B. Theobald in Theol. Litbl. 53 (1932) 215, bemerken dazu: „Der Beurteiler muß sagen: Ob der gläubige Katholik national sein kann, das ist überhaupt keine Frage, das zeigt die Geschichte.“ B. aber durchwandert mit seinem Spürsinn für weltregierende Kräfte den Irrgarten der christlichen Jahrhunderte und verliert sich dabei in einem Dickicht des Zufälligen. Die offene Bahn des Wesenhaften wird scheu vermieden. Es wäre unmöglich, aus einer Inhaltsübersicht eine Vorstellung zu gewinnen von den hier gehäuften Einfällen. Das Papsttum behandelt B. unter der Abschnittsüberschrift „Die heilige Lüge“. Überhaupt diese Überschriften würden sich als journalistische Schlagzeilen besser ausnehmen. Ein „Katholik“ wie B. wird ja wohl das Urteil eines Protestanten wie Theobald überzeugender finden; dieser

schließt mit den Worten: „Auf dem Weg, der in diesem Buche eingeschlagen ist, macht man keinen Christen, er sei evangelisch oder katholisch, national; so nimmt man ihm auch den Glauben an Christus.“

Rembold.

365. Lathoud, D., L'intransigeance de Rome: isolement sectaire ou charité clairvoyante? L'Unité de l'Église 10 (1932) 577—582. — Ders., Échos de l'Encyclique Lux veritatis et réponses des chrétiens dissidents: ebd. 609—614. — Im erstgenannten Aufsatz zeigt L. mit genauer Datenangabe gegenüber den oft wiederholten Äußerungen von nichtkatholischer Seite, daß Rom lange vor den gegenwärtigen dissidentischen Unionsbestrebungen auf dem Plane war und grundsätzlich nicht anders handeln konnte. — Im zweiten Aufsatz behandelt L. die Stellungnahme der athenischen Kirche zum ersten Teil der päpstlichen Enzyklika, zu den Ausführungen über den römischen Primat (*Ἐκκλησία*, 9. Jan. 1932, S. 10; Proia, 13. Jan. 1932). Zugleich eine erwünschte Korrektur und Ergänzung des nach Sprache und Inhalt tiefbedauerlichen Artikels von H. Hermelink, Die neuen Enzykliken (Christl. Welt 46 [1932] 612—615).

Kösters.

366. Hiéromoines David et Pierre, L'Église Russe et les églises orthodoxes autocéphales: Irénikon 9 (1932) 1—60. — Der sehr instruktive Artikel zeichnet zunächst die neueste Entwicklung der kirchlichen Verhältnisse in Rußland (1—21) und in den orientalischen Patriarchaten (21—28), um dann die interorthodoxe Konferenz im Kloster Vatopedi (Athos) vom Juni 1930 zu besprechen (29—54). Der Schluß (54—60) faßt die Ergebnisse der Konferenz kurz zusammen: Es besteht große Unklarheit und Unsicherheit in der Stellungnahme zu den Schwierigkeiten und innerkirchlichen Streitigkeiten der russischen Kirche.

Ks.

367. Hiéromoine Pierre, Anglicans et Orthodoxes, La Commission dogmatique anglo-orthodoxe au Palais de Lambeth (15.—20. octobre 1931): Irénikon 9 (1932) 152—168. — Die anglo-orthodoxe Konferenz vom Juli 1930 hatte eine ebensolche dogmatische Kommission zur Untersuchung der dogmatischen Lehrunterschiede vorgesehen. Sie trat im Oktober 1931 in London zusammen und beriet über folgende Punkte: Christliche Offenbarung, Schrift und Tradition, das kirchliche Glaubenssymbol, die Lehre vom Heiligen Geist, disziplinäre Vorschriften, Sakramentenlehre. Veri. ist der Überzeugung, „que les divergences dogmatiques constituent un très sérieux obstacle à cette union“. Das wird bestätigt durch den Erzbischof von Athen („un véritable abîme dogmatique nous sépare des anglicans“) und andere Vertreter der orthodoxen Kirche.

Ks.

368. Bolton, A., Revue des obstacles à l'union: Irénikon 9 (1932) 61—70. — Eine brauchbare Zusammenstellung der in der Glaubenslehre (61—64) und in der Theologie (ihre Beziehung zur Liturgie, zur scholastischen Methode und zum Codex Iuris Canonici: 65—70) begründeten Schwierigkeiten mit Hinweis auf Art und Aussicht der Überwindungsmöglichkeit.

Ks.

2. Heilige Schrift.

369. Scholten, Frank, Palästina, Bibel, Talmud, Koran. Eine vollständige Darstellung aller Textstellen in eigenen künstlerischen Aufnahmen aus Gegenwart und Vergangenheit des Heiligen Landes. Jaffa, Bd. I (Die Eingangspforte) u. II (Jaffa die Schöne) mit 449 u. 371 Abbildungen in Kupfertiefdruck, gr. 4^o (XLVI u. 203; XLII u. 170 S.) Stuttgart, Jul. Hoffmann. Geb. M 76.— Sch., ein in Palästina ansässiger holländischer Privatgelehrter, schenkt uns in prachtvoller

Ausgabe eine Bildersammlung vom Heiligen Lande, deren Eigenart schon im Titel zum Ausdruck kommt. Die beiden ersten Bände sind ausschließlich Jaffa gewidmet, das in seiner Geschichte und Gegenwart vor uns lebendig wird. Im ersten Bande werden in 449 Abbildungen die biblischen Stätten Jaffas, die drei heutigen Religionsbekenntnisse der Christen (nach ihren verschiedenen Kirchen), der Mohammedaner und der Juden anschaulich vorgeführt. Im 2. Bande sehen wir in 371 Kupfertiefdrucken das heutige Jaffa und seine Umgebung vor uns, bekommen einen Einblick in sein Stadtbild, sein Leben und Treiben, seine Industrie und dergleichen mehr. Wir sehen noch echt Orientalisches neben den Errungenschaften europäischer Kultur. Ein letztes Kapitel bietet eine Reihe Ansichten von geschichtlichen Denkwürdigkeiten aus der Zeit der Römer, der Kreuzfahrer, Napoleons und des Weltkrieges. Die entsprechenden Texte aus Bibel, Talmud und Koran sind mit etwaigen Parallelstellen jeweils zu den einzelnen Bildern aufgeführt. So werden die Texte ihrerseits wieder durch die Bilder erläutert, wenn auch bisweilen die Beziehung zwischen Bild und Text sehr lose ist. Die Bände sind nicht nur für die verschiedensten Fachgelehrten wie Exegeten, Geographen und Ethnologen eine reiche Fundgrube, sondern ermöglichen es jedem Palästinafreund, sich ein getreues Bild vom Heiligen Lande zu machen. Der Preis der beiden ersten Bände ist schon von *M* 86 auf *M* 76 herabgesetzt worden. Hoffentlich werden die angekündigten weiteren Bände über Jerusalem, Nazareth, das Jordantal, das Tote Meer, Tiberias, den See Genesareth, jüdische Kolonien usw. bald folgen.

Brinkmann.

370. Till, Walter, Koptische Dialektgrammatik mit Lesestücken und Wörterbuch. 8° (XV u. 91 u. 48* S.) München 1931, Beck. Lw. *M* 8.50. — Der Verf. hat sich die Aufgabe gestellt, auf 91 Seiten eine vollständige Grammatik der fünf bekannten koptischen Dialekte, d. h. der drei oberägyptischen (des sa'idischen, achmüimischen und subachmüimischen), des mittelägyptischen oder des fajjumischen und des unterägyptischen oder des bohairischen, zu schreiben. Daraus ergab sich von selbst die Notwendigkeit, alles in möglichst gedrängter Form zu bieten und durch eine Menge von Sigeln und Stellenverweisen Raum zu sparen. Freilich mußte das der Klarheit der Darstellung bis zu einem gewissen Grade Abbruch tun. Dazu kommt, daß die Chrestomathie (die sehr vorteilhaft dieselben Texte in verschiedenen Dialekten bringt) und vor allem das Wörterverzeichnis doch allzu dürftig ausgefallen sind. Aber der auf diese Weise erzielte verhältnismäßig niedrige Preis wird den Benutzer wenigstens in etwa mit diesen Schönheitsfehlern und Unbequemlichkeiten aussöhnen. Der große Vorteil der neuen Grammatik liegt darin, daß sie neben den beiden Hauptdialekten des Sa'idischen und Bohairischen, die allerdings für die Textgeschichte des N. T. vor allem von Bedeutung sind, in gleicher Weise auch in die übrigen Sprachformen des Koptischen einführt.

Br.

371. Schomerus, Hilko Wiardo, Ist die Bibel von Indien abhängig? gr. 8° (VII u. 182 S.) München 1932, Kaiser. *M* 5.50. — Wenn auch mitveranlaßt durch die Gehässigkeiten der Frau Ludendorff, so wächst doch die wissenschaftliche Gründlichkeit dieser Untersuchung weit über die Leichtfertigkeit dieses Anlasses hinaus. Einleitend behandelt Verf. kurz die Geschichte der Entlehnungstheorien im allgemeinen. Es folgt ein Überblick über das bisher Behauptete bezüglich einer besonderen Entlehnung der Bibel aus indischen Quellen. Dabei werden zunächst die Dilettanten, Ignoranten und Schwindler abgetan (darunter die „wissenschaftlichen“ Gewährsmänner der Frau L.). Die bisher stattgehabte ernsthafte Diskussion

über die Abhängigkeit evangelischer Erzählungen von der Buddha-Legende führt zum Ergebnis: „Die Wissenschaft hat sie geprüft und verworfen.“ Seiner eigenen erneuten Prüfung der behaupteten Entlehnung der Bibel von Indien schickt Verf. eine wertvolle geschichtlich-geographische Darstellung (64–102) voraus, worin er die Frage der Beziehungen zwischen Indien und den westlichen Ländern in der vor- und frühchristlichen Zeit untersucht. Ein Anhang (143–182) bringt den Wortlaut der indischen Texte, von denen behauptet worden ist, daß sie den biblischen Schriftstellern als Quellen gedient haben.

Rembold.

372. Matthes, Heinrich, Einführung in den Geist des Alten und Neuen Testaments. 8^o (95 S.) Göttingen 1932, Vandenhoeck & Ruprecht. *M* 3.60. — Verf. bietet uns in den 13 Abschnitten über das A. T. und 16 über das N. T. wohl die gelegentlichen Notizen und Lese Früchte seines Studiums der neueren prot. Literatur über die Bibel. Die verschiedensten Richtungen kommen dabei zu Wort, ohne daß ein Versuch gemacht wird, einen ausgleichenden Zusammenhang zu erarbeiten.

R.

373. Tögel, Hermann, Das Volk der Religion. (Werdegang der christlichen Religion, Band I) 5. Aufl. 8^o (XVI u. 224 S.) Leipzig 1931, Klinkhardt. Geb. *M* 7.80. — Fast alle Arbeiten über das A. T., wenigstens soweit sie sich an größere Leserkreise wenden, empfehlen sich heute in ihren Vorreden mit der Notwendigkeit der Verteidigung gegen die deutsch-völkischen Angriffe. Ganz recht so; nur muß diese Abwehr darauf bedacht sein, das wesentlich Wichtige, d. h. vor allem den göttlichen Offenbarungscharakter der atl. Glaubensurkunden sicherzustellen. Leider hat der Rationalismus sich grundsätzlich die Erfüllung dieser Aufgabe unmöglich gemacht. T. unterscheidet z. B. im A. T. übervölkische Abschnitte, die für alle Zeiten wertvoll bleiben, völkisch-israelitische, die für uns gleichgültig geworden seien, und völkisch-jüdische Teile, die von uns abgelehnt werden müßten. Mit einer solchen Verteidigung ist eigentlich der Kampf von vornherein zugunsten der Gegner entschieden. Immerhin möchte auch T. dem positiven Lehrgehalt des A. T. den Vorrang einer gewissen Einzigartigkeit belassen, wie ja schon der Titel des Buches zu betonen scheint, und manche besonderen Werte sind in anschaulicher Sprache zur Darstellung gebracht. Die neuesten Forschungsergebnisse der großorientalischen Umwelt sind dabei von einer starken Phantasie ergänzt und abgerundet worden.

R.

374. Kortleitner, Fr. Xav., Ord. Praem., Cananaeorum auctoritas num ad religionem Israelitarum aliquid pertinuerit (Commentationes biblicae VI). 8^o (90 S.) Innsbruck 1932, Rauch. *M* 3.— Als die Israeliten, von der Wüste herkommend, in Kanaan sesshaft wurden, empfingen sie ohne Zweifel die entwickeltere Kultur des Ackerbaues von den unterjochten Einsassen des Landes. Hat sich dieser Einfluß der Besiegten auch auf die religiösen Anschauungen der Sieger erstreckt? Jahve hatte sich mächtiger erwiesen als Baal; und jeder gläubige Israelit wußte, daß der letzte Grund dieser „Übermacht“ die Allmacht Gottes war. Jahve war eben der einzig wahre Gott der ganzen Welt, und die Bealim waren allesamt Nichtse. Nur abgöttische Gesinnung konnte die Welt teilen zwischen Jahve und Baal, zwischen dem Gott der sinaitischen Einöde und dem Herrn des kanaanitischen Ackerlandes. Daß der Aberglaube des Volkes tatsächlich solche Irrwege ging, das bezeugen uns die Propheten, die dagegen ankämpften. Der Rationalismus versucht, daraus eine irgendwie legitime „Volksreligion“ zu konstruieren, als gültige Vorstufe des späteren ethischen Monotheismus. Diesen entwicklungstheoretischen Konstruktionen be-

gegnet K. durch eine wissenschaftliche Sichtung und Schätzung des vorliegenden Quellenmaterials. R.

375. Baumgärtel, Friedrich, Die Eigenart der alttestamentlichen Frömmigkeit. gr. 8^o (119 S.) Schwerin 1932, Bahn. *M* 3.60. — B. veröffentlicht diese Vorlesungen „angesichts der großen Not um das A.T.“. Zugleich aber bemerkt er, daß es sich in diesen frömmigkeitsgeschichtlichen Untersuchungen nicht darum handle, „das A.T. als Wort Gottes zu erfassen“. Damit ist eigentlich von vornherein das preisgegeben, um dessen Rettung jene (prot.) Not erlitten wird. Wem das A.T. weiter nichts ist als literarisches Material zur Erforschung der religiösen Anschauungen eines semitischen Volkes, der benutzt die gegenwärtige Not nur als Buchreklame. Immerhin hat B. innerhalb der rationalistischen Gebundenheit seiner eigenen Auffassungen jenes Material in ausgiebiger Weise verarbeitet. Solange man das A.T., wenigstens in seiner kanonischen Geschlossenheit und Gültigkeit, nicht als eine Einheit erfassen will, kann man die Einzelzeugnisse seiner geistigen Gesamthaltung, deren zeitlicher Ursprung oft weit voneinander abliegt, leicht gegeneinander ausspielen. Wollte man allein die Psalmen berücksichtigen, da hat man neben den sogenannten Unschuldpsalmen die Bußpsalmen, neben dem 37. mit seiner scheinbaren Diesseitsgebundenheit den 73., der diese Schranke so deutlich sprengt, neben Liedern, die man oft als opferfeindlich ausgegeben hat, Liturgien, die den sittlichen Wert des Kultes preisen. Das Wichtigste dabei ist, daß sich dies alles in einem öffentlich anerkannten Psalmbuch beisammen findet. Das allein schon müßte uns davor bewahren, eines vom anderen zu trennen, zu übertreiben und als „atl. Frömmigkeit“ zu verabsolutieren. Die vielfachen „Gebundenheiten“, die B. für das A.T. feststellen zu können glaubt, ließen sich mit seiner Methode gerade so gut auch durch Einzelstellen aus dem N.T. belegen. R.

376. Hempel, Johannes, Fort mit dem Alten Testament? 8^o (32 S.) Gießen 1932, Töpelmann. *M* 1.— Diese kleine Schrift, die aus einem Vortrag erwachsen ist, enthält weitaus das Beste, was uns bisher von protestantischer Seite zur Verteidigung des A.T. gegen moderne Angriffe geboten wurde. H. zeigt vor allem in überzeugender Weise, wie die eigentliche Botschaft des A.T. zu dem Trachten und Treiben des Volkes in einem dauernden schneidenden Gegensatz steht. Alles, was wir am Judentum verwerflich finden, wird am schärfsten vom A.T. verurteilt. Es ist tatsächlich die große Urkunde des Kampfes Gottes wider die Fehler des Volkes, das sich seiner Erwählung so oft unwürdig machte. R.

377. Weiser, Lazarus, Das ungekürzte Alte Testament (1. Heft, 1.—4. Kap.) 8^o (46 S.) Wien 1932, Tahnach-Verlag. *M* 1.60. — Die „Ungekürztheit“ besteht darin, daß Verf. den Text seiner eigenen Auslegung zwischen die überlieferten Worte der ersten vier Kapitel der Genesis einschiebt. So entsteht ein Gefüge, dessen Inhalt er selbst z. B. für das 3. Kap. also charakterisiert: Der Baum der Erkenntnis gegen die Buhlerei und gegen die Ehelüge. Die unverkürzte Urschrift ist jedenfalls noch frei von diesem Inhalt. R.

378. Volz, Paul, Jesaja II, übersetzt und erklärt. gr. 8^o (XXXVIII u. 310 S.) Leipzig 1932, Deichert. *M* 14.20; geb. *M* 16.50. — Ein neuer Beitrag des Sellinschen Kommentars mit allen Vorzügen dieses ausgezeichneten Sammelwerkes. Ein Vergleich mit dem Martischen Handkommentar, dessen radikal-rationalistische Art heute schon (nach nur 30 Jahren) glücklicherweise recht veraltet ist, zeigt am besten, zu welcher Besonnenheit man sich auch auf prot. Seite vielfach zurückgefunden hat. Wenn man sich erinnert, mit welcher hämischer Freude Marti dem Propheten das nicht-wörtliche Eintreffen einzelner Weis-

sagungen nachzuweisen suchte, so schätzt man um so mehr das echt pneumatische Verständnis für die prophetischen Gedankengänge und Darstellungsweisen, das V. in seinen feinen Exkursen (z. B. Erfüllung und Nichterfüllung S. 62) bekundet. Die Auslegung ist in der Tat „eine bewußt theologische“. Allerdings ist damit auch eine gewisse Gebundenheit an prof. Vorurteile gegeben. Es ist schwer zu begreifen, wie V. sich der Einsicht verschließen kann, daß „der geistige Führer der Verbannten“ sicher kein Gegner des Opferkultes gewesen ist, Wie oft oder wie selten Djesaia in den wenigen Sprüchen, die uns von ihm erhalten sind, von einer Wiederherstellung des Tempels redet, kann doch unmöglich so viel ins Gewicht fallen, wie was die von seinem Geist erfüllten Heimgekehrten an erster Stelle wieder einzu richten bedacht waren.

379. v. Lassaulx, Hubert, Psalmenbuch. Die Psalmen im Geiste der Liturgie übersetzt und erläutert. 2. Aufl. kl. 8^o (VIII u. 216 S.) Einsiedeln 1931, Benziger. Geb. M 2.— Verf. möchte die Psalmen als Meßgebete empfehlen. Eine sprachlich gute Übersetzung ist mit den dazu erforderlichen Noten versehen, um die wechselnden Bedürfnisse der Liturgie zu befriedigen. Leider lassen die Zerteilung der Verse und oft auch die eingefügten Sinnüberschriften die ursprüngliche Struktur der Psalmen nicht mehr recht erkennen. Der christliche Beter wird wohl auch manche Enttäuschung erleben, wenn er erfährt, daß der im Introitus oder Offertorium verwertete Vers nur selten den Charakter des ganzen Psalmes bestimmt, dem er entnommen ist. R.

380. Kuhn, Gottfried, Beiträge zur Erklärung des Salomonischen Spruchbuches. gr. 8^o (113 S.) Stuttgart 1931, Kohlhammer. M 6.— K. beachtet sorgfältig das in den besten Kommentaren (Deltitzsch, Frankenberg, Wiesmann, Oesterley) schon Gebotene und sucht dunkel gebliebene Stellen durch eigene Erklärungen zu erhellen. Seine Bemerkungen erstrecken sich auf A) den Grundtext (1—84), B) Septuaginta und Vulgata (85—104) und C) Peschito und Targum (105—113). Einleitend behandelt Verf. kurz das Wesen der Weisheit und ihre Persönlichkeit (Spr 1—9). Auch im 8. Kapitel findet er nicht das Urbild der Weisheit in Gott, sondern ihr Spiegelbild im Menschengestalt objektiviert und personifiziert. Aber ein Vergleich mit Sir 24 und Weish 7—9 macht diese Annahme höchst unwahrscheinlich. R.

381. Lagrange, M.-J., O. P., Le Judaïsme avant Jésus-Christ (Études bibliques). gr. 8^o (XXVII u. 624 S.) Paris 1931, Gabalda. Fr 100.— Der Verf. macht den Leser gleich eingangs aufmerksam, daß der Titel mehr verspreche als das Werk halte; denn es beschränke sich im wesentlichen auf das palästinische Judentum und berücksichtige daneben im letzten Teile nur noch das Judentum in Ägypten, ohne in beiden Fällen über alle Einzelheiten vollständig unterrichten zu wollen. Einige bezeichnende Züge werden herausgegriffen aus der Geschichte und Lehre des Judentums, die in gegenseitiger Wechselwirkung den religiösen Zustand der Juden zur Zeit Christi bedingt haben. Nach einer guten bibliographischen Einführung gibt L. im 1. Teile (1—46) einen kurzen Rückblick auf die Geschichte Israels bis zur Gründung des Judentums, d. h. bis zur Reform des Esdras, und anschließend einen Überblick über die hellenistische Religion, die für das Judentum eine große Gefahr bedeutete. Der 2. Teil (47—266) bringt Einzelheiten aus der Geschichte und Lehre des Judentums (z. B. über Antiochus IV. und die Makkabäer, die Ankunft des Gottesreiches nach Daniel, die Apokalyptik, die wiedererlangte nationale Einheit, die letzten Hasmonäer, die Wiedergeburt des davidischen Messianismus bei den Pharisäern, Herodes I. und seine Nachfolger). Der 3. Teil

(267—479) geht auf die Lage des Judentums v. Chr. ein (die Sekten, die großen Fragen, die damals die Gemüter bewegten, wie die Einheit Gottes, die Vergeltung im zukünftigen Leben, die verschiedenen Anschauungen vom kommenden Messias; behandelt ferner den auswärtigen Einfluß auf das Judentum und die verschiedenen Richtungen in der persönlichen Frömmigkeit). Im letzten Teile (480—586) kommt das Judentum in Ägypten zur Darstellung. Auf fünf Seiten (587—591) wird das Ergebnis der Untersuchung kurz zusammengefaßt. Ein gutes alphabetisches Sachregister, zusammengestellt von L.-H. Vincent O. P., erleichtert den Gebrauch des wertvollen Werkes, das nach der Absicht des Verf. zugleich eine Neuauflage seines 1909 erschienenen, aber vergriffenen Buches „Le Messianisme chez les Juifs“ ersetzen soll. Mehrere Seiten daraus haben in neuer Bearbeitung Aufnahme gefunden. Man mag in manchen Einzelfragen dem Verf. nicht rückhaltlos beistimmen, z. B. in der Frage, ob wirklich eine größere Anzahl der Apokryphen, vorab die Henochschriften, in Essenerkreisen ihren Ursprung haben, u. dgl., aber das hindert nicht, daß wir dem unermüdeten Kämpfen auf dem Gebiete der neutestamentlichen Wissenschaft auch für diese neue Gabe aufrichtigen Dank schulden. Brinkmann.

382. Jülicher, Adolf, Einleitung in das N.T. (Grundriß der Th. Wiss. III, Bd. II) 7. Aufl. neubearb. in Verb. mit E. Fascher. gr. 8^o (XVI u. 629 S.) Tübingen 1931, Mohr. M 18.—; geb. M 19.80. — J's Einleitung in das N.T. ist zu bekannt, als daß sie hier einer längeren Würdigung bedürfte. Das Werk hat auch in der vorliegenden 7. Auflage durchaus seine vom Geiste des Rationalismus getragene Eigenart bewahrt. Seit der 1906 veröffentlichten 5. und 6. Auflage war es nur noch in unveränderten Neudrucken erschienen, bis sich der 1925 erblindete Verf. endlich mit Unterstützung von E. F. zu einer neuen Durcharbeitung entschloß, die das Buch nicht nur um 38 Seiten vermehrte, sondern es auch an manchen Stellen der Darstellung und dem Inhalt nach umgestaltete. Dabei übernahm J. selbst die Neubearbeitung der Briefe des hl. Paulus, außer den Pastoralbriefen, sowie der Kanon- und Textgeschichte. Eine stärkere Überarbeitung erfuhren die Chronologie des hl. Paulus, die auf Grund der bekannten Gallioinschrift in einigen Punkten etwas geändert wurde, ferner die Abschnitte über 2 Thess., Gal. u. 2. Kor., sowie die letzten Kapitel der Textgeschichte. In der Kanongeschichte werden nun die Arbeiten Harnacks über die Bedeutung Marcions bei der Bildung des ntl. Kanon berücksichtigt, dessen Auffassung J. aber als unwahrscheinlich ablehnt. F., dem wir die Neubearbeitung aller übrigen Teile des Buches verdanken, hat durchweg am vorliegenden Text der 6. Auflage weniger geändert als J. selbst; nur bei der synoptischen und johanneischen Frage macht er eine Ausnahme, und das hängt zum Teil mit seinen Ausführungen in den Prolegomena über die neueren formgeschichtlichen, rhythmologischen und schallanalytischen Methoden zusammen. Nur der von den „ersten Einseitigkeiten“ befreiten formgeschichtlichen Methode schreibt er für die ntl. Forschung einstweilen größere Bedeutung zu. Die ältere Literatur vor 1900 wurde bis auf einige wichtigere Arbeiten durchweg gestrichen und durch die neueren Veröffentlichungen ersetzt. Leider wird die kath. Literatur nur sehr lückenhaft aufgeführt. Br.

383. Bover, Joseph M. (S. J.), *Critica textualis Novi Testamenti in crism revocata. Principia tenenda atque applicanda. Oratio habita in Collegio Maximo Sarrianensi S. Ignatii Societatis Jesu in sollemni studiorum exordio* 1930/31. gr. 8^o (29 S.) Matriti 1930, Typis Ephemeridis Estudios biblicos. — In der vorliegenden Arbeit gibt der Verf. eine praktische Einführung in die Textkritik des N.T. Dabei

macht er (21 ff.) kein Hehl daraus, daß er den Ausgangspunkt der heutigen Textkritik, die drei Textfamilien H-I-K, oder mit den Neueren die Trilogie D-B- θ , d. h. die westliche, die alexandrinische und die caesareaische Textfamilie (die antiochenisch-byzantinische Familie hat wegen ihrer starken Verderbtheit für die Textherstellung wenig Bedeutung), für verfehlt hält, weil es sich bei diesen Textgruppen nicht um gleichwertige, voneinander unabhängige Zeugen handle. Nur die Familie D gehe direkt auf das 2. Jahrh. zurück, B und θ seien neuere Rezensionen, die nur indirekt in das 2. Jahrh. zurückreichen. Darum könne die Übereinstimmung dieser drei Familien noch nicht ohne weiteres für die richtige Lesart entscheidend sein. Es müsse zuerst die Eigenart der drei Familien und ihrer einzelnen Vertreter genauer untersucht und darnach jede einzelne zweifelhafte Lesart geprüft werden. So werde sich zeigen, daß bald die eine, bald die andere den ursprünglichen Text gewahrt habe. — Es mag sein, daß hier ein Punkt berührt wird, der bisher nicht genügend berücksichtigt wurde; aber an dem Ergebnis dürfte sich kaum etwas Wesentliches ändern. Eine Tabelle veranschaulicht an Mk 4 das Verhältnis der einzelnen Familien sowie der verschiedenen Zeugen innerhalb der einzelnen Familien zueinander. Das Schriftchen wird für die Einführung in die Textkritik des N.T. gute Dienste leisten. Br.

384. Jeremias, Johannes, Der apostolische Ursprung der vier Evangelien. Mit einer kurzgefaßten Einleitung in die neueste Geschichte der Schallanalyse. gr. 8^o (VIII u. 165 S.) Leipzig 1932, Dörrfling u. Franke. M 6.— Der Verf. ist begeisterter Anhänger der Sieversschen Schallanalyse. Er hat sie schon in seiner Sammlung „Die urchristliche Evangelienerklärung“, von der bisher die drei ersten Bände, die Evangelien des Mk, Lk und Joh, erschienen sind, verwertet. In der vorliegenden kleinen Schrift gibt er nach einer kurzen Einleitung in die Geschichte der Schallanalyse (1—21), die zugleich eine Rechtfertigung derselben sein soll, im Überblick die Zergliederung der vier Evangelien nach den verschiedenen Apostelstimmen. Er findet in den Evangelien die Stimmen der Apostel Petrus, Johannes, Jakobus und Andreas, ferner des Philippus, der nicht Apostel, sondern mit dem Diakon Philippus der Apostelgeschichte identisch sei (79). Daneben hört der Verf. noch andere Stimmen, die aber zum größten Teil auf Apostel zurückgehen und die er mit A, B, C, D und E bezeichnet. A, B, C sollen in griechischer Übersetzung eine aramäische Vorlage des Petrus, Johannes und Jakobus wiedergeben. Noch auf weitere Einzelheiten einzugehen, lohnt sich nicht. Der Verf. kann es keinem verübeln, der seine noch so bestimmt vorgetragenen Behauptungen mit der größten Zurückhaltung hinnimmt und der wissenschaftlichen Brauchbarkeit der Schallanalyse überhaupt, wie sie von Sievers und seinen Anhängern vertreten wird, auch auf Grund dieser neuen Schrift noch kein Vertrauen entgegenbringen kann. Br.

385. Turner, C. H., The Gospel according to St. Mark. Introduction and Commentary. gr. 8^o (85 S.) London 1932, Society for Promoting Christian Knowledge. Sh 3.— Der vorliegende Kommentar wurde nach dem Tode des 1930 verstorbenen Verf. auf seinen Wunsch als unveränderter Sonderabdruck aus „A New Commentary on Holy Scripture“ (hrsg. v. C. Gore, H. L. Goudge u. A. Guillaume) veröffentlicht. Er will kein eigentlich wissenschaftlicher Kommentar sein, sondern ist für weitere Kreise der anglikanischen Gebildeten berechnet, denen die offizielle anglikanische Übersetzung der Heiligen Schrift zur Hand ist. — Mk ist von Johannes Markus in Rom, wahrscheinlich bald nach 65, nachdem Petrus schon den Märtyrertod erlitten hatte, auf Grund der Predigt desselben geschrieben und hat neben Q den

beiden anderen Synoptikern als Vorlage gedient (Zweiquellentheorie). Mit der Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift nimmt es der Verf. nicht streng. Die zweite Brotvermehrung habe Mk wohl irrtümlich aus einem vorliegenden, etwas verschiedenen Doppelbericht über die erste eingefügt. Der Kommentar verrät überall den Fachmann, der mit allen einschlägigen Fragen vertraut ist. Br.

386. Schlatter, A., Das Evangelium des Lukas aus seinen Quellen erklärt. gr. 8^o (722 S.) Stuttgart 1931, Calwer Vereinsbuchhandlung. Geb. *M* 22.— Den 1929 und 1930 veröffentlichten Kommentaren zum 1. und 4. Evang. (vgl. Schol 6 [1931] 281 f.) läßt der hochbetagte Verf. nunmehr einen dritten umfangreichen Band über das Ev. des hl. Lukas folgen. Auch hier ist die Sacherklärung, wie in den beiden anderen Bänden, auf das Notwendigste beschränkt. Der Verf. geht mehr der literarischen und philologischen Seite nach. Dabei glaubt er zu der Feststellung zu kommen, daß in der griech. Kirche Mk, in der palästinischen Mt und, vermutlich in Syrien, ein dritter Evangelist im Gebrauche der Kirche war, dessen Namen die Kirche nicht bewahrt habe (19). Dieser dritte Evangelist habe eine Mittelstellung zwischen Mt und Joh eingenommen (466). Er soll nach Mt geschrieben haben, den er zwar gekannt, aber nicht notwendig literarisch verwertet habe (46). Obgleich selbst Palästinier, habe er doch nicht für Palästinier sein Evangelium verfaßt (151). Er habe gegenüber den anderen Christus mehr als den Bringer der Heilsbotschaft aufgefaßt (559). Die Entstehung des Lk-Evangeliums denkt sich Schl. so, daß Lk als seine drei Hauptquellen Mk, den anonymen Evangelisten und Mt benutzt habe, und zwar so, daß Mk in neuer Fassung den Grundstock bilde. Darüber handelt er im 1. Teile (33—146). Dann stellt er im 2. Teile die Perikopen zusammen, die Lk seiner Ansicht nach dem „neuen Erzähler“ entnommen hat und die den größeren Teil des Evang. ausmachen sollen (147—471). Endlich findet im 3. Teile „das Ev. des Mt bei Lk“ Berücksichtigung, auf das vor allem die Ankündigung des Gerichtes zurückgehe (472—561). Der weitaus größere Teil der lukanischen Parallelen zu Mt ist nach Schl. glatt als eine von Lk geformte Weitergabe des Mt zu verstehen (476). Auch sonst habe Lk die Quellen nicht einfach abgeschrieben, sondern verarbeitet, so daß ein beträchtlicher Teil des sprachlichen Bestandes lukanisch sei (201). Um die lukanische Eigenart aufzuzeigen, werden zahlreiche Sprachparallelen aus Jos. Flav. und palästinischen Quellen (A.T. und Talmud) zum Vergleich herangezogen, die eine Verwandtschaft mit Jos. an all den Stellen ergeben, die als solche nicht einfach den Quellen entnommen sind. Diese Tatsache wird im letzten Teile (562—658) durch eine Gegenüberstellung der Apostelgeschichte mit Jos. noch weiter beleuchtet. Eine alphabetische Zusammenstellung des mit Jos. gemeinsamen bzw. aus der Schrift entnommenen Sprachgutes bildet den Abschluß des Buches. — Schl. hat versucht, einen z. T. neuen Weg zur Lösung der synoptischen Frage zu zeigen durch die Annahme eines anonymen Evangelisten, der Mt voraussetzt, ohne von ihm literarisch abhängig zu sein. Die Entstehung unserer synoptischen Evangelien läßt sich aber wohl kaum auf eine so einfache Formel bringen, wie der Verf. es möchte, da wir heute nicht mehr das verschlungene Ineinandergreifen von schriftlichen und mündlichen Quellen bis zum Letzten nachprüfen können. Aber davon abgesehen, bietet der Kommentar eine Fülle von feinen Beobachtungen, die zum besseren Verständnis des dritten Evangeliums viel beitragen können. Br.

387. Meinertz, Max, und Vrede, Wilhelm, Die Katholischen Briefe (Die Heilige Schrift des N.T., hrsg. v. Fr. Tillmann, Bd. IX) 4. Aufl. Lex.-8^o (VIII u. 200 S.) Bonn 1932, Hanstein. *M* 6.60;

geb. M 860. — In der neubearbeiteten 4. Aufl. des bekannten Bonner Kommentarwerkes sind nunmehr auch die Katholischen Briefe erschienen, und zwar diesmal getrennt vom Hebräerbrief und von der Geheimen Offenbarung. Die Bearbeiter sind dieselben geblieben, nämlich Meinertz für den allgemeinen Teil und den Jakobusbrief, und Vrede für den Judasbrief, die beiden Briefe des hl. Petrus und die drei Johannesbriefe. Der Unterschied zu den früheren Aufl. ist nicht sehr bedeutend. Das Verzeichnis der Exkurse ist um drei vermehrt worden. Eine völlige Umgestaltung erhielt die systematische Inhaltsangabe des Jakobusbriefes, Etwas ergänzt wurden die Kapitel über den Inhalt und den Leserkreis, und in stärkerem Maße das Kapitel über die Echtheit dieses Briefes. Die bedeutendere neuere Literatur ist nachgetragen worden. Bei den übrigen Briefen ist außer einer bescheidenen Ergänzung der Literatur kaum eine Änderung festzustellen. S. 175 vermißt man die jüngste Erklärung des Heiligen Offiziums vom 2. Juni 1927 zum Dekret über das Comma Ioanneum vom 13. Januar 1897 (vgl. Ench. bibl. n. 121). Wenn der Band trotzdem 16 Seiten mehr aufweist als in früheren Auflagen, ist das vor allem auf den übersichtlicheren, größeren Druck und den weiteren Zeilenabstand zurückzuführen.

Br.

3. Protestantische Theologie.

388—399. Diesmal sei der Halbjahrsüberblick Werken gewidmet, die sich mit den neuerwachten Problemen der Kirche, Dialektik und Ethik beschäftigen.

Eine kleine, aber sehr wichtige Arbeit über die Kirche bietet zunächst (388) Robert Winkler, *Das Wesen der Kirche mit besonderer Berücksichtigung ihrer Sichtbarkeit*. gr. 8^o (48 S.) Göttingen 1931, Vandenhoeck & Ruprecht, M 2.20. — Die Kirche ist weder allein sichtbar noch, wie W. gegen die prot. Orthodoxie hervorhebt, nur unsichtbar. Sie ist wesentlich eine „Korrelation“ zwischen beidem. Sichtbar und zugleich unsichtbar ist zunächst ihr Wort (16 ff.). Es muß sichtbar verkündet werden. Da es jedoch nicht ein einfaches historisches Wort ist, sondern Kraft und Leben in der Gegenwart, ist ihm notwendig auch eine unsichtbare Kraft eigen, das Pneuma, das in der Kirche und durch sie auch im Worte unsichtbar wirkt. Die Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit des Wortes schließt zunächst ein, daß es als geistgetragenes Wort eine objektive Autorität beanspruchen kann, hinter der die Persönlichkeit des Predigers zurückzutreten hat (19 f.). Da es aber Geisteswort ist, erhält es „seinen Sinn erst in der sich in der Glaubensüberzeugung vollziehenden Aufnahme durch den Glaubenden“ (21). Denn das Wort kann sich „als ein Wort einer unbedingten Autorität nur dadurch erweisen, daß es im menschlichen Herzen lebendig wird“ (ebd.). Hier liegt die Grenze zum Katholizismus, mit dessen Auffassung sich der Verf. an Hand des Artikels von E. Przywara S. J.: *Das katholische Kirchenprinzip* (Zw. d. Z. 1929, 277 ff.) auseinandersetzt. W. glaubt, daß der Katholizismus genau wie der alte Protestantismus nur ein Glied der Korrelation betone. Er selbst will die Gesamtkorrelation hervorgehoben wissen (24). Wie er das genauer versteht, wird im zweiten Kapitel: „Das Sichtbarwerden der Kirche in der Liebe“ verständlich. Gottesreich und Kirche fallen nicht wie im Katholizismus zusammen: „Das Reich Gottes ist Gottes Tat allein“ (34); die Kirche ist nur die Mitarbeiterin Gottes und nur „menschlicher Versuch einer Organisation religiöser Kräfte“ (35). Sie hat zwar notwendig auch eine göttliche Natur, jedoch nur „sofern

die religiösen Kräfte nicht menschlicher Aktivität entspringen“ (ebd.). Der Unterschied von der katholischen Auffassung liegt also zutiefst hier. Nach Ausweis der Evangelien (vgl. z. B. Mt 16) hat doch Christus auch die konkrete, sichtbare Form seiner Kirche gegeben. Dadurch ist die innere Gnadenwirkung, das Unsichtbare, nicht nur nicht ausgeschlossen, sondern in gleicher Weise betont. Denn die Kirche ist auch nach katholischer Lehre nicht nur äußere Organisation, sondern innerlich heiligende Kirche. So ist in der katholischen Lehre die Gesamtelation hervorgehoben.

Von einer ganz anderen Seite sieht das Kirchenproblem (389) Friedrich Heiler in seinem Buche: *Im Ringen um die Kirche. Gesammelte Aufsätze und Vorträge. Band II. 8^o (568 S.)* München 1931, Reinhardt. *M 12*; geb. *M 14*.— Die früher schon einzeln erschienenen, hier aber meist erweiterten Aufsätze zeigen gerade durch ihr Gelegenheitsentstehen das „Ringen“ der deutschen hochkirchlichen Vereinigung um das Kirchenproblem. H. will die alte Drei-Zweig-Theorie von der gemeinsamen „Katholischen“ Kirche erneuern: Der römische, östliche und protestantische Zweig sollen durch gegenseitiges Herübernehmen des alten katholischen Gedankengutes in Lehre und Liturgie unter Wahrung der berechtigten Eigenheiten geeint werden. Denn keiner dieser Zweige hat den „ganzen“ Christus mehr. Der Protestantismus z. B. ist aus einer einseitigen Betrachtung der Evangelien unter dem Gesichtspunkt der *Sola-gratia*-Lehre entstanden, die viel anderes wahrhaft katholische Gut, vor allem die Sakramentalität, zu wenig beachtete, während die katholische Kirche vor allem durch das Vatikanum sich von der „katholischen“ Lehre entfernte. Wenn H. dabei auch stark auf eine gewisse apostolische Sukzession hinweist, so zeigt sich doch gerade hier der mit der Zweig-Theorie notwendig verbundene Zug nach einem gewissen Synkretismus, bei dem die Auswahl der „katholischen“ Lehre recht stark subjektiv bestimmt ist. Die zentrale Stellung, die der eucharistische Christus bei H. einnimmt, zeigt sich, neben der oft ergreifenden Schilderung gerade der Eucharistie und des Christusbildes, auch darin, daß sein vorläufiges Hauptanliegen, durch das er die spätere Vereinigung vorbereiten will, die Förderung der Interkommunion, des Empfanges der Eucharistie durch Mitglieder der einen Kirche in der anderen, ist. Diese durch H. geführte Bewegung wird zweifellos in manchen protestantischen Kreisen für ein sakramentales Leben werben, wenn ihr freilich auch der Erfolg der Oxford-Bewegung nicht beschieden sein dürfte, da im deutschen Protestantismus der sakramentale Zug, der dem Anglikanismus seit jeher eignete, fehlt. Denn was der Verf. von Luthers Sakramentenliebe sagt, dürfte doch der historischen Wirklichkeit weniger entsprechen. Ich erinnere nur an seine Stellung zur Messe, die sich doch nicht nur gegen äußere römische Mißbräuche wendet. — Der Punkt, wo H.s Versuch vor allem zum Scheitern verurteilt ist, liegt in seiner Einstellung zum Primat. Er erkennt zwar einen Primat an, der mehr als ein Ehrenprimat ist. Der Papst soll eine „geistliche Führerschaft“ haben, ohne jedoch unfehlbar zu sein. Das ist verwunderlich, wenn man liest, wie sehr H. sich für den Poverello von Assisi und seine Nachfolge einsetzt, der doch der treueste Sohn des unfehlbaren Papstes war; wenn man sieht, daß er die Theologie des hl. Thomas begeistert preist, die doch im Dienst des unfehlbaren Papstes stand, des Papstes, den, nach Christi Wort, als Fels der Kirche Christi die Pforten der Hölle, auch in der Lehre, nicht überwinden werden und der so die vollste Sicherheit für den ganzen Christus, für den H. so begeistert kämpft, in Lehre und Liturgie bietet.

Von protestantischer Seite wird das Buch größtenteils aufs heftigste

abgelehnt. Eine der bedeutendsten Gegenschriften ist der Artikel von (390) E. Foerster, *Kirche wider Kirche* (Th. Rundschau 24 [1932] S. 131—170). Vor allem wendet F. sich gegen den „Synkretismus“ Heilers, dem er den wahren Protestantismus als die Unterscheidung des echten Glaubens „von der Anbetung selbstgemachter Götzen und vom Werkdienst“ (141), der also statt Synkretismus Protest fordert, gegenüberstellt. Scharf wird auch H.s Lehre von der Kirche, vom Primat, von der Rechtfertigung und Eucharistie abgelehnt. Von letzterer heißt es: „Vollends kann ich nur mit einem Gefühl des vollen Abfalls lesen, daß Heiler diese Vergöttlichung der Abendmahlsfeier sogar auf die geweihten Elemente an sich überträgt und deren Anbetung fordert“ (148). So ist das Schlußurteil nicht mehr überraschend: „Er [H.] stellt uns damit unausweichbar die Frage, ob wir ihn als Reformator annehmen sollen, oder ob wir ihn als einen Versucher ablehnen müssen, Tertium non datur. Mir ist über den Blättern seines Buches die Antwort immer klarer geworden“ (170). So wird also dieser Kirchenbegriff Heilers keine große Zukunft in der protestantischen Kirche haben.

Wichtiger ist ein dritter Begriff, der sich in der (391) Festgabe für D. W. Zöllner, *Credo ecclesiam*, hrsg. in Verbindung mit Joh. Müller-Schwefe von Hans Ehrenberg, gr. 8^o (XVI u. 415 S.) Gütersloh 1930, Bertelsmann *M* 16.—; geb. *M* 18.—, findet. In drei Teilen legen die vielen, meist der jüngeren Theologengeneration angehörenden Verfasser in Einzelartikeln ihre Stellung dar: historisch, praktisch, theoretisch. Der historische Teil zeigt die Auffassung von der Kirche in den Bekenntnisschriften, in der Bibel, bei Luther, in der Gegenwart. Der hier, wenn auch nicht ganz einheitlich, erarbeitete Kirchenbegriff der unsichtbaren Kirche in der sichtbaren, wird im zweiten Teil in seinen praktischen Auswirkungen gezeigt: im Gebet, in der Diakonie, in der Predigt usw. Endlich folgt noch eine gewisse „theoretische Bewährung“ aus dem Alten Bund, dem Glaubensbegriff, der Katechese, der Liturgie. Das letzte Anliegen des Buches liegt im mehr praktischen als theoretischen Herausstellen auch der sichtbaren Kirche. Im Gegensatz zu Winkler ist auch ihre Einsetzung göttlichen Ursprungs. Durch die Kirche will Christus zur Einzelseele unmittelbar im Worte sprechen. So drängt hier das neue, tatkräftige Leben im Protestantismus zur tieferen Fundierung der sichtbaren Gemeinschaft. Vom katholischen Kirchenbegriff trennt u. a. die so weitverbreitete Anschauung, als ob nach unserer Lehre die Kirche sich zwischen Gott und die Seele stelle. Auch nach katholischer Auffassung ist die Kirche nur Mittlerin, die Gottes Wort — freilich objektiv — zur Seele leitet, wo es dann unter dem unmittelbaren Einfluß der Gnade angenommen wird. Als ein Nachklingen der Idee der unsichtbaren Kirche dürfte wohl die von mehreren Verf. vorgelegte Ansicht aufzufassen sein, daß die katholische Kirche „die Welt in der Kirche“ sehen wolle (z. B. S. IX), während die evangelische Kirche die Welt zu überwinden suche. Es ist klar, daß auch unsere Kirche die Welt nicht unüberwunden in der Kirche sehen will. Wenn sie es aber als Ideal hinstellt, daß das von Christus gegründete sichtbare Gottesreich einmal die ganze Welt umfassen möchte im Sinne der Civitas Dei des hl. Augustin, so dürfte das einer frohen, umfassenden Idee der gottgewollten Herrschaft des Auferstandenen nur entsprechen; dabei vergessen wir nie, daß hier auf Erden der mystische Leib Christi dem leidenden Christus ähnlich bleibt.

Es ist selbstverständlich, daß die Entwicklung der Kirchenidee im Protestantismus wesentlich von der Glaubensauffassung mitbedingt sein wird, die jetzt noch so umstritten ist. Vor allem wird die dia-

lektische Schule hier ein starkes Wort mitzusprechen haben. Daher erscheint unter den interessanten Arbeiten von H. v. Soden, E. Fascher, M. Rade, Th. Siegfried u. a., welche die Marburger Schule Rudolf Otto als Festgruß überreichte (392) (Rudolf Otto Festgruß. Aufsätze eines Kollegenkreises, hrsg. von D. Dr. Heinrich Frick, gr. 8^o [292 S.] Gotha 1931 [zugleich Heft 1—6 der Marburger theol. Studien, die auch einzeln erhältlich sind]. M 14.—), vor allem der Beitrag von H. Frick: Ideogramm, Mythologie und das Wort, zeitgemäß. F. setzt sich auseinander mit der Auffassung Ottos (Das gesprochene religiöse Wort ist „Ideogramm“, d. h. Zeugnis und Kunde einer Sache, die unserer begrifflichen Kenntnis entgeht, die wir aber doch besitzen, ohne im Begriff zu wissen, was sie ist) und der E. Brunners (Die Glaubensaussage ist Mythologie, womit der dialektischen Theologie entsprechend die volle Unangemessenheit der theologischen Sprache bezeichnet werden soll, die nur Mythos der Offenbarung ist). Während Otto mehr auf die Wirklichkeit des transzendenten Gegenstandes hinweist, will also Brunner stärker das völlig Inadäquate der Form herausstellen. Frick selbst möchte einen Mittelweg gehen: „Weder jenes noch dieses ist wirklich ‚das Wort‘ in seiner Fülle. Dasjenige Wort, mit dem Theologie zu tun hat, verhält sich zu derjenigen Wirklichkeit, auf die es dem Glaubenden ankommt, nicht wie (unangemessene) Form zu gemeintem Inhalt, auch nicht bloß wie ein Ausdruckszeichen zur Erfahrung des Irrationalen im Gemüt“ (19 f.). Das Wort ist nach ihm so kein inadäquates Symbol, sei es als Ideogramm, sei es als Mythologie, sondern die Glaubenswirklichkeit, in der allein sich stehen läßt. Das Wort „ist für mich ‚die‘ Wirklichkeit“ (20). Man kann also nicht, wie Otto und Brunner es wollen, Wort und Wirklichkeit trennen. Daher muß zu Brunners Mythologie die Wirklichkeitslehre des Wortes hinzukommen, während zu Ottos Ideogramm neben das Gegenstandsbewußtsein die Wortlehre zu treten hat.

Dem Dogma von der Kirche hat auch (393) Werner Elert in seinem interessanten Werke: *Morphologie des Luthertums*. 1. Band: *Theologie und Weltanschauung des Luthertums hauptsächlich im 16. und 17. Jahrh.* gr. 8^o (XVI u. 465 S.; München 1931, Beck. M 15.—; geb. M 18.—), einen eigenen Abschnitt gewidmet, in dem eine weitere Anschauung von der Kirche vorgelegt wird. Die recht klar geschriebene Arbeit will vom Schrecken des Urerlebnisses Luthers aus das letzte Wesen des Protestantismus beleuchten und sichten. Von ihm aus wird das Entscheidende in Luthers Lehre wie ihr Mangel herausgestellt; von ihm aus die Verflachung bzw. die Vertiefung durch Melancthon, die Bekenntnisse und die Theologie des 16. und 17. Jahrh. beurteilt. So erhält man einen guten Überblick über die verschiedenen Strömungen und Entwicklungen bis zur Wende des 18. Jahrh. über Sünde und Angst, Stellung zur natürlichen Theologie, Rechtfertigung, Prädestination, Versöhnung, Christologie, Gotteslehre, Kirche, Taufe, Altarssakrament, Kultus, kirchliches Amt, überhaupt die Weltanschauung, um nur einige der wichtigsten Kapitel zu nennen und die Reichhaltigkeit des Buches anzudeuten. Jede Morphologie trägt die Gefahr der Vereinfachung des in der Tat viel komplizierteren Lebens in sich. Der Verf. sucht ihr durch die Einteilung in viele Kapitel zu entgehen, wodurch die Einzelfrage leichter getrennt behandelt werden kann. Trotzdem glaube ich nicht, daß Luther auf eine so einfache Linie zu bringen ist, wie E. es versucht, wenn Luther auch dem Urerlebnis wesentlich treu geblieben ist. Die Vereinfachung auch der späteren Strömungen auf gewisse Grundlinien bietet aber den Vorteil, daß die zweifellos richtigen Grundzüge deutlicher herausgestellt werden konnten. So ist es zu dem klaren Aufbau gekommen, der das Lesen des

Buches auch nichtdeutschen Gelehrten angenehm und empfehlenswert machen wird, besonders da die Grundzüge der Entwicklung von Luther bis zum 18. Jahrh. sonst nicht so leicht zugänglich sind. Seine Stellung zum Kirchenbegriff Luthers skizziert der Verf. mit dem Wort: „Sie [die Kirche] ist eine geistliche, nicht eine geistige Einheit“ (229). Damit soll zunächst negativ gesagt sein, daß Luther keine rein unsichtbare Kirche wollte, wenn er auch nach E. die Kirche im Kampf gegen den Katholizismus so spiritualisierte, „daß sie, wenn diese Gedanken folgerichtig zu Ende gedacht werden, als gestaltende Energie der Geschichte ausscheidet“ (227). Daneben hat jedoch Luther festgehalten, daß Christus das Haupt aller Gläubigen nur ist, weil und wenn er zu ihnen im Wort spricht. So muß die Kirche auch sichtbar sein. In ihr bilden aber nicht die Gläubigen die „Substanz“, sondern das Evangelium. Wie dieses ist sie eigentlich weder sichtbar noch unsichtbar, sondern eine „abscondita“, die nur geglaubt werden kann. — Aus allen diesen Werken ergibt sich also die deutliche Tendenz zur „sichtbaren“ Kirche hin.

Bei dem immer stärker werdenden Einfluß der dialektischen Theologie auf das protestantische Denken war es eine verdienstvolle Aufgabe, der sich (394) Adolf Sannwald unterzog, wenn er einmal den so oft gebrauchten Begriff der Dialektik genauer untersuchte: Der Begriff der „Dialektik“ und die Anthropologie. gr. 8^o (VIII u. 278 S.) München, Kaiser. M 7.50 (als Bd. 4 der dritten Reihe von Forsch. z. Gesch. u. Lehre des Protestantismus). Im vorliegenden I. Teil werden die Vorarbeiten zur Bestimmung des Begriffes in der dialektischen Schule geboten: Die historische Entwicklung bis Barth. S. verbindet damit zugleich die Untersuchung der Stellung des „Ich“ (Anthropologie) zur Theologie, da die Dialektik letztlich auf der verschiedenen dialektischen Auffassung des Ich fußt, d. h. auf der verschiedenen Zusammensetzung der entgegengesetzten Eigenschaften des „Ich“ zu einem System. Dialektik ist dem Verf. „das logisch-begriffliche Nachzeichnen der spannungshaltigen Beziehungen in Leben und Wirklichkeit“ (35). Dargestellt wird in der Arbeit die sokratische und platonische Dialektik, die Ich-Dialektik Kants; die Dialektik des Endlichen und Unendlichen im Ich bei Fichte; die Dialektik Schellings und Schleiermachers; die Dialektik des Lebens bei Hegel und endlich die Überwindung der idealistischen Dialektik, die den Menschen zu wenig als Sünder sah, durch Kierkegaard. Die eigene Stellung des Verf. zum dialektischen Problem des Ich-Verständnisses in Philosophie und Theologie findet sich in der Formel: „Philosophie . . . ist nichtwissendes Wissen . . . ; Theologie dagegen . . . ist wissendes Nichtwissen“ (266). Die Philosophie muß das letzte Verständnis des Ich (das „Sündersein“) aus der Theologie entnehmen. Da sie das weiß, ist sie nichtwissendes Wissen. Die Theologie andererseits ist auf die Sprache der Philosophie angewiesen. Von den vorhandenen philosophischen Systemen muß sie dafür das auswählen, welches mit dem Sündersein bzw. dem das Dasein bedrohenden Gegensatz Ernst macht. Dazu eignet sich nach dem Verf. besser die Kantische bzw. Fichtesche Philosophie als Hegels oder Schellings Identitätsphilosophie. Von unserem Standpunkt wäre zu diesem Grundproblem zu sagen, daß auch nach katholischer Auffassung eine volle Kenntnis des Menschen, selbst rein philosophisch gesehen, nur mit Schau auf Gott möglich ist. Da der Katholizismus eine sichere philosophische Erkennbarkeit Gottes vertritt, ist das Problem leichter zu lösen als im Protestantismus. In unserer Auffassung ist Gott schon vom innermenschlichen Standpunkt aus in die philosophische Betrachtung hineingezogen, und so ist der Gefahr der Vergöttlichung des Menschen gesteuert. Damit ist

dann bereits im Wissen (nicht „Nichtwissendes Wissen“) der Philosophie die Grundlage der übernatürlichen Offenbarung gelegt und so die große Harmonie hergestellt, die zu suchen das Ziel jeder Wissenschaft sein muß, die über die bloße Dialektik, die Gegenüberstellung und Nachzeichnung zweier Begriffe, hinausgeht.

Dem großen, genialen Förderer dialektischen Denkens hat (395) Martin Thust in seinem Buch: Sören Kierkegaard. Der Dichter des Religiösen. Grundlagen eines Systems der Subjektivität. gr. 8^o (IX u. 619 S.) München 1931, Beck. *M* 20.—; geb. *M* 24.— ein originelles Denkmal gesetzt. Es ist die Frucht zwanzigjähriger Beschäftigung mit ihm. Man darf in dem Buche keine gewöhnliche Biographie oder einfache Darlegung der Ideen K.s suchen. Der Verf. hat vielmehr in eigenem künstlerischen Aufbau Kierkegaard in ein eigenes System eingebaut. K. ist ihm kein religiöser Dichter, bei dem die Religion die Grundstimmung des Schaffens bestimmt, sondern ein Dichter des Religiösen, dem das Religiöse Gegenstand zielbewußter Gestaltung ist. Dabei ist es für den großen Dänen wesentlich, daß seine Dichtung und sein eigenes Leben sich aufs innigste verbinden: Die Darstellung des Religiösen ist seine persönliche Selbstdarstellung. So sind seine Werke „die innere Auseinandersetzung des individuellen Geistes mit sich selbst“ (30). Darauf baut der Verf. auf, wenn er nun an Hand der Werke K.s das Persönliche des Dichters herausstellt. Die fünf Vorbilder der Selbstübersteigerung, aus K.s Werken genommen — Don Juan, Abraham, Hiob, Don Quijote, Sokrates —, zeigen K. als Vorwärtsstürmer, dessen Selbstübersteigerung auf der Höhe im Vorbild des Sokrates in der Redlichkeit des Neinsagens, der sokratischen Unwissenheit, endet, die „in das Unendliche hineinführt“ (53). So kommt es im 2. Kapitel zur Selbstentbindung des Wieder-zu-sich-selbst-Kommens und im 3. Abschnitt zur Selbstbezeugung. Wie Th. selber sagt, sind in dem vorliegenden Aufbau teilweise die Ideen K.s weitergeführt. Durch das vorgelegte System soll „das schlummernde Systematische in Kierkegaard von ihm selbst entbunden werden zu eigenem, selbständigem Dasein“ (179). Es ist nicht zu leugnen, daß in einer solchen Methode die Gefahr subjektiven Erklärens außerordentlich groß ist, der Th. nicht ganz entgangen zu sein scheint. Ich verweise nur auf die mehrfache Gleichsetzung K.s mit den Idealgestalten Abraham, Hiob, Sokrates usw. Wenn man die Grundtendenz des Verf. berücksichtigt, wird man jedoch die scharfe Kritik, die (396) H. Diel in seinem Artikel: Zur Psychologie der Kierkegaard-Renaissance (Zw. d. Zeiten 10 [1932] 216—248) geboten hat, als zu weitgehend betrachten müssen. Gut zeigt Th.s Werk den Grundzug K.s: seine — wohl ererbte — Schwermut, die sein ganzes Leben und Schreiben durchsetzt und ihn zweifellos gerade dadurch vielen Kreisen des modernen Protestantismus nahebringt. Dadurch ist wohl auch zum großen Teil sein dialektisches Denken begründet, das zu eigentlichen Lösungen nicht kommt, sondern einseitig mehr die Probleme sieht.

Wenn man nach diesen modernen Darstellungen den zweiten Band der 5. Auflage (397) des Lehrbuches der Dogmengeschichte von Adolf von Harnack, gr. 8^o (XIV u. 538 S.) Tübingen 1931, Mohr; in Subskr. *M* 21.50; geb. *M* 26.50, durchsieht, kommt die ganze Entwicklung der Problemstellung innerhalb der modernen protestantischen Theologie zum Bewußtsein. Harnacks Arbeit wirkt fast wie ein Buch vergangener Zeiten. Auch diesmal ist die photomechanische Wiedergabe erstklassig. Daß man sich auf sie beschränkt hat und keine Neubearbeitung vornahm, ist bei dem nun schon mehr historischen Wert des Buches nur zu begrüßen. So wird es eine Quelle der Anschauungen seiner Zeit bleiben.

Die Problemstellung der dialektischen Theologie, die zunächst ja aus dem Willen entstand, an Stelle des Kulturprotestantismus wieder Gott als das Einzig-Letzte hinzustellen, hat auch auf die Frage der protestantischen Ethik befruchtend eingewirkt, wie die zahlreichen Neuerscheinungen auf diesem Gebiet von den verschiedenen theologischen Richtungen her zeigen. Vor allem möchte ich hier auf ein Werk hinweisen, das in kurzer Zeit drei Auflagen erlebte und dadurch schon seine Bedeutung beweist (398): A. Köberle, *Rechtfertigung und Heiligung* 3. Aufl. gr. 8° (XXIV u. 326 S.) Leipzig 1930, Dörfliung & Franke, M 12.—; geb. M 13.50. — Köberle sucht in der Erneuerung der Lutherlehre, aufbauend auf der *iustitia forensis* und dem mit der Rechtfertigung in der Heiligung gegebenen Gottesgeist, sowohl gegen außerkirchliche Bestrebungen wie auch gegen den Kulturprotestantismus und die übertriebenen Anschauungen der dialektischen Schule einen Mittelweg zu gehen: Von Gott stammt alles; der Mensch vermag weder bei der Rechtfertigung noch bei der Heiligung etwas Verdienstliches. Doch liegt in des Menschen Hand die „Verantwortung“ der Annahme bzw. des bereitwilligen Folgens. Gegenüber den beiden ersten Auflagen, in denen es noch hieß, daß der Mensch diese Entscheidung in der Rechtfertigung auf Grund vorher gegebener Gaben vollziehe, ist nun das „Vorher“ aufgegeben und alles gleichzeitig zusammen genommen, damit Gott doch alles zugeschrieben werde. Man kann es vom katholischen Standpunkt aus nur begrüßen, daß der Verfasser so stark von jeder stolzen Selbstüberhebung des Menschen bei Rechtfertigung und Heiligung abrückt. Ist das doch auch der Grundgedanke der katholischen Lehre gegenüber allem Pelagianismus und Semipelagianismus, wie es das Trienter Konzil in seiner klassischen Sprache so fein ausdrückt (sess. 6 c. 5). Damit ist schon widerlegt, daß die katholische Lehre, wie K. meint, zu den Systemen der „Selbtheiligung des Menschen vor Gott“ zu zählen ist. Nichts liegt dem Katholizismus — auch der „groben [jesuitisch-molinalistischen] Werklehre“ — ferner als das. Freilich kann der Katholizismus auf Grund der Evangelien und der Väterlehre, welche letztere K. ohne Grund durch den Hellenismus entstellt glaubt, seiner extremen Auffassung nicht folgen, nach der selbst mit Hilfe der *zuvorkommenden* Gnade der Mensch nichts tun kann und tun muß und auch nach der empfangenen Rechtfertigung sich nicht auf Grund des ihm durch Christi Verdienst allein geschenkten übernatürlichen göttlichen Lebens Verdienste erwerben kann. Der Gerechtfertigte lebt ja ein ganz neues, höheres Leben, das er durch die Wiedergeburt erhalten hat. Oder spricht nicht Mt 5, 12 der Herr selbst: „*Merces vestra copiosa est in coelis*“, und 1 Kor 3, 8 ähnlich der Apostel: „*Unusquisque autem propriam mercedem accipiet secundum suum laborem*“? Soll doch der Gläubige empfangen: die „*retributio hereditatis*“ (Kol. 7, 23). Weil aber auch der verdienende Mitarbeiter nur auf Grund des Kreuzes Christi überhaupt möglich ist und alles in Kraft der Verdienste Christi tut, sagt das Trienter Konzil mit Recht: „*Absit tamen, ut christianus homo in se ipso vel confidat vel gloriatur et non in Domino, cuius tanta est erga omnes homines bonitas, ut eorum velit esse merita, quae sunt ipsius dona*“ (sess. 6 c. 16). So ist das „verantwortliche“ Tun des Menschen, auf das der Verf. mit Recht so großes Gewicht legt und das ihm den scharfen Kampf der dialektischen Schule eingetragen hat, in der katholischen Lehre auf das harmonischste in die Wirksamkeit Gottes und das Verdienst Christi als einzige Quelle unserer Erlösung und Heiligung eingebaut, ohne daß die angeführten Schriftstellen nur nach einer Seite ausgelegt zu werden brauchen. Es ist die *Gesamtlehre* der Schrift berücksichtigt.

Gegen den „hyperevangelischen Antimoralismus“ von Paul Althaus wendet sich (399) Karl Thieme in seiner Arbeit: *Der Geist der lutherischen Ethik in Melanchthons Apologie (1531—1931)* gr. 8^o (52 S.) Gießen 1931, Töpelmann. *M* 1.75. — M. nimmt eine gewisse „Verdienstlichkeit“ der Werke, wenn natürlich auch nicht für die Rechtfertigung an. Er spricht sich für den in den Werken liegenden gebenden und nicht bloß empfangenden Gottesdienst aus; verteidigt ihren Opfercharakter, ihre Beziehung zum Jenseits, ihre Würde. Zweifellos hat M. diese Seite der Werke stärker betont als Luther, obschon Th. auch für diesen Beweisstellen im Sinne M.s vorlegt. Dennoch wird die vorherrschende Stellungnahme Luthers im Kampf um seine Rechtfertigungslehre nach der anderen Seite gegangen sein. So ist wohl auch letztlich der Unterschied in der Interpretation Althaus-Thieme zu erklären, da ersterer wohl mehr auf Luther sieht. Es läßt sich eben nicht bei Luther und noch viel weniger bei Luther und Melanchthon alles auf eine Linie bringen. Auch in der Ethik bereitet sich also Neues vor. Weisweiler.

400. Gogarten, Fr., *Menschheit und Gottheit Jesu Christi: Zwischen den Zeiten* 10 (1932) 3—21. — Gegen die Auffassung der historisch-kritischen Schule (z. B. O. Baumgarten in *Rel. in Gesch. u. Geg.* 3², 151), welche das Göttliche zum Wesen des Menschen rechnet und dadurch die ganze christologische Frage beseitigt, und die neuere Lehre der Anhypostasie bzw. der Enhypostasie der menschlichen Natur in Jesus Christus (insbesondere bei E. Hirsch, *Jesus Christus der Herr*, Göttingen 1926) vertritt G. (in seiner Weise!) „das Geheimnis der *unio personalis* der zwei Naturen in einer Person, begründet... in dem Geheimnis der Trinität, in dem Geheimnis des inwendigen Seins Gottes“. Kösters.

401. Althaus, Paul, *Die lutherische Abendmahlslehre in der Gegenwart*. gr. 8^o (IV u. 62 S.) München 1931, Kaiser. *M* 1.75. — Die Schrift ist eine erweiterte Ausgabe des Artikels im *Luther-Jahrbuch* 1929 über „Luthers Abendmahlslehre“. Der erste Abschnitt ist einer geschichtlichen Untersuchung über Luthers Lehre gewidmet, der schon vor dem Kampf mit den Schwärmern an der Realpräsenz festhielt, wenn auch zunächst ohne besondere Betonung. Die Einsetzungsworte und zugleich auch sachliches Interesse ließen ihn dann später so scharf dafür Stellung nehmen: Als bloßes Gedächtnismahl oder gar nur Erkennungszeichen ist das Sakrament nicht die große Gottesgabe; die Lehre von der bloß geistigen Gegenwart übersieht, daß Christus in Geist und Leib zu uns kam. — Wichtiger ist der 2. Abschnitt, in dem A. seine eigene Lehre vorlegt. Bei der Annahme, daß die eucharistische Gabe in Christi verklärtem Leib besteht, hat Luther das Richtige gegen Calvin getroffen. Aber diese Grundannahme erscheint A. nicht gesichert, da die Schrift nichts von der Gegenwart von Christi himmlischer Leiblichkeit sage. Sie spricht nach dem Verf. nur von dem im Opfertode sterbenden Leben. Nach A. ist daher der Sinn der Einsetzungsworte ein Tatgleichnis. Christus verkündet, indem er Brot und Wein zu Sinnbildern seines Todes macht: „Ihr lebt davon, daß ich sterbe“ (43). Zugleich „verleiht er eben damit im gleichnishaften Pfande Anteil an dem Ertrag seines Sterbens“ (ebd.). So ist kein bloßes Symbol vorhanden, wenn auch die „*materia caelestis*“ fehlt. Leib und Brot sind keine himmlischen Substanzen, aber in ihnen ist doch die reale Macht der Todeshingabe Christi und damit Christus selbst, da es keine von Christus lösbaren Heilskräfte gibt. Wo sie also sind, ist auch er (46). — Zu begrüßen ist die in dem Buche hervortretende starke Betonung der Kreuzesgabe in der Eucharistie wie auch das Hervorheben ihrer Bedeutung für das Gemeinschaftsleben. Aber

beides ist doch in einem viel höheren Sinn in der Realpräsenz verwirklicht, wo Christi gekreuzigter Leib, wenn auch in der Form, wie er jetzt im Himmel verkört existiert, empfangen wird, was denn auch tatsächlich die Einsetzungsworte deutlich zeigen. Christi Macht ist eben noch nicht Christi „Leib“. Die Frage nach der Identität des leiblichen und verkörten Blutes Christi kann doch kein unüberwindliches Hindernis gegen die klaren Texte sein, die von Leib und Blut und nicht von „Leben“ sprechen, das wir empfangen. Daß die Schrifttexte nicht direkt vom „himmlischen“ Leibe sprechen, hat A. gut hervorgehoben. Daher hat die katholische Theologie auch immer in der Eucharistie von der Gabe des Gekreuzigten gesprochen und den himmlischen Leib nur als jetzt existierenden Zustand des gekreuzigten Leibes für gegenwärtig erklärt. Dadurch wird auch diese Schwierigkeit behoben.

402. Harms, Klaus, Die gottesdienstliche Beichte als Abendmahlsvorbereitung in der evangelischen Kirche in Geschichte und Gestaltung. gr. 8^o (158 S.) Greifswald 1930, Bamberg. M 6.— H. bietet zunächst eine gute Darlegung der Ansicht Luthers über die Beichte und den Unterschied seiner Lehre von der katholischen (freie Beichte; nicht alle Sünden brauchen gebeichtet zu werden; auch Nichtpriester können absolvieren; Sinn der Absolution ist Weckung des Fiduzialglaubens). Nicht ganz einverstanden bin ich freilich mit der Ansicht, daß Luther nur das „Verhör“ über den Katechismus usw. vor dem Abendmahl für die einfachen Christen zur Pflicht gemacht habe, nicht die Beichte. Gewiß liegt hier bei Luther eine Unklarheit vor. Doch scheint mir, daß der Verf. zu stark Verhör und Beichte getrennt hat, während Luther doch tatsächlich — wenigstens in der späteren Zeit — deutlich beim Verhör auch die Anklage einiger Sünden fordert (Frankfurter Schreiben) und mit der Absolution alles immer abschließen ließ. Die Forderung Luthers nach Freiheit der Beichte, die für Harms den Hauptbeweis für die Trennung der Beichte von dem verlangten Verhör bietet, steht dem nicht entgegen. Gibt doch Luther selber in seiner Anmerkung zum Unterricht der Visitatoren die Erklärung: „Denn das junge und grobe Volck mus man anders zihen und weisen weder die verstendigen und geübten Leute“ (50). — Der interessanteste Teil des Buches ist die Darlegung der weiteren Entwicklung im Protestantismus, wie sie vom Einzelbeichtverhör zu der heute gebräuchlichen allgemeinen Beichte und Absolution vor dem Abendmahl führte. Bis zur Wende des 16. Jahrh. war die Entwicklung über Luther insofern hinausgegangen, als der Verhörteil immer mehr zurücktrat und die Beichte nun für alle obligatorisch wurde, während man das „Verhör“ nur für die Ungebildeten verlangte. Die Beichte ist ferner beim eigenen Pfarrer abzugeben. Man sieht also die Anpassung an die katholische Praxis, wenn auch die Beichte aller Sünden nicht gefordert wurde. Die Folge dieser Unterlassung war bald eine völlige Verflachung der Anklage bis zum bloßen Vorlesen einer festen allgemeinen Formel, wie sie sogar teilweise vorgeschrieben wurde. Es folgte ihr dann selbstverständlich auch immer stereotyp die Absolution. Eine Reaktion findet sich schon vor dem Pietismus. Insbesondere aber entstand in diesem eine scharfe Ablehnung der schematischen Einzelbeichte vor dem Abendmahl. So ist nach seinem Begründer Spencer nur die persönliche Privatbeichte göttlicher Einsetzung. Eingehend schildert der Verf. dann die Entwicklung zur schematischen gemeinsamen Beichte, die aus der Gegnerschaft gegen die schematische Privatbeichte und zugleich durch den einsetzenden Rationalismus gefördert wurde. Der Verf. setzt sich für eine persönliche Privatbeichte im

Amtszimmer des Pfarrers ein. Vor dem Abendmahl möchte er nur mehr eine allgemeine Vorbereitung durch Reuepredigt ohne Absolution, da sie nur die Unwürdigen noch mehr zum Empfang des Abendmahles bestärken würde. Ich bedauere, daß der Verf. ohne weitere Untersuchung sich bei der kurzen einleitenden Darlegung der katholischen Beichte auf das Werk von E. Fischer stützt, das er für die prot. Beichte selber ablehnt. Eine Neuausgabe würde hier sicher Änderungen anbringen, da der Verf. jetzt offenbar seine ganze Aufmerksamkeit der prot. Beichte zugewandt hat. Darin hat er Vortreffliches geleistet.

4. Dogmatik und Dogmengeschichte.

403. Peters, Franz Jos., Die Lehre der katholischen Kirche, gebildeten Kreisen dargeboten. Neue Bearbeitung der Gesamtausgabe „Im Reiche Christi“. Mit 9 Tafeln in Kunstdruck. gr. 8^o (385 S.) Bonn 1932, Hanstein. *M* 9.60; geb. *M* 11.60. — Der Verf. verfügt über reiche Einzelkenntnisse, klare, überlegene Darstellungsweise, gute Beherrschung des Gesamtstoffes. Das Buch enthält nicht nur die eigentliche Glaubenslehre, sondern auch eine sehr ansprechende, die neuen Verhältnisse gut berücksichtigende Sittenlehre sowie eine Fundamentaltheologie mit Gottesbeweisen und dem Beweis für die Wahrheit der Kirche. Willkommen sind die kurzen Angaben über Adventisten, Heilsarmee, Sozialismus, protestantische Liebestätigkeit usw. Die Haupteinteilung der Glaubens- und Sittenlehre in die fünf Abschnitte: Von Gott, dem Einen und Dreieinigen, Von Gott, dem Ursprung und Ziel der Schöpfung, Von Gott, dem Führer zum übernatürlichen Ziele, Von Gott, dem Erlöser, Von Gott, dem Vollender, stellt schön die Tatsache ins Licht, daß Gott der Hauptgegenstand des Glaubens und der Theologie ist.

Deneffe.

404. Lépiciér, A. H. M., O. S. M., Card., Institutiones Theologiae speculativae ad textum S. Thomae concinnatae. Cursus brevior. gr. 8^o Tomus I (LXVII u. 511 S.) Taurini 1931, Marietti. *L* 25. — Tomus II (LVI u. 421 S.) Ebd. 1932. *L* 25. — Im I. Band durchgeht der Verf., soweit ich sehe, sämtliche Artikel des ersten Teiles der Summa des hl. Thomas und baut sie, oder wenigstens viele davon, mehr oder minder ausführlich in Thesenform auf. Dabei werden auch die nach Thomas ergangenen kirchlichen Entscheidungen herangezogen. Die Worte des hl. Thomas werden vielfach verwertet, aber nicht eigens als seine Worte gekennzeichnet. Die spekulative Beweisführung ist in ihrer Kürze doch gediegen. Der Druck ist schön und durchweg korrekt. Das mittlere Wissen Gottes im molinistischen Sinne wird geleugnet (156 f.), allerdings mit zwei Gründen, die der Sache nicht gerecht werden. Auffallend ist, was der Verf. über die innere Erfahrung als Beweis (demonstratio) für die christliche Religion oder Offenbarung schreibt: „Via haec apud plures efficacissima deprehenditur, quatenus detecta, per seriam considerationem, proportionali harmonia inter veritates revelatas et cordis humani adspirationes, ostenditur unam esse utriusque originem“ (30, 6). Der Verf. hält an einem vielfachen Literalsinn der Heiligen Schrift fest: „Contra hodiernos plures auctores omnino retinendum est, in Sacra Scriptura, sub una littera, multiplicem sensum et quidem litteralem, posse reperiri“ (17). Eine biologische Merkwürdigkeit ist es, was er über verschiedene Stadien des menschlichen Embryo behauptet, nämlich: „quod embryo praedictus prius typum exhibeat piscis, tum amphibii, tum mammalis“ (493, 6), und zwar jedesmal mit einer entsprechenden Seele. — Der II. Band handelt von den Tugenden und Gaben, von der

Erbsünde, der Gnade, der Menschwerdung, und verhältnismäßig ausführlich von der Mutter Gottes und dem hl. Joseph. Es werden nicht mehr sämtliche Artikel der Summa durchgenommen, sondern der Band beginnt mit 1, 2 q. 55 und springt nach 1, 2 q. 114 auf den 3. Teil über. Erwünscht wäre es, daß jedesmal die Zahl der Quaestio und des Artikels der Summa angegeben wäre. In der Gnadenlehre werden vier Versuche zur Erklärung der wirksamen Gnade aufgezählt: *Gratia physice praedeterminans, delectatio victrix, Molinismus rigidior, Congruismus*. Alle vier werden verworfen, darunter das *systema praemotionalis physicae* mit der Begründung: „adverti debet repugnare libertati humanae quod voluntas determinetur a Deo“ (111). D.

405. Dölger, Fr. J., „Dogma“ bei Tertullian: Antike und Christentum 3 (1932) 80. — In dem Aufsatz „Dogma. Wort und Begriff“ Schol 6 (1931) 381 ff. und 505 ff. war (S. 513 u. 537) von Tertullian und Cyprian gesagt worden, daß sie, soweit dem Verf. bekannt war, das Wort *Dogma* überhaupt nicht gebrauchten. D. bringt hierzu eine dankenswerte Berichtigung. Tertullian hat das Wort *De anima* 33 (CV 20, 355 Z. 19), und zwar zur Bezeichnung der Lehre von der Seelenwanderung: „hoc dogma, quod animae humanae pro vita et meritis genera animalium sortiantur“. D.

406. *Itinerarium mentis in Deum* (Pilgerbuch des Geistes zu Gott) des heiligen Bonaventura. Übersetzt von Julian Kaup O.F.M. und Philotheus Böhner O.F.M. 12^o (92 S.) Werl i, Westf. 1932, Franziskus-Druckerei. Geb. M 1.50. — Nach dem *Breviloquium* (vgl. Schol 7 [1932] 294 f.) wird uns nun auch das feine *Itinerarium* des seraphischen Lehrers in guter deutscher Übersetzung geschenkt. Einige der wenigen stehengebliebenen Fremdwörter, wie Prämissen, Existenz, hätten sich auch noch leicht verdeutschen lassen. Vorrede und Anmerkungen führen ein in den Geist des Büchleins, das die Seele anleitet zum Aufstieg von den Geschöpfen zu Gott und zum Einblick in das unendliche Sein Gottes. Das *Itinerarium* ist „eine wesentlich mystische Schrift... Wohl nie ist die Wissenschaft so in den Dienst der Mystik gestellt, wie im *Itinerarium* des hl. Bonaventura“ (S. XIX). D.

407. Deutsche Klassiker der katholischen Theologie aus neuerer Zeit. Hrsg. von H. Getzeny. I. Band: Scheebens, *Mysterien des Christentums*. Text der Urausgabe. Hrsg. von J. Weiger. gr. 8^o (XIX u. 840 S.) Mainz 1931, Matthias-Grünwald-Verlag. Auslieferung bei Hermann Rauch, Wiesbaden. Geb. M 14.— Das hohe Ziel dieses neuen Unternehmens ist: „Vorbildliche Werke und Schriften deutscher katholischer Theologen der neueren Zeit neu herauszugeben als Vermächtnis der Toten an die Lebenden und zur größeren Ehre des unbegreiflichen Gottes und seiner von ihm berufenen Hüterin seiner Offenbarung, der heiligen Kirche“ (VI). Verheißungsvoll beginnt die Reihe mit dem Meisterwerk Scheebens († 1888): *Mysterien des Christentums*, Wesen, Bedeutung und Zusammenhang derselben nach der in ihrem übernatürlichen Charakter gegebenen Perspektive dargestellt. Unter Anerkennung der verdienstvollen Herausgabe von A. Radermacher (1912) will der neue Herausgeber die erste und einzige von Scheeben selbst besorgte Ausgabe von 1865 ohne irgendwelche sachliche Änderungen getreu wiedergeben, ein Plan, der einem so klassischen Werk gegenüber volle Berechtigung hat. Die Rechtschreibung ist den jetzigen Regeln angepaßt. Der Herausgeber J. Weiger wundert sich „über den Mangel an schöpferischer Leuchtkraft des Wortes, der sich bei Scheeben schmerzlich fühlbar macht“ (835). Immerhin ist Scheebens Sprache in den Mysterien dem Gegenstand angemessen und auch nicht gerade unverständlich. D.

408. Barth, K., *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes.* (Forsch. z. Gesch. u. Lehre des Protestantismus, hrsg. von P. Althaus, K. Barth u. K. Heim.) gr. 8^o (X u. 199 S.) München 1931, Kaiser. M 6.50; geb. M 8.— Der Hauptgedanke des Buches ist, soviel ich sehe, dieser: Der „Anselmianische Gottesbeweis“ ist von Anselm gar nicht als philosophischer Beweis gedacht, sondern als theologischer, dessen Obersatz eine geoffenbarte und als geoffenbart geglaubte Wahrheit ist, nämlich der Satz: Gott ist „das, über dem ein Größeres nicht gedacht werden kann“. Wird dieser Satz als wahr angenommen, dann sollen sich die theologischen Schlußfolgerungen ergeben: Gott existiert (Proslogion 2) und: Gott existiert in einzigartiger Weise, „verissime omnium et ideo maxime omnium habes esse“ (ebd. 3). Diese Erklärung hat etwas Bestechendes; sie stimmt zum „Credo, ut intellegam“ und zur „Fides quaerens intellectum“, dem zuerst von Anselm beabsichtigten Titel des Proslogion. Es stimmt auch zum ersten Satz des den „Anselmianischen Beweis“ enthaltenden 2. Kapitels: „Ergo Domine, qui das fidei intellectum, da mihi, ut, quantum scis expedire, intelligam, quia es, sicut credimus, et hoc es, quod credimus. Et quidem credimus te esse aliquid, quo nihil maius cogitari possit.“ — Daneben bleibt aber das philosophische Anliegen bestehen: Kann man aus dem Begriff Gottes sein Dasein beweisen? Nur würden die Philosophen, wenn B. recht hat, diesen Beweis etwa, wie sie es schon tun, ontologischen Beweis nennen und nicht Anselmianischen Beweis, wenn auch Anselm, freilich durch ein Mißverständnis anderer, Anlaß zur Aufstellung dieses Beweises oder Scheinbeweises gegeben hat. Der Satz: „Gott ist das, über dem ein Größeres nicht gedacht werden kann“, ist philosophisch nicht falsch, aber auch nicht ohne weiteres einleuchtend und darum nicht ohne weiteres zum Schluß auf das Dasein Gottes verwendbar. Anders ist es, wenn der Satz als Glaubenswahrheit gegeben und angenommen ist. Dann folgt, meine ich, leicht der Schlußsatz von Prosl. 2, nämlich daß ein solches Wesen in Wirklichkeit existiert. Aber der Schlußsatz von Prosl. 3, daß dieses Wesen in ganz einzigartiger Weise, nämlich mit absoluter Notwendigkeit existiert, scheint noch nicht aus dem als geoffenbart genommenen Obersatz zu folgen. Denn es fragt sich, wie jener Glaubenssatz von dem Wesen, über dem nichts Größeres denkbar ist, aufgefaßt werden muß. Wenn ein absolut notwendiges Wesen überhaupt undenkbar ist, dann verlangt auch jener Glaubenssatz nicht, daß man bei den angegebenen Worten ein solches Wesen denke. — Ein großer Teil des Buches (110—199) ist Kommentar zu Kapitel 2—4 des Proslogiums. Den Stil des Verf. könnte man sich bisweilen etwas deutscher wünschen, z. B. bei dem Satz: „Ontische Rationalität geht auch noetischer Necessität voran“ (50). Aus den Worten Anselms: „Veritatis soliditas rationabilis“ entnimmt B., daß Anselm *ratio* mit *necessitas* gleichsetzt; es muß doch wohl heißen: Anselm setzt *soliditas rationabilis* mit *necessitas* gleich. D.

409. Arnou, R., *Le thème néoplatonicien de la contemplation créatrice chez Origène et chez S. Augustin: Greg 13 (1932) 124—136.* — Im Neuplatonismus spielt die schöpferische Anschauung bei der Konstitution des Weltalls, vorab des reinen Geistes, eine entscheidende Rolle. Den Ausläufern dieser Theorie in der Trinitätslehre des Origenes und der Engellehre Augustins geht A. in feinsinniger Weise nach. Origenes will so den Ursprung der zweiten göttlichen Person erklären, kommt jedoch zu einer Verbildung des Dogmas. Er vermag eine Hervorbringung nach außen und eine Vervielfältigung der göttlichen Natur nicht auszuschließen; ferner ist der Logos erst durch die Hinwendung zu seinem Prinzip in nimmer endender Schau als

Gott konstituiert; daraus ergibt sich die Frage: Was ist der Logos, wenn man von seiner Anschauung abstrahiert? Ist er etwas, bevor er Gott ist? — Augustin unterscheidet bei den Engeln ganz im Sinne der Neuplatoniker ein erstes Stadium des Ungestaltetseins von einem zweiten des Vollendetwerdens durch die erkenntnismäßige Hinwendung zu Gott, die sie eigentlich erst zu Intelligenzen macht. Freilich geht es dabei nicht mehr so sehr um die seinshafte Vollkommenheit als um die gnadenhafte Beseligung, wo auch der Ansatzpunkt für die Sünde der Engel liegt.

Lotz.

410. Staritz, Katharina, Augustins Schöpfungsglaube, dargestellt nach seinen Genesisauslegungen. gr. 8^o (161 S.) Breslau 1931, Korn. M 5.— Das Buch holt weit aus, indem es im ersten Teil die Voraussetzungen für Augustins Schöpfungsglauben, die Kosmogonien bei Plato, Cicero, Plotin, Seneca sowie den christlichen Schöpfungsglauben vor Augustin darlegt. Der zweite Teil sucht unter zwei Hauptabschnitten mit den Titeln „Die ontologischen Momente“ und „Die ethisch-dynamischen Momente in Augustins Schöpfungsglauben“ die „verwirrende Mannigfaltigkeit und Fülle der Augustinischen Gedanken“ (158 106) nach einheitlichen Gesichtspunkten herauszuarbeiten. Ein kurzer dritter Teil redet von einer Entwicklung in Augustins Schöpfungsglauben, die die Verfasserin in einer Hinwendung „von den erkenntnismäßig philosophischen Elementen auf die religiös-dynamischen“ (153) zu erkennen glaubt. Das Buch zeigt ein aufrichtiges Bemühen um die Wahrheit, und vieles ist richtig gesehen. Manches gibt aber auch zu Bedenken Anlaß. Zu beanstanden ist der Ausdruck von dem „magischen Element in der Sakramentsauffassung“ (46). Einem so tiefen und gottverbundenen Geist wie Augustin kann man jedenfalls eine solche unweise Auffassung nicht zumuten. Wenn gesagt wird, daß Augustin „die Identifikation seines Glaubens mit dem der Kirche vollzieht, ohne die Differenzen zu sehen“ (48), so ist sein Satz daneben zu halten: „Neque ullo modo meas litteras ab omni errato libera audeo vel putare vel dicere“ (De bapt. c. Don, 5, 17, 23; ML 43, 188). Die Verfasserin sieht zu leicht Widersprüche, wo ein Ausgleich möglich sein muß, z. B. in der Frage nach der Vereinigung von göttlicher Allmacht mit menschlichem freiem Willen (132). Andererseits ist sie der irrigen Meinung, daß Paradoxien „wenn auch nicht logisch, so doch religiös vereinbar“ (107) seien. Manches würde leichter und klarer gesagt werden können, wenn die Verfasserin auch die Erkenntnisse der späteren Theologie heranzöge. Dann würde sie auch nicht zum Satz des Theophilus, daß Gott den Menschen schuf, um von ihm erkannt zu werden, die Bemerkung beifügen: „Daß dadurch die Bedürfnislosigkeit Gottes beschränkt wird, läßt Theophilus außer acht“ (29).

Deneffe.

411. Schmaus, M., Nicolai Trivet Quaestiones de causalitate scientiae Dei et concursu divino: DivThom(Pi) 35 (1932) 185—196. — S. gibt hier nach kurzer Einleitung aus Quodlibet XI (verfaßt um 1314) des bedeutenden Thomisten N. Trivet die qq. 1 und 5 heraus. Q. 1 verfiert: „... scientia Dei rerum causa non est, nisi in quantum habet voluntatem adiunctam.“ Daß die höchste Wirksamkeit des göttlichen Willens die Kontingenz mancher Wirkungen nicht aufhebe, wird fast wörtlich mit Thomas, S. th. 1 q. 19 a. 8 ausgeführt (190). — Q. 5: Bei der Frage, ob zur Betätigung einer geschöpflichen Kraft nötig sei, daß sie „specialiter ad actum suum per Deum applicetur“, ist zu unterscheiden: Meint man bei dem „specialiter“, daß Gott zu dem, was die zweite Ursache „generaliter“ hat, noch „aliquid de novo influat“, so sei die Frage zu verneinen. Ein Geschöpf Gottes müsse seine natürliche Vollkommenheit „absque nova influentia“ erreichen

können; das neu Einzuflößende könne weder „eiusdem rationis“ noch „alterius rationis“ als die schon vorhandene Form sein. Versteht man aber, daß Gott die geschöpfliche Kraft zu ihrem Akte appliziere „speciali modo actionis, qui nulli alteri agenti convenit“, so kann die Frage bejaht werden; dieser besondere Modus sei: „quia per quamdam intraneitatem, secundum quam dicimus Deum esse intimiorem rei quam ipsa sibi, conservat formam, quae est principium actionis, in suo esse et in sua virtute, per quam operatur“. Hier erinnert manches an Thomas, De pot. q. 3 a. 7. Lange.

412. Romualdus, O. M. Cap., Christus als doel der schepping: StudCath 8 (1932) 294—303. — Der Aufsatz ist bemerkenswert wegen einiger guten Stellen, in denen Christus als Ziel der Schöpfung angesprochen wird. So von Rupert von Deutz: „Religiose dicendum, reverenter est audiendum, quia propter istum Filium hominis, gloria et honore coronandum, Deus omnia creavit“ (ML 168, 1623 f.). Der hl. Bonaventura lehrt: „Non enim Christus finaliter ad nos ordinatur, sed nos finaliter ordinamur ad ipsum, quia non caput propter membra, sed membra propter caput“ (In 3, dist. 32 art. 1 sol.). Der heilige Laurentius von Brindisi: „Ad honorem et gloriam Christi Deus universa creavit.“ Aus der Heiligen Schrift können die Worte: „Non est creatus vir propter mulierem, sed mulier propter virum“ (1 Cor 11, 9) in ihrem höheren Sinn hier angewandt werden. Auch die Engel sind, nachdem einmal die Menschwerdung des Wortes beschlossen war, Christi wegen da. Aber die Folgerung des Verf., daß nun auch die Engel ihr Gnadenleben der (vorausgesehenen) Menschwerdung Christi verdanken, scheint nicht zwingend zu sein. Deneffe.

413. O'Neill, A., O. F. M., De Necessitate incarnationis: Antonianum 7 (1932) 244—250. — 414. Bissen, J., O. F. M., De motivo incarnationis Disquisitio historico-dogmatica: ebd. 314—336. — 415. Hausherr, I., S. J., Un précurseur de la théorie scotiste sur la fin de l'Incarnation: RechScRel 22 (1932) 316—320. — O'Neill bezieht sich auf P. Hugon († 1929), der in RevThom 34 (1929) 113 f. die Ansicht geäußert hatte, Pius XI. habe in der Enzyklika „Misericordissimus“ vom 8. Mai 1928 die Grundsätze des hl. Thomas über die Unendlichkeit der schweren Sünde und über die Unmöglichkeit der Sühne durch ein bloßes Geschöpf bestätigt, wenn auch nicht definiert, so daß die entgegenstehende Meinung anderer, z. B. auch des Skotus, nunmehr jeder Wahrscheinlichkeit entbehre. Jedoch ist die Ansicht des Skotus von der Unendlichkeit der Sünde per „quamdam denominationem extrinsecam“ durch die Worte der Enzyklika nicht getroffen. Den Satz der Enzyklika: „Nulla creata vis hominum scleribus expiandis erat satis, nisi humanam naturam Dei Filius reparandam assumpsisset“, vereint O'Neill so mit der Ansicht des Skotus, daß er sagt, auch Skotus lehre für den tatsächlichen Zustand, „in quo Deus praestandum statuit non tantum aequalem seu condignam, sed superabundantem et infinitam reparationem“ (250), die Notwendigkeit der Menschwerdung zur Leistung einer solchen Sühne. — Bissen zeigt, daß schon vor Skotus ein Hauptvertreter der älteren Franziskanerschule, Matthäus ab Aquasparta († 1302), sich zu dem Satz bekennt: „Sic pie credo et huic opinioni magis assentio, quod si homo non fuisset lapsus, Filius Dei nihilominus fuisset incarnatus“ (QQ. disp., ed. Quaracchi 1914, II 178). Über Alexander von Hales will der Verf. nichts Abschließendes sagen; von Bonaventura meint er, daß derselbe die Geister auf die skotistische Ansicht vorbereitet habe. Dagegen spricht sich Fr. Odo Rigaldi († 1275/76), dessen Quaestio veröffentlicht wird, für die Ansicht aus, daß Gott nicht Mensch geworden wäre, wenn der Mensch nicht gesündigt hätte. — Haus-

herr verweist auf Isaak von Ninive (7. Jahrh.), der in seinem von Bedjan herausgegebenen Werk *De perfectione religiosa* (Paris-Leipzig 1909) 583—586 die Meinung ablehnt: „ergo si non peccatores fuisset, locum non habuisset adventus Christi neque mortuus esset Christus“ (318). Isaak wird als Nestorianer bezeichnet. D.

416. Puig de la Bellacasa, J., *Los doce anatematismos de San Cirilo. ¿Fueron aprobados por el Concilio de Efeso?* *EstudEcl* 11 (1932) 5—25. — Die Titelfrage wird dahin beantwortet, „daß die zwölf Anathematismen des hl. Cyrillus von dem Konzil von Ephesus approbiert worden sind, und daß die Gegengründe völlig der Wahrscheinlichkeit entbehren“. Daß die Anathematismen definiert seien, sagt der Verf. nicht. D.

417. Marić, J., *Pseudo-Dionysii Areopagitae formula christologica celeberrima de Christi activitate theandrica*. gr. 8^o (69 S.) Zagreb 1932, Typis Typographiae Archiepiscopalis. Sonderdruck aus *Bogoslovska Smotra* 20 (1932) 105—173. — M. plant, wie es scheint, eine „Nova apologia Honorii I. Papae“. Die vorliegende Abhandlung ist dazu bereits die zweite Vorarbeit, der noch eine dritte folgen soll. Da sich die Monotheleten auf das Wort des Dionysius Areopagita von der gottmenschlichen (theandrischen) Wirksamkeit Christi beriefen, so will M. untersuchen, in welchem Sinne die Formel zu verstehen ist und in welchem Sinne die Monotheleten bzw. die Theodosianer sie verstanden haben. Er unterscheidet einen „subjektiven“ und einen „objektiven“ Sinn der Dionysischen Formel. Im „subjektiven“ Sinn bedeutet sie: Das Subjekt aller Handlungen Christi ist der Gottmensch; der Gottmensch ist das *suppositum*, von dem sämtliche Handlungen Christi ausgesagt werden können. Im „objektiven“ Sinn besagt sie: Einige Handlungen Christi werden von beiden Naturen zugleich gewirkt; oder bei einigen Handlungen sind beide Naturen zugleich beteiligt, z. B. beim Wunderwirken oder bei der Genugtuung, wobei die eine Natur *principium quo eliciens*, die andere *dignificans* ist. M. sucht mit mehreren Gründen darzutun, daß Dionysius die Formel im „subjektiven“ Sinn gemeint hat (111 ff.). Diese Erklärung ist auch schon früher gegeben worden. M. selbst zitiert Einig (*Inst. theol.* 1899, 61): „Sensu generali vocari possunt operationes deiviriles actiones Christi omnes...; idque ratione suppositi agentis“ (159, Anm. 49). Neu scheint mir, daß M. diese „subjektive“ Auffassung als den eigentlichen von Dionysius beabsichtigten Sinn der Formel hinstellt. Er hält es auch für wahrscheinlich, daß die Theodosianer, als sie sich auf diese Formel beriefen, diesen (an sich durchaus richtigen) „subjektiven“ Sinn im Auge hatten (148 ff.). Es ist aber auffallend, daß die Theologen in großer Zahl die Formel im „objektiven“ Sinne nehmen. M. selbst führt eine Reihe dieser Theologen auf. Wenn die Formel im „subjektiven“ Sinn verstanden wird, kann sie, so meint M., ein neues Licht auf die Geschichte des Monotheletismus, besonders des 7. Jahrhunderts, werfen (152). D.

418. Prüm m, K., S. J., *Geboren aus Maria der Jungfrau. Eine religionsgeschichtliche Studie*: *StimmZeit* 122 (1931/32 I) 176—187. — Ohne sich in Einzelheiten zu verlieren, zeigt hier ein Kenner der antiken Religionsgeschichte, daß es für den christlichen Glauben an die Geburt Christi aus Maria der Jungfrau nur eine befriedigende Erklärung gibt: die göttliche Offenbarung einer gottgewirkten Tatsache. Alle sog. religionsgeschichtlichen Erklärungen versagen. Die Ableitung dieses Glaubens aus jüdischem religiösem Denken, die vielfach unwürdigen Parallelen aus dem griechisch-römischen Kulturgebiet, die Herbeiziehung des Buddhismus, die persischen, babylonischen, arabischen, ägyptischen Mythen werden der Reihe nach als unzuläng-

liche Erklärungsgründe entlarvt. Mit hohem Lob bedenkt der Verf. das Buch des amerikanischen protestantischen Theologen J. Gresham Machen, *The Virgin Birth of Christ* (Neu York und London 1930), der die Geschichtlichkeit der evangelischen Berichte über die Geburt Christi aus Maria der Jungfrau verteidigt. Vgl. Schol 6 (1931) 87 f. D.

419. Longpré, Ephrem, O. F. M., *De B. Virginis maternitate et relatione ad Christum: Antonianum* (1932) 289—313. — L. veröffentlicht hier drei mittelalterliche Fragen, eine kurze von Johannes Pekham: *Utrum in Christo sint plures filiationes*, und zwei längere, eine von Wilhelm von Ware: *Utrum in Christo sint duae filiationes*, und eine von Wilhelm von Nottingham: *Utrum in Christo sint duae filiationes reales*. Letztere scheint mir besonders klar. Sie schließt: „*duae nativitates seu generationes fuerunt in Christo*“, und: „*in Christo sunt duae filiationes reales*“. D.

420. Flemming, H., Maria, Die Mutter unseres Heilandes. Ein Charakterbild. 8^o (127 S.) Schwerin i. M. o. J. [1932], Bahn. M 2.15; geb. M 3.05. — Das von einem protestantischen Pastor mit aufrichtigem Seeleneifer geschriebene Marienleben interessiert die Theologie insofern, als es ein Zeichen für die Hinwendung einiger protestantischer Kreise zur Marienverehrung ist. „Das Marienbild ist am biblischen Sternenhimmel ein Stern allerersten Grades. Gleichwohl ist es für die evangelische Welt verdunkelt gewesen, jahrhundertlang, gewiß mit Gottes heiliger Absicht“ (8). Leider wird die ständige Jungfräulichkeit Mariä nicht angenommen (78) und die katholische Lehre über die Ursache der Unbefleckten Empfängnis nicht richtig verstanden (17). Maria wird nie, soweit ich gesehen habe, Mutter Gottes genannt. Die katholische Marienverehrung wird als übertrieben dargestellt: „Die katholische Schwesterkirche hatte aus dem Marienplaneten einen Fixstern gemacht, einen Stern mit eigener Sonne und eigener Wonne, ja, direkt eine Sonne, die selbst die Jesussonne weit überstrahlte“ (8). D.

421. Cordovani, M., O. P., *La Mariologia di S. Alberto Magno: Angelicum* 9 (1932) 203—212. — Das *Angelicum* ehrt in diesem Doppelheft den neuen Kirchenlehrer Albert den Großen. An erster Stelle steht die Rede, die der Kardinalstaatssekretär Pacelli bei Gelegenheit des Albertustridiums in der Basilica S. Maria sopra Minerva hielt. Der oben genannte Artikel zählt die Hauptschriften Alberts zur Mariologie auf; es sind der Kommentar zum 3. Buch der Sentenzen, der Kommentar zu Lukas und das *Mariale super Missus est*; ein *Compendium super Ave Maria* ist noch ungedruckt. Sodann werden eine Reihe bezeichnender Stellen vorgelegt: über die Unbefleckte Empfängnis, die Albert nicht annahm, über die Gnadenfülle Mariä, ihre Mitwirkung beim Erlösungswerk, die Gnadenauspendung, die Titel: Pforte des Himmels und Königin. Es folgen noch einige Bemerkungen über die mariologische Methode Alberts, die nicht sehr systematisch ist. Unter den angeführten Stellen ist eine bemerkenswert, die nicht nur von einem Ausströmen aller Gnaden aus Maria, sondern auch von einem Zurückfluten redet: „*Illa aqueductus est mirabilis, quia per ipsum defluunt omnes aquae gratiarum deorsum, et iterum per eundem defluunt sursum*“ (*Mariale* q. 164; ähnlich q. 147). D.

422. Dillenschneider, Cl., C. SS. R., *La Mariologia de S. Alphonse de Liguori. Son influence sur le renouveau des doctrines mariales et de la piété catholique après la tourmente du protestantisme et du jansénisme*. gr. 8^o (XVII u. 406 S.) Fribourg (Suisse) 1931, *Studia Friburgensia*. M 6.50. — Statt „*Mariologie des hl. Alfons*“ könnte der Titel auch lauten: „*Mariologie des 16. bis 18. Jahrhunderts*“. In

der Tat schenkt uns dieses Buch eine sehr aufschlußreiche Geschichte der Mariologie jener Zeit mit Ausblicken auf die früheren Jahrhundert und auf die Entwicklungen unserer Tage. Wir werden vertraut gemacht mit den Angriffen des Humanismus (Erasmus), der Reformatoren, des späteren Jansenismus sowie Muratoris auf die Andacht zu Maria oder auf einzelne mariologische Lehren. Wie die Jansenisten durch übertriebene Forderungen die Gläubigen vom Empfang der Sakramente zurückhielten, so suchten sie auch die kindliche Andacht zu Maria und das Vertrauen der Sünder auf ihre Fürbitte zu untergraben (Monita salutaria von Widenfeldt [1673]; 41 ff.). Brevier und Missale mußten sich entsprechende Änderungen gefallen lassen; so wurde z. B. statt „Solve vincla reis“ „Cadant vincla reis“ gesetzt (59). Von treu katholischer Seite erhoben sich gegen diese Angriffe Kontroversisten (Canisius, Bellarmin, Abelly, Boudon usw.), Theologen (Suarez, Novato, Petavius, Raynaud usw.), geistliche Schriftsteller (Franz von Sales, Poiré, Laurentius von Brindisi, Bérulle, Olier usw.). Der hl. Alfons endlich hat besonders in seinen „Herrlichkeiten Mariens“ die Arbeiten dieser Männer vereinigt und zu einem großen Siege geführt. — D.s Buch ist auch ein bedeutsamer Beitrag zur Geschichte der Lehre von der allgemeinen Gnadenvermittlung, worauf der Verf. besonders achtet. Warum statt Grignon immer Grignon geschrieben wird, weiß ich nicht. Über den hl. Canisius urteilt der Verf.: „A ce vigoureux polémiste, récemment promu Docteur de l'Église, revient le mérite qu'il ne partage avec aucun autre d'avoir écrit une apologie classique et complète de toute la doctrine catholique sur la Mère de Dieu“ (109). D.

423. Dumont, P., Le surnaturel dans la théologie de saint Augustin. I. Réalité du surnaturel: RevScRel 11 (1931) 513—542; 12 (1932) 29—55. — II. Gratuité du surnaturel: ebd. 194—219. — Der erste Teil versucht den Nachweis, daß das Übernatürliche im Sinne der heutigen Theologen wirklich einen Platz in der Theologie des hl. Augustin hat. Manche Anzeichen lassen sich dafür aus seiner Lehre vom letzten Ziel der Gottesschau sowie von den Eigentümlichkeiten und Betätigungen des christlichen Lebens beibringen. Der zweite Teil verfißt, daß Augustin, mag er auch keinen scharfen Begriff von der „reinen Natur“ gehabt haben, doch wenigstens nichts geschrieben hat, was deren Möglichkeit bestreitet. Daraufhin werden Augustins Ansicht von den Vorzügen des ersten Menschen, seine Leugnung der *actus sterilitatis boni* und eines *medius locus*, seine Lehren vom göttlichen Ebenbild, vom Reiche Gottes und von den Leiden der kleinen Kinder untersucht. — Ein besonderer Vorzug der gründlichen Arbeit ist, daß sie vor den entgegenstehenden Schwierigkeiten nicht die Augen verschließt und ehrlich eingesteht, nur wenig positives Beweismaterial könne beigebracht werden (z. B. S. 215: „Il faut, en effet, scruter à la loupe les ouvrages de saint Augustin pour y relever la trace d'une grâce éminente...“). Augustin habe zumeist nur Prämissen geliefert, aus denen sich Folgerungen ergeben, die er selber noch nicht ausdrücklich gezogen habe. D. ist mit dem Erfolg seiner Arbeit zufrieden, wenn man die zwei Thesen annimmt oder auch nur als beachtenswerter anerkennt: „la grâce augustiniennne donne à l'homme, entre autres avantages, le pouvoir d'accomplir des actes dont une âme surnaturellement divinisée est seule capable; rien n'autorise à dire que, dans la pensée du saint docteur, elle était due à l'homme innocent“ (219). Lange.

424. Dumont, P., S. J., L'appétit inné de la béatitude surnaturelle chez les auteurs scolastiques: EphThLov 8 (1931) 205—224 571—591; 9 (1932) 5—27. — Einige Theologen der Gegenwart verfechten die

Meinung, jeder geschaffene Geist sei auf die unmittelbare Schau des unendlichen Seins als auf sein normales Glückseligkeitsziel wesentlich hingeordnet, so daß die Möglichkeit dieser Schau rein philosophisch positiv bewiesen werden könne, wenn auch selbstverständlich ihre Verwirklichung von der freien Güte Gottes abhängt und somit nur durch Offenbarung bekannt werden kann. Zu Kronzeugen dieser Auffassung möchte man Scotus nebst vielen anderen bedeutenden Theologen und trotz der ablehnenden Haltung fast der ganzen thomistischen Schule auch Thomas machen. D. untersucht, ob dieser Autoritätsbeweis mit Recht geführt wird. Das Ergebnis seiner sorgfältigen Arbeit ist: Weder um die Hinordnung der menschlichen Natur auf die Wesensschau Gottes als ihr normales Endziel noch um die positive Möglichkeit dieser Schau unabhängig von der Offenbarung zu beweisen, kann man sich mit Recht auf die Autorität des hl. Thomas oder des Scotus, Silvester von Ferrara, Dom. Soto, Gregor de Valencia und Vazquez berufen. Im einzelnen: Scotus unterscheidet hier *natürlich* und *übernatürlich* nicht, wie die Thomisten und die heutigen Theologen allgemein, rücksichtlich des Aktes, den die passive Potenz empfängt, sondern rücksichtlich des Agens, das ihr die Form verleiht. Rücksichtlich des empfangenen Aktes stellt er das *naturale* dem *violentum* und dem *neutrum* (*indifferens*) gegenüber. Darum besagt sein *appetitus naturalis visionis beatificae* durchaus nicht, daß diese Schau das normale Glück des geschaffenen Verstandes sei, wie er denn auch ausdrücklich leugnet, daß die menschliche Vernunft in ihrem gegenwärtigen Zustande die Möglichkeit der beseligenden Anschauung erkennen könne. Toletus und Soto schließen sich an Scotus an, nur daß letzterer doch einen Beweis für die Möglichkeit versucht, der freilich, wenn als eigentlicher Beweis gedacht, im Widerspruch zu seinen vorhergehenden Ausführungen steht. Vazquez mischt hier thomistische Lehren mit skotistischen, so wie er die letzteren versteht; von seinen zwei „Beweisen“ für die Möglichkeit der Gottesschau hält er offensichtlich selbst nicht viel; sie sind verworren und unwirksam. Ripalda hat richtig erkannt, daß es sich hier zwischen Skotisten und Thomisten vorwiegend um einen bloßen Wortstreit handelt; in der Sache hält er es mit Scotus, dessen Ausdrucksweise er aber mißbilligt. Silvester deutet Thomas: Der Mensch hat einen *appetitus elicited* nach der Schau Gottes als der ersten Ursache, aber bloß nach Kenntnisnahme der Offenbarung nach der Schau Gottes als des Gegenstandes der übernatürlichen Seligkeit. Für Dom. Soto, der sich hier an Scotus hält, ist der *appetitus naturalis visionis Dei* nur das dunkle und bedingte Streben einer *potentia oboedientialis* nach ihrem größtmöglichen Gut; im Zustande der reinen Natur wäre dem Menschen nie der Gedanke gekommen, daß er durch Gottes Gnade für eine höhere als die natürliche Seligkeit bestimmt werden könnte. Wenn die sonstige thomistische Schule unter Führung von Cajetan und Bañez jedes natürliche Verlangen nach der Gottesschau entschieden verwarf und so die tragfähigste Grundlage einer rationalen Beweisführung für die Möglichkeit der übernatürlichen Seligkeit zerstörte, so blieb sie hierin der Lehre ihres Meisters getreu; denn 1. kann man ohne alle Schwierigkeit annehmen, daß Thomas, wo er gegen die arabischen Philosophen die Anschauung Gottes erörtert (*Summa c. gent.*), dabei die Offenbarung voraussetzt, die auch seine Gegner zuließen; 2. kann er den Ausdruck „*desiderium naturale videndi divinam substantiam*“ nicht im Vollsinne eines *appetitus naturalis* verstanden haben, da er sich sonst aufs ärgste widersprechen würde; 3. nahm Thomas nicht an, daß der menschliche Verstand aus sich allein die Möglichkeit der Gottesschau positiv beweisen könne. —

Unter den Beiträgen zu dieser in den letzten Jahren so oft erörterten Frage nimmt diese Arbeit einen Ehrenplatz ein. L.

425. Tranchó, A., O. P., *Fundamento, naturaleza y valor apolo-gético del deseo natural de ver a Dios: CiencTom 44 (1931 II) 447—468.* — Abweichend von der in einer noch nicht abgeschlossenen Artikelserie der gleichen Zeitschrift von seinem Ordensbruder M. Cuervo vorgetragenen Meinung vertritt Tr.: Nachdem ihm das Dasein Gottes bewiesen ist, hat der Mensch ein *desiderium naturale elicited*, die göttliche Wesenheit zu schauen, soweit sie ein philo-sophisches *supernaturale absolutum quoad esse* darstellt, d. h. in ihrem innersten Leben Wesenheit, Dasein und Tätigkeit reell iden-tisch sind; nicht jedoch als theologisches *supernaturale*, d. h. so wie Gott uns sein innerstes Leben geoffenbart hat und wir es im übernatürlichen Glauben erfassen. Für letzteres ein *desiderium naturale* annehmen, wäre ein modernistischer Irrtum. Das natürliche Verlangen beweist nicht seine wirkliche Befriedigung, wohl aber die Möglichkeit einer solchen, und zwar das Vorhandensein einer *potentia obediencialis* nicht bloß bezüglich des philosophischen Übernatür-lichen, sondern auch bezüglich der von der Kirche vorgelegten theo-logisch übernatürlichen Ordnung. L.

426. Bruckmann, W. D., *The natural and supernatural end of the intellect: NewSchol 5 (1931) 219—233.* — Der Mensch kann natür-licherweise keine Ahnung davon haben, daß er für ein seine natür-lichen Kräfte gänzlich übersteigendes Ziel bestimmt ist. Auch kann er nicht natürlicherweise erkennen, daß in seinem Verstand eine passive Potentialität zum Schauen des göttlichen Wesens besteht; davon hat er erst durch die Offenbarung etwas erfahren. L.

427. Lavaud, M.-B., *Précurseur de Calvin ou témoin de l'augusti-nisme? Le cas de Gotescalc: RevThom 37 (1932) 71—101.* — An Hand der Quellen wird untersucht, ob die von den Zeitgenossen Gottschalks erhobenen Beschuldigungen auf prädestinarianische Häresie berechtigt waren. Eine bestimmte Entscheidung dieser äußerst schwierigen Frage wagt L. nicht zu geben. Möge G.s Gedanke rechtgläubig gewesen sein oder nicht, seine Formeln seien zum wenigsten beunruhigend gewesen. Deren Starre erkläre sich aus seinem engen, höchst einseitigen Geist und seiner eigensinnigen, hartnäckigen Gemütsart. Sein größtes Un-glück sei gewesen, daß er es mit Hraban und besonders mit dem „schrecklichen“ Hinkmar zu tun hatte, der, ebenso einseitig und dabei höchst herrschsüchtig, die Frage stets nur von der anderen Seite ansah. In diesem ungleichen Kampf mußte Gottschalk unterliegen. — Vielleicht werden die in Nr. 428 angezeigten neu entdeckten Schriften Gottschalks ein bestimmteres Urteil über seine Lehre ermöglichen. L.

428. Morin, G., *Gottschalk retrouvé: RevBénéd 43 (1931) 303—312.* — Bei einem kurzen Aufenthalt in Bern entdeckte M. zufällig, daß Ms 584 der Sammlung Bongars auf fol. 1—142 zunächst einen Trac-tatus de trina Deitate enthält, der sicher ein Werk des Mönches Gottschalk sei, und dann eine Reihe anderer Opuscula, die nach M.s fester Überzeugung vom gleichen Verf. stammen. Einige Proben werden mit-geteilt. Es handle sich jedenfalls um Schriften, die G. in seinem letzten Lebensabschnitt als Gefangener in der Abtei Hautvillers verfaßt habe. Dom C. Lambot (Maredsous) bereitet eine kritische Ausgabe des be-deutsamen Fundes vor. Bisher kannte man ja von G. nur die Stücke aus seinen Schriften, die andere, besonders sein schärfster Gegner Hinkmar, ihren Gegenschriften einverleibt haben. Jetzt wird man ver-mutlich bald in der Lage sein, die so umstrittene Lehre des sächsischen Mönches authentisch festzustellen. L.

429. Lortzing, J., Die Rechtfertigungslehre Luthers im Lichte der Heiligen Schrift (Reformationsgesch. Abhandlungen). gr. 8^o (158 S.) Paderborn 1932, Schöningh. M 3.80; geb. M 4.80. — Dies neue Werk des durch ähnliche frühere Schriften bereits rühmlichst bekannten ehemaligen evangelischen Pfarrers weist nach einer kurzen Übersicht über Luthers Rechtfertigungslehre (11—18) zuerst die Schriftwidrigkeit der Lehre von der Alleinwirksamkeit Gottes nach (19—31), um dann die atl. (32—63) und vor allem die ntl. (64—146) Rechtfertigungslehre darzustellen. Jakobus, Petrus, Johannes, die drei ersten Evangelien und besonders eingehend Paulus (103—138) werden als Zeugen verhört. Zum Schluß wird die ntl. Heilslehre noch unter einigen besonderen Rücksichten betrachtet (138—146). Neun kurze Anlagen sind beigegeben (147—156), die u. a. einige bemerkenswerte Beleuchtungen paulinischer Begriffe durch Reitzensteins Mysterienforschung bringen. Aus den Ergebnissen der gründlichen Forschung sei hervorgehoben: Religiöse Vorstellungen wie die von einem bloßen „für gerecht erklärt werden“, von einer „passiven oder zugerechneten Gerechtigkeit“, von einer bloßen Nichtzurechnung der Schuld ohne Ausscheidung des Krankheitsstoffes der Todsünde, von einer Trennung der Heiligung von der Rechtfertigung sind „Fremdkörper“, die die einheitliche Lehre der Bibel nicht in sich dulden kann (141). Das heutige evangelische Christentum steht dem biblischen Lehrbegriff weit näher als dem reformatorischen; der erstere aber ist kein anderer als der der katholischen Kirche (145). Eine weitere Arbeit über die Väterlehre wird angekündigt. — Die Beweisführung ist durchweg zuverlässig und überzeugend. Das biblische Beweismaterial wird in überwältigender Fülle geboten; doch würde wohl die Wirksamkeit noch erhöht, wenn eine sorgfältigere Sichtung vorgenommen würde, die alle Stellen zweifelhafter Deutung ausschiede; z. B. Mt 11, 12, ein Text, dessen Sinn mit den Worten: „Man dringt mit ‚Gewalt‘ ins Himmelreich ein“ (91), schwerlich richtig wiedergegeben wird. L.

430. Walter, Joh. von, Luther und Melancthon während des Augsburger Reichstages. 8^o (77 S.) Gütersloh 1931, Bertelsmann. M 2.50. — W. bietet zunächst wichtige Einzelheiten aus den dem Reichstage vorausgehenden Beratungen der Reformatoren über die Frage, inwieweit man nachgeben könne. Aus der Geschichte der „Torgauer Artikel“ sucht der Verf. darzutun, Luther sei im Gegensatz zu Melancthon nicht der Meinung gewesen, daß im Glauben Einigkeit herrsche und nur die Zeremonienfragen umstritten seien. Luther selbst habe sich geäußert: „Ich bin, wie ich immer geschrieben habe, bereit, ihnen alles nachzugeben, wenn sie uns nur das Evangelium allein frei gestatten“ (19). Die Undiskutierbarkeit der Glaubensartikel war also für ihn der einzige Grund, weshalb er nur über Zeremonienfragen verhandelt wissen wollte. Verschieden war die Stellung Luthers und Melancthons auch auf dem Reichstag selber: Melancthon stand in Augsburg mitten im Kampf und war mehr zum Nachgeben geneigt. Luther weilte fern auf der Koburg und hielt fester stand. — Es läßt sich trotz der Abschwächung W.s wohl nicht leugnen, daß Melancthon und seine Freunde bewußt und gewollt Luther so lange ohne Nachricht ließen. Er war doch ihr Führer, den zu unterrichten sie schon Zeit gefunden hätten, wenn sie es gewollt hätten. Gut wird Melancthons melancholische Seelenlage dargelegt, die ihn immer wieder zu politischem Nachgeben und neuen Verhandlungen drängte, da er sonst das Schlimmste befürchtete, während Luther, jedenfalls am Schluß, nichts davon wissen wollte und durch seine energischen Briefe schließlich auch den Abbruch herbeiführte, nachdem die Duldung gesichert erschien. Einiges wird auch zur Klärung von Luthers

widerspruchsvoller Stellung zur Augustana vorgelegt. Ganz befriedigen kann es jedoch nicht. Vielleicht liegt das daran, daß W. in Luther zu sehr den Gegenpol Melanchthons sieht. Ob Luther nicht — wenigstens zeitweise — zum Verhandeln geneigter war, als W. meint? Dann würde sich auch das teilweise Lob Luthers für die Augustana besser erklären lassen.

431. Bittremieux, J., L'institution des sacraments d'après Alexandre de Halès: EphThLov 9 (1932) 234—251. — Der Artikel ist dogmengeschichtlich belangreich, weil er auf eine in den Lehrbüchern kaum berührte Einsetzungsweise von Sakramenten aufmerksam macht, nämlich auf die Einsetzung durch Andeutung (*insinuatio*), die von der Einsetzung *in genere* scharf unterschieden wird (246 f.). Vgl. übrigens Trid., De Extr. Unct. cap. 1 (Denz. n. 908). B. meint, daß Alexander von Hales neben seiner berühmten Lehre von der Einsetzung der heiligen Firmung durch das Konzil von Meaux (845) auch eine gewisse Einsetzung dieses Sakramentes durch Christus lehre, nämlich die *institutio per insinuationem*, wenn er auch diesen Ausdruck nicht gebraucht. Die Apostel haben die *res sacramenti* gespendet, aber ohne Sakrament: „*ipsi dein confirmabant sine sacramento*“ (243 Anm. 26). Die Apostel setzten im Auftrage Christi die Handauflegung ein, die nach Christi Willen eine *figura*, ein Vorbild des späteren Sakramentes der Firmung sein sollte (241). So hat Christus das Sakrament „*insinuirt*“, ohne noch genau seine sakramentale Gnade anzugeben. Später, im 9. Jahrh., hat dann die Kirche unter besonderer Eingebung des Heiligen Geistes, „*Spiritus Sancti instinctu*“ (247 Anm. 40), die konkrete Materie und Form des Sakramentes bestimmt und es damit eingesetzt. Natürlich handelt es sich hier um die Feststellung des Gedankens Alexanders, nicht um die Feststellung der wirklichen Einsetzungsart. Der Aufsatz ist eine gute Ergänzung zu einem Artikel von Guillaume in *Antonianum* 2 (1927) 437—468; s. Schol. 3 (1928) 302. Deneffe.

432. Goossens, Werner, Les Origines de l'Eucharistie, Sacrement et Sacrifice. gr. 8^o (XXI u. 390 S.) Gembloux et Paris 1931, Duculot et Beauchesne. *belg. Fr* 50.— Die Arbeit bildet den 22. Band in der 2. Serie der „*Dissertationes ad gradum magisterii in Facultate Theologica consequendum conscriptae*“, die von der kath. Universität Löwen veröffentlicht werden. Im 1. Teile gibt der Verf. in systematischer Übersicht die neueren Ansichten der unabhängigen Kritik über den Ursprung der Eucharistie als Sakrament (Kp. 1), als Mysterium (Kp. 2) und als Opfer (Kp. 3). Der 2. Teil befaßt sich mit der Eucharistie in den Berichten des N. T. Er handelt von der Echtheit von Lk. 22, 19 f., von dem Rahmen des eucharistischen Ritus (letztes Abendmahl und Ostermahl; Eucharistie und Agape), von dem eucharistischen Ritus selbst, von der Lehre über die Eucharistie im N. T. (Bericht über die Einsetzung des Abendmahles; die Eucharistie nach 1 Kor., Hebr. und dem 4. Evang.). Der 3. Teil verteidigt den christlichen Ursprung der Eucharistie, indem er nacheinander die angeblichen Parallelen aus dem Heidentum, besonders aus den Mysterienreligionen, die vielfach behauptete Umformung der Eucharistie in der Urkirche und in den ältesten Liturgien prüft und abschließend zu dem Ergebnis kommt, daß die Eucharistie ausschließlich auf die Einsetzung durch Jesus zurückgeht. Wenn der Verf. auch mit O. Casel O. S. B. die Eucharistie in besonderer Weise als Mysterium betrachten möchte und glaubt, daß gerade diese Rücksicht bei den Verfassern des N. T. im Vordergrund stehe, lehnt er doch ganz entschieden jeden Einfluß von seiten der heidnischen Mysterienreligionen ab. — Wenn die Arbeit auch wohl kaum wesentlich neue Erkenntnisse bietet, ist sie

dennoch sehr zu begrüßen. Ihr Wert liegt vor allem in der Fülle des verarbeiteten Stoffes sowie in der klaren Anordnung. Sie gibt ein möglichst vollständiges Bild von dem gegenwärtigen Stand der exegetischen und religionsgeschichtlichen Forschung, soweit sie den Ursprung der Eucharistie betreffen, mit einer reichhaltigen Bibliographie, vor allem auch deutscher Werke. Damit bildet sie zugleich einen Abriss der Geschichte der biblischen Studien im letzten Vierteljahrhundert und einen wertvollen Beitrag zur Dogmengeschichte. Dieser Wert bleibt bestehen, auch wenn mancher dem Verf. in Einzelfragen wohl nicht schlechthin beipflichten wird, so z. B., daß der hl. Paulus 1 Kor. 11, 20—34 nicht bloß gegen den Mißbrauch bei den liturgischen Mahlzeiten, sondern gegen diese selbst aufträte (139 ff.), oder daß das Brotbrechen Apg. 2, 42 46 und 20, 7 11 von der eucharistischen Feier zu verstehen sei (172). Vor allem aber wird mancher Bedenken haben, das „Mysterium“ als von der vergleichenden Religionswissenschaft hinreichend bestimmten Kulttyp „sui generis“ (247) auf die Eucharistie anzuwenden. Brinkmann.

433. Engberding, H., O. S. B., Das eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie. Textgeschichtliche Untersuchungen und kritische Ausgabe (Theologie des christlichen Ostens. Texte und Untersuchungen. Hrsg. von der Benediktinerabtei S. Joseph Coesfeld. Heft 1). gr. 8^o (LXXXIX u. 89 S.) Münster in Westf. 1931, Aschendorff, M 9.— Das nächste Ziel dieses neuen, sehr begrüßenswerten Unternehmens ist eingangs angegeben mit den Worten: „Die ‚Theologie des christlichen Ostens‘ sucht in bescheidenem Rahmen und in freier Folge wissenschaftliche Arbeiten zu vereinigen, die unsere Erkenntnis des christlichen Ostens, insbesondere auch der russischen Kirche, zu fördern geeignet sind.“ So hoffen die Herausgeber, auch dem großen praktischen Ziele, der Wiedervereinigung der Schismatiker mit der Mutterkirche, zu dienen. Dieses erste Heft empfiehlt sich durch sorgfältige Handhabung der wissenschaftlichen Methode, die es mit Eifer und Gewissenhaftigkeit auf ein kleines, aber wichtiges Stück der Basileiosliturgie, nämlich auf das eucharistische Hochgebet, das ungefähr unserer Präfation entspricht, anwendet. Von diesem Hochgebet gibt es vier verschiedene Hauptformen, deren griechischer Text hergestellt und bewertet wird. Bezüglich des Alters der einzelnen Formen kommt der Verf. zu dem Schluß, daß entgegen der vielfach vertretenen Annahme der kürzere Text der älteste ist. Basilius ist nicht sein Schöpfer, er hat ihn bearbeitet und aufgefüllt (LXXXIV). Für die vergleichende liturgiegeschichtliche Forschung dürfte die Arbeit richtungweisend sein. Deneffe.

434. Brinktrine, J., Die heilige Messe in ihrem Werden und Wesen. 8^o (288 S.) Paderborn 1931, Schöningh, M 5.—; Gzl. M 6.50. — Das auf umfassenden positiven Studien aufgebaute Buch ist seinem Hauptinhalt nach eine liturgische und liturgiegeschichtliche Erklärung der einzelnen Gebete und Handlungen der römischen Messe von den Vorbereitungsgebeten (Akzeß) an bis zu den Gebeten nach der Messe und den „Rezeßgebeten“. Dem Dogmatiker kann das Werk Dienste leisten besonders durch die geschichtlichen Nachweise über das Aufkommen und die Weiterentwicklung der einzelnen Teile. Auf die verschiedenen Opfertheorien näher einzugehen, lag dem Verf. fern. Dagegen weist er auf die dogmatische Bedeutung einzelner Gebete oder Handlungen hin. Sehr ansprechend ist der Nachweis, daß die Wandlung im ganzen kunstvollen Aufbau der römischen Messe den Mittel- und Höhepunkt bildet. Gute Register sind beigegeben. Nicht teilen kann ich die Auffassung des Verf., daß Didache c. 9 f. nur von einer religiösen Mahlfeier und nicht von der Eucharistie rede (15). Die Be-

zeichnung der bei diesem Mahl vorgesetzten Speise als „das Heilige“ kann sich doch nicht gut auf die Speisen einer einfachen religiösen Mahlfeier beziehen, auch abgesehen davon, daß gesagt wird, nur Getaufte dürften von dieser Eucharistie essen. Bei der Erwähnung der „Statio“ (61 f.) hätte wohl mit Nutzen auf H. Grisar, Das Missale im Lichte Röm. Stadtgeschichte: Stationen, Perikopen, Gebräuche (Freiburg 1925) verwiesen werden können. Das Wort „opfern“ ist wohl schwerlich (mit Kluge) von operari abzuleiten (139). Nach Grimm 7, 1305 ist es „entlehnt aus lat. offerre“.

435. Brinktrine, J., Sacramentarium Rossianum Cod. Ross. Lat. 204. Mit 3 Tafeln. (RömQschr. 25. Supplementheft.) Lex.-8^o (IV u. 210 S.) Freiburg i. Br. 1930, Herder. *M* 12.— Eine ausgezeichnete Edition des Sacramentarium Rossianum nach Cod. Ross. 204 der Vatik. Bibliothek. Von den Gebetsformularen, die sich auch sonst nachweisen lassen, sind nur die Initien angegeben, während Kanon, Gloria und Credo ganz gedruckt sind wie auch die neuen anderen Formulare. Eine eingehende Beschreibung der Hs ist beigelegt. Mit Silva-Tarouca und Mohlberg nimmt der Verf. als Schriftheimat des Sakramentars Nieder-Altai an; als wahrscheinlichen Schreiber bezeichnet er Abt Ellinger von Tegernsee (c. 1050). Als Ursprungsort erscheint Rom. Aus den einleitenden Bemerkungen über Aufbau, Quellen und Charakter des Sakramentars ist die genaue Darlegung des gelasianischen und gregorianischen Teiles hervorzuheben. Darüber hinaus sind aber auch Teile vorhanden, die in keiner dieser beiden Vorlagen waren. Als Ergebnis dieser Untersuchung scheint es dem Verf., der jedoch eine definitive Antwort noch nicht geben will, mit Baumstark, daß das vorliegende Sakramentar zur Gruppe der Gelasiana zu rechnen ist, aber in manchen Teilen dem Gregorianum angeglichen wurde. Durch eine genaue und feine Untersuchung stellt B. fest, daß das dem späteren Überarbeiter vorliegende Gregorianum ein vorhadrianisches war und Ende der Zeit von 610—628 entstammte. Zweifellos ist somit die bedeutende Stellung des Rossianum erneut bewiesen. Daher ist es schade, daß die Ungunst der Zeit nicht den vollen Abdruck gestattete.

Weisweiler.

436. Niesel, Wilhelm, Calvins Lehre vom Abendmahl (Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus. 3. Reihe Bd. 3). gr. 8^o (VII u. 106 S.) München 1930, Kaiser. *M* 3.20; geb. *M* 4.20. — Gegen Beckmann, Vom Sakrament bei Calvin (vgl. Schol 2 [1927] 307 f.), der die Eucharistielehre Kalvins durch Vergleich mit der Lehre Augustins finden wollte, sucht N. sie durch den Gegensatz zum Luthertum, besonders zu Westphal, herauszustellen. Damit entgeht er ohne Zweifel der Gefahr, der Beckmann erlegen ist, überall Ähnlichkeiten zu sehen. N. legt seiner Arbeit vor allem Kalvins letzte Entgegnung gegen Westphal und die neue Ausgabe von 1559 der Institutiones zugrunde. Das Ergebnis deckt sich wesentlich mit dem Wernles (Der evangelische Glaube. III. Calvin 105 ff.): Calvin lehrt eine wahre Realpräsenz. Aber sie besteht nicht wie im Luthertum in der räumlichen Gegenwart Christi im Brote, sondern nur im gleichzeitigen Empfangen von Brot und Christi Gegenwart: „Nach den Lutheranern bedeutet sie ein räumliches Bezogensein von Leib und Blut Christi auf Brot und Wein, nach Calvin nur dies, daß der Gläubige auch Leib und Blut Christi empfängt, wenn er Brot und Wein erhält“ (67). Brot und Verheißungsworte zusammen bezeugen dem gläubigen Empfänger, daß der Heilige Geist ihn mit Christus verbindet. Eine *manducatio indignorum* ist somit ausgeschlossen, weil nur der Gläubige beim Empfange vom Heiligen Geist mit Christus verbunden wird. Einen der letzten Gründe für diese Lehre Kalvins

sieht N. in dessen Kampf gegen die Christologie des Luthertums, das die Gottheit und Menschheit Christi eutychanisch ineinandergemischt habe. Dadurch sei es zur Ubiquitätslehre für Christi Menschheit gelangt. So habe man Christus auch im Brote räumlich gegenwärtig gedacht. Nach Calvin aber ist Christi Leib nur im Himmel und bleibt dort. Aus den Einzelergebnissen der Untersuchung möchte ich noch besonders die verschiedene Verwendung des Substanzbegriffes bei Calvin hervorheben (50 f.). Größere Bedenken aber löst mir die Bemerkung aus, daß Calvin seine starke Widerlegung der Ubiquitätslehre in der ersten Institutio gegen zeitgenössische Katholiken gerichtet habe. Daß Katholiken die Ubiquitätslehre damals angenommen haben sollen, dafür fehlt jeder zeitgenössische Beleg. Es wird sich also eher um einen Rückzug Kalvins handeln, wenn er später behauptet, daß er damals nicht gegen das Luthertum geschrieben habe. W.

437. Doms, H., Zum Problem der Höllestrafen: ThQschr 112 (1931) 320—349. — Der Verf. schließt sich den wenigen Theologen an, die das Feuer der Hölle nicht als wirkliches Feuer auffassen möchten. Jedoch will er es auch nicht als Metapher für bloße Gewissensbisse oder Trauer über die Sünde gelten lassen. Er hat vielmehr eine eigene originelle Deutung. Die Strafe der Sinne für die Verdammten ist „wahre, tiefste Schmerzempfindung“ (340), verursacht durch die erkannte Spannung zwischen dem von Gott gewollten natürlichen und übernatürlichen Vollkommenheitszustand einerseits und dem wirklichen verewigten Sündenzustand andererseits (338 ff.). „Die Ursache dieses Leidens [ist] nicht der Einfluß eines geschaffenen Züchtigungsmittels, sondern nur der Verlust der übernatürlichen Vollendung und damit Gottes. Die Empfindungsstrafe ist nur die volle Auswirkung der Strafe des Verlustes“ (340). — Der Gedanke ist nicht übel; zugleich zeigt er die natürliche Auswirkung der Sünde und die immanente Gerechtigkeit der Strafe. Der Verdammte wird auch unter der genannten Spannung leiden. Aber trotzdem wird wohl auch in Zukunft die Mehrzahl der Theologen an der Lehre vom wirklichen Feuer der Hölle festhalten, und sie haben dazu gute Gründe. Der Verf. hofft durch seine Deutung das Dogma von der Hölle „für das moderne Denken“ (320) annehmbarer zu machen. Gewiß, wir sollen auch „den modernen Menschen“ für Christus gewinnen. Aber müßte man ihn nicht eher zu einer demütigen Gesinnung erziehen, daß er bereit ist, alles zu glauben, was Gott geoffenbart hat und seine Kirche zu glauben vorstellt? Dabei könnte er belehrt werden, daß manche Schwierigkeiten nur Scheinschwierigkeiten sind, die sich auflösen nach Vaticanum sess. 3, cap. 4 (Denz. n. 1797). Deneffe.

438. Will, Josef, S. J., Die Katholische Aktion. Biblische und dogmatische Grundlagen, 8^o (130 S.) München (1932), Verlag der Salesianer. M 1.—; geb. M 1.50. — Die zuerst in der Festschrift „75 Jahre Stella Matutina“ gedruckte und in unserer Besprechung derselben bereits lobend erwähnte gründliche Arbeit (s. Schol 7 [1932] 96) ist inzwischen auf besonderen Wunsch des Heiligen Vaters in italienischer Übersetzung erschienen. Hier liegt nun eine erweiterte deutsche Ausgabe vor, die in dieser Gestalt allen leicht zugänglich ist. Hinzugekommen ist in dem Kapitel „Dogmatische Grundlagen“ eine längere geschichtliche Ausführung über die überlieferte Lehre der Väter und Theologen (64—78); ferner Anhang I: Pius XI. über die Katholische Aktion (118—127), und Anhang II: Das wichtigste Schrifttum (128 f.). Das zeitgemäße Werk verdient die weiteste Verbreitung. — Zur Ergänzung vgl. vom selben Verf. Geist und Organisation. Gedanken zur Katholischen Aktion: ThPrQschr 85 (1932) 490—500. Lange.

5. Moral und Kirchenrecht. Aszetik und Mystik.

439. Keil, E., Deutsche Sitte und Sittlichkeit im 13. Jahrhundert nach den damaligen deutschen Predigern. gr. 8^o (200 S.) Dresden 1931, Ungelenk. M 6.— Die Darstellung gründet vorwiegend, stellenweise fast ausschließlich, auf den Predigten Bertholds von Regensburg. Von den zwei Hauptteilen befaßt sich der erste mit den allgemeinen grundlegenden Begriffen und Leitsätzen der Sittlichkeit, enthält aber schon manches, was heute der speziellen Sittenlehre oder der Pastoraltheologie zugewiesen wird. Der zweite Hauptteil behandelt die sozialetischen Beziehungen von Sitte und Sittlichkeit: in der Familie, in der Gesellschaft (Sittlichkeit der „Stände“), im Staat, in der Kirchengemeinschaft. — Eine reiche Fülle von Predigttexten (jedesmal nur kurze Abschnitte oder bloß einzelne Sätze) bringt den Leser unmittelbar mit der Quelle in Verbindung. Die Zwischensätze oder -abschnitte des Verf. stellen meist Thesen dar, die durch die Quellentexte ihre Belege und Beweise erhalten. Eine Darstellungsform, die ihre Vorzüge hat, aber andererseits das Lesen erschwert. Im allgemeinen ist die Darstellung sachlich und der Gedanke der Quelle richtig erfaßt und wiedergegeben. — Für das Ziel der Arbeit dürfte aber die Unterlage, auf der sie aufbaut, nicht ausreichen; die Arbeit müßte auf breiterer Grundlage angelegt werden. An Quellenmaterial hierzu fehlt es ja nicht. Auch die Wertung der Quellen wäre zu vervollständigen. Sollte die Arbeit nur wiedergeben, was die benutzten Quellen über Sitte und Sittlichkeit gesagt haben, so mag die Art, wie der Verf. sie handhabt, hingehen. Sollte aber auf Grund dieser Quellen ein Bild der Sitte und Sittlichkeit gezeichnet werden, wie sie wirklich im Volke lebte und war, so mußte eine kritische Würdigung und Scheidung beigefügt werden. Prediger heben das Fehlerhafte hervor, betonen es einseitig und lassen das Gute zurücktreten. Diese rhetorisch verständliche Sittenschilderung muß vom Historiker auch rhetorisch gewürdigt werden; will er solche Darstellungen als geschichtliche Quellen für die Darstellung der wirklich vorhandenen Sitte und Sittlichkeit einer Zeit verwenden, so muß er die Einseitigkeiten durch Verwertung anderer Quellen richtigstellen. — Was der Verf. im Vorwort, in der Einleitung und in der Schlußbemerkung über die deutschen Prediger und Predigten als Vorläufer der „Reformation“ sagt, ist aus seiner persönlichen Einstellung und Überzeugung heraus verständlich oder selbstverständlich, entspricht aber nicht der historischen Wahrheit. Der Verf. übersieht, daß der Kampf gegen die Mißbräuche in der Kirche, gegen das vielfach ganz unchristliche Leben im hohen und niedern Klerus keineswegs auf Deutschland beschränkt war oder von da seinen Anfang und Ausgang nahm; er übersieht, daß die Mißbräuche nicht im Einklang mit der katholischen Glaubens- und Sittenlehre standen, noch aus ihr gefolgert werden konnten, sondern im schroffsten Gegensatz zu ihr sich befanden, und daß zu einer Reformation die Prediger nichts anderes taten und zu tun brauchten, als auf die Lehre der katholischen Kirche hinzuweisen und ihre Beobachtung zu fordern. Nicht in der Trennung von der Kirche sahen sie das Heil und konnten sie es sehen, sondern in der Selbstbesinnung und Wiederbelebung des Eigenlebens. Es ist dem Verf. die Erkenntnis nicht aufgegangen, daß die Überwindung der von den Predigern gerügten Schäden, die innere Reformation der Kirche, tatsächlich von innen heraus erfolgt ist, nicht durch die äußere Spaltung und Trennung des 16. Jahrhunderts. Dies Grundgesetz, das sich in der zweitausendjährigen Geschichte der Kirche zeigt mit dem abwechselnden Aufstieg und Niedergang von Sitte und Sittlichkeit der

Menschen, die in der Kirche sind; das Grundgesetz, daß der Verfall im Abweichen von der wahren Lehre der Kirche, daß die Wiederbelebung in der Rückkehr zu ihr liegt, und zwar in der Rückkehr, die sie aus eigener gottgegebener Lebenskraft vollzieht; und daß andererseits die Trennung von der Kirche nicht Trennung von den Armseligkeiten und Lastern der Menschen ist, sondern Trennung von unversiegbaren Quellen des Lebens: dies Grundgesetz ist dem Verf. unbekannt geblieben.

Hürth.

440. Vermeersch, A., S. J., *De causalitate per se et per accidens, seu directa et indirecta*: *PeriodMorCanLit* 21 (1932) 101*—116*. — Die Ausdrücke „causa per se“ und „causa per accidens“ kommen in einem doppelten Sinn vor. Einmal bezeichnet „c. p. se“ das, was, *posita causa*, für gewöhnlich, „c. p. accidens“, das, was selten eintritt; ein anderes Mal bedeutet „c. p. se“, was der Handelnde bezweckt bzw. was er als aus der Natur seiner verursachenden Tätigkeit folgend voraussieht, „c. p. accidens“ das, was gegen die (sei es auf ein Mittel, sei es auf den Endzweck gerichtete) Absicht infolge des Dazwischentretens einer zweiten Ursache, deren Tätigwerden und Sichgeltendmachen der Handelnde nicht ausschalten kann, eintritt. Die Tätigkeit dieser zweiten Ursache kann zeitlich lange vor der eigenen Tätigkeit liegen. Jede „causalitas per accidens“ (gleichgültig, ob im ersten oder zweiten Sinn verstanden) setzt das ungewollte Zusammentreffen zweier Ursachen voraus. Da in einem solchen Fall der *effectus per accidens* in keiner Weise gewollt ist, weder als Zweck noch als Mittel, ist der Akt wegen des *effectus p. accid.* nicht aus seiner Natur verboten; ein allgemeines und unbedingtes positives Verbot läßt sich nicht beweisen; es muß deshalb eine solche Betätigung, wenn entsprechend gewichtige Gründe vorliegen, als erlaubt bezeichnet werden. V. nennt das Verhalten des Handelnden rücksichtlich des „*effectus (malus) per accidens*“ eine „*permissio activa*“. Eine treffende und kurze Formulierung des Tatbestandes; aber noch nicht seine psychologische und moraltheologische Erklärung. Auch bei dieser „*permissio activa*“ ist der *effectus malus non intentus* (sagen wir der Tod der Frucht bei Wegnahme des krebserkrankten Uterus) ein bewußt bewirkter Erfolg (in diesem Sinn auch eine gewollt gewirkte, eine freiwillige, wenn auch indirekte Abtreibung); er ist nicht ein (sei es als Endzweck, sei es als Mittel) beabsichtigter Erfolg. Das sind einfache Gegebenheiten; aber jetzt erst beginnt das Problem: „Warum wird der vorausgesehene, durch das eigene freie Tun bewußt bewirkte (oft in den gegebenen Umständen mit Naturnotwendigkeit aus dem eigenen Tun sich ergebende) Erfolg dem Menschen nicht als in der freigesetzten Ursache „gewollt“ (nicht: als in sich gewollt; was den psychologischen Tatsachen widerspräche) notwendig zugerechnet? — Die Darlegungen v. s. zeigen meines Erachtens nur, daß der betreffende Erfolg nicht „beabsichtigt“; sie sagen zwar, aber sie zeigen nicht, daß er überhaupt nicht, also auch nicht im Wollen der Ursach-Handlung „frei gewollt“ und damit „zurechenbar“ ist, ja sein muß.

H.

441. Fabregas, M. S., S. J., *Licetne consulere minus malum?* *PeriodMorCanLit* 21 (1932) 57*—74*. — Über die Veranlassung des Artikels s. Schol 7 (1932) 309 n. 201. Zuerst wird der Hauptbeweis der Gegenseite, die die Erlaubtheit einfachhin in Abrede stellt, als nicht zwingend zurückgewiesen; alsdann wird positiv die Erlaubtheit (*servatis certis condicionibus*) dargelegt. Beachtenswert ist die Bemerkung des Verf., daß der, der das „*minus malum*“ bewußt und frei tut, notwendig immer ein „*malum*“ will und vollbringt; der-

jenige aber, der es anrät, bloß die „*diminutio mali*“ wollen und anraten kann, ohne das „*malum diminutum*“ zu wünschen und anzuraten.

442. Allers, Rud., Schuld und Krankheit: Schweizerische Rundschau 32 (1932) 234—247 349—364. — Das Verwoben- und Verbundensein von Schuld und Krankheit in der objektiven Ordnung und in der Vorstellungswelt der Menschen ist eines der schwierigsten und tiefstgreifenden Probleme. Die beiden Artikel bieten hier viel Anregendes und Wissenswertes. Von dem eigentlichen Schulderelebnis, heißt es, lassen sich „ohne weiteres drei Momente ablesen: das Moment der Gewissensangst, das Moment der Rechtsübertretung, d. h. aber das in diesem Erlebnis aufscheinende Wissen um innerlich verpflichtendes Recht, und das Moment des Sühnebedürfnisses“ (241). Sie sollen im einzelnen behandelt und darauf untersucht werden, „was denn in ihnen sich als Wesen und als Sinn des Schulderelebnisses kundgibt“. — Nicht in allen Einzelheiten und Gedankengängen kann man dem Verf. recht geben; an einzelnen Stellen müßte meines Erachtens klarer geschieden werden zwischen der unmittelbar geschauten Bewußtseinsgegebenheit und deren gedanklicher und sprachlicher Fassung. Der innere Vorgang des echten Schulderelebnisses ist nach der Seite seiner unmittelbaren Innenschau, man möchte sagen, „unendlich einfacher und klarer“, als es die anregenden und geistvollen Ausführungen des Verf. vermuten lassen. Indes gilt wohl auch hier: ein Kind kann es zwar schauen, aber der Gelehrte kann es nicht fassen in Begriffe und Worte.

443. Goreux, P., S. J., L'aumône et le régime des biens: *NouvRevTh* 59 (1932) 117—131 240—254. — Es handelt sich um die Frage, was Thomas v. Aquin über die Verpflichtung, den Überfluß den Bedürftigen zukommen zu lassen, lehrt. Nachdem der Unterschied zwischen *bona vitae necessaria* und *statui necessaria* und damit der Begriff der „*bona superflua*“ festgestellt ist, wird die These aufgestellt, daß Thomas zwei voneinander unabhängige Quellen für die Verpflichtung der Hingabe des Überflusses (nicht des einen wie des anderen in gleicher Weise) aufstellt, die eine auf seiten des Gebenden (hier ist es die Tatsache des Überflusses in Verbindung mit der Naturbestimmung der Güter, den Bedürfnissen der Menschen zu dienen), die andere auf seiten des Empfängers (dessen Notlage). Die Späteren haben diese nach Thomas voneinander unabhängigen Quellen miteinander verbunden und eine Verpflichtung zur Abgabe des Überflusses nur gelten lassen wollen, wenn gleichzeitig beide Gründe vorliegen: Überfluß auf der einen und Not auf der anderen Seite. — Der Titel der Verpflichtung ist Liebe und Gerechtigkeit; Gerechtigkeit im Sinne der *Iustitia legalis* (heute würde man sagen: *socialis*), soweit die Verpflichtung aufbaut auf der bloßen Tatsache des Überflusses *ex parte dantis*. — Der erste Artikel behandelt die Lehre des hl. Thomas, der zweite die Interpretation dieser Lehre in der späteren theologischen Überlieferung.

444. Adams, Aug., Der Primat der Liebe. Eine Untersuchung über die Einordnung der Sexualmoral in das Sittengesetz. Zweite, erweit. Aufl. 8^o (55 S.) Straubing 1932, Ortolf und Walther. M 1.20. — Die Erweiterungen dieser 2. Aufl. sind nicht wesentlicher Natur und bieten keine Veranlassung, die bezüglich der 1. Aufl. geäußerte Stellungnahme zu modifizieren; es sei deshalb auf das früher Gesagte verwiesen (Schol 6 [1931] 633). — An zwei Stellen wird die Stellungnahme der Schol angeführt (23 und 41); beide Male sachlich unrichtig. In der Besprechung wurde nicht die „gerügte Gleichsetzung von Sitt-

lichkeit und Keuschheit für berechtigt erklärt“ (23), sondern es wurde betont, daß sachlich eine solche Gleichsetzung von den betreffenden Autoren gar nicht behauptet werde, so sehr die sprachliche Formulierung dies auch zu sagen scheine; daß ihre Äußerungen sachlich vielmehr (trotz der falschen Ausdrucksweise) nur die Feststellung seien, daß für viele die Entscheidung für ihr Glaubens- und Gnadenleben tatsächlich auf dem Gebiet der Castitas gelegen sei. Theoretisch und praktisch ist die Liebe die Hauptsache; aber sehr viele Menschen scheitern nicht erst an dieser Hauptsache, sondern kommen schon ein weites Stück vorher an der Nicht-Hauptsache „Castitas“ zu Fall und gehen hier zugrunde. Das besagt keinen Dualismus in der Sittenlehre, sondern ist Wiedergabe einer ganz augenscheinlichen Wirklichkeit, die jene Autoren in die vom Verf. gerügte, sprachlich falsche Formulierung gekleidet haben. — Noch abwegiger ist die Bemerkung auf S. 41. In Frage steht nicht, ob man die vermeintliche Gleichstellung von Castitas und Caritas, oder sogar den Primat der Castitas vor der Caritas, aufrechterhalten und weiter behaupten soll, nur um jeder Laxheit auf dem Sexualgebiet „einen möglichst massiven Riegel vorzuschieben“. Das mutet niemand dem Verf. zu. In Frage steht, ob diese vermeintliche und vom Verf. behauptete Gleichstellung überhaupt vorliegt; ob die sprachlich ungenauen oder irrigen Fassungen nach der Ansicht und Absicht der zitierten Autoren wirklich eine solche Gleichstellung von Keuschheit und Sittlichkeit, eine sachliche Erhebung der Castitas über die Caritas aussagen. Es ist die historische, nicht die theologische Wahrheit, der der Verf. in seiner Schrift nicht gerecht wird. Eine wissenschaftliche Studie, die mit Quellentexten das Vorhandensein einer bestimmten Anschauung nachweisen will, muß die Texte im Zusammenhang der Darstellung und im Zusammenhang der sonst in dem zitierten Werk ausgesprochenen oder anderswoher feststehenden Lehren und Grundsätze der betreffenden Autoren lesen und deuten, nicht aber sich damit begnügen, den grammatikalischen Sinn einer Einzelstelle oder einer Reihe solcher ohne Zusammenhang vorzulegen, und daraus sich den Sinn als sensus autoris herausziskonstruieren, den man gern mit guten dogmatischen Argumenten widerlegen möchte. Die Widerlegung mag glänzend gelingen. Aber es ist nicht die Widerlegung des Autors, sondern die der eigenen nicht bewiesenen Deutung des Autors. Hier, im Mangel an historischer Treue und im Mangel an historischem und textkritischem Sinn, liegt die Schwäche der Studie, nicht im Verfechten einer dogmatisch richtigen Lehre. Es genüge — um wenigstens ein Beispiel für die mangelhafte Würdigung der Quellen durch den Verf. anzuführen — auf das über Hunolt S. 31 Anm. 34 Gesagte zu verweisen. Schlägt man den Text nach und liest den inkriminierten Satz im Zusammenhang, so findet man, daß er gar nicht den Sinn einer sachlichen Gleichstellung von Verleugnung des Glaubens, Abgötterei mit „unkeuscher Liebe“ hat; Hunolt führt a. a. O. aus, daß unter gewisser Rücksicht die Sünde der Unkeuschheit schlimmer sei als die Sünde der Glaubensverleugnung, rücksichtlich ihrer Quelle, der Niedrigkeit der Gesinnung, der Folgen usw. Die Sünden in sich, genommen nach ihrer spezifischen Natur, werden nicht miteinander verglichen. Zudem steht in derselben Predigt am Schluß mit klaren Worten, daß das größte Gebot das der Liebe ist; also nicht das der Keuschheit. Also die These des Verf. — Ebenso am bloßen Wort haftend und die wahre Seele des Autors vernachlässigend ist (S. 23) die Deutung der Stellen aus A. v. Doß, „Die Perle der Tugenden“. — Wenn der Verf. das S. 41 für sich emphatisch in Anspruch genommene Wort „Amicus Plato, magis amica veritas“ auch

auf sein Verhältnis zur historisch richtigen Deutung der Quellen anwendet, so wird bald keine Meinungsverschiedenheit mehr bestehen.
H.

445. Janssen, A., *Het geneeskundig onderzoek voor het huwelijk*. gr. 8^o (234 S.) Leuven 1932, De Vlaamsche Drukkerij. *Gld* 3.— Der Verf. behandelt die Frage der ärztlichen Untersuchung vor der Ehe und für die Ehe. Nach einer kurzen Darlegung der Vererbungserscheinungen und nach einer ziemlich ausführlichen geschichtlich-statistischen Übersicht über die die Gesundheit der Nachkommenschaft betreffenden Ehegesetze verschiedener Zeiten und Länder geht er zu seinen Hauptaufstellungen über. Es sind folgende: 1. Die Einführung einer staatsgesetzlichen Verpflichtung zur vorehelichen ärztlichen Untersuchung, verbunden mit Eheverbot für diejenigen, bei denen die Untersuchung ungünstig ausfällt, ist abzulehnen. 2. Auch die Einführung einer solchen gesetzlichen Verpflichtung ohne Eheverbot ist nicht zu billigen. 3. Wünschenswert und empfehlenswert wäre die Einführung der allgemeinen Sitte, daß die Brautleute sich vor der Ehe, oder besser vor der Verlobung, einer ärztlichen Untersuchung unterzögen und sich den Befund gegenseitig mitteilten. Sechs oder sieben Gründe für die Übernahme einer solchen Untersuchung bringt der Verf. vor (191), und er spricht dabei sogar von Verpflichtung, was wohl mit einer gewissen Einschränkung zu verstehen ist. Er kann sich auch auf das Hirten Schreiben der belgischen Bischöfe vom 2. Febr. 1931 berufen, in dem die Sätze vorkommen: „Um der allerersten Forderungen der Ehrlichkeit willen sollen die zukünftigen Eheleute einander nicht nur ihren Vermögensstand und ihre Verhältnisse mitteilen, sondern gegebenenfalls auch ihre geheimen Gebrechen und die Gefahren, die ihre Gesundheit bedrohen könnten. Diesbezüglich wurde der öffentlichen belgischen Meinung die Frage der vorehelichen ärztlichen Untersuchung vorgelegt. Junge Leute, die gesonnen sind, zu heiraten, tun sehr gut daran, einen gewissenhaften Arzt zu befragen, am besten, ehe sie sich einer bestimmten Person gegenüber binden. Andererseits legen wir Wert darauf, zu erklären, daß wir unter keinem Vorwand eine gesetzliche Verpflichtung zu einer solchen Untersuchung würden gutheißen können, selbst wenn kein bürgerliches Eheverbot daraus folgen würde“ (108). Das Buch ist gleichsam ein Kommentar zu dieser Stelle des Hirtenbriefes.
Deneffe.

446. Creusen, J., *Le commandement de la pureté: Revue des Communautés religieuses* 8 (1932) 47—64. — Zweck des Artikels ist, den Inhalt des Gebotes der Keuschheit nach der grundsätzlichen Seite klar, aber ohne die gebührende Zurückhaltung und Vornehmheit zu verletzen, darzulegen und so dem Seelsorger und Erzieher seine schwierige Aufgabe zu erleichtern. Behandelt werden: I. *Notions et principes*, II. *Applications*. Die Ausführungen sind nach der sachlichen Seite wie nach der Seite der sprachlichen Fassung sehr gut. — 447. Einem ähnlichen Zweck dient die knappe systematische Übersicht von L. Honoré, S. J., „*La chasteté*“ (*Essai de Théologie pastorale*) in *NouvRevTh* 59 (1932) 524—537.
Hürth.

448. Creusen, J., S. J., *L'Onanisme conjugal: NouvRevTh* 59 (1932) 132—142 305—323 403—410. — Eine vorzügliche Arbeit. Der erste Artikel bietet die Lehre des *Magisterium eccl. ordinarium*; der zweite befaßt sich mit der Frage nach dem Kern und eigentlichen Wesen des Onanismus und nach der *ratio formalis* seiner innern Widersittlichkeit; der dritte erörtert die Erlaubtheit bzw. Unerlaubtheit der Mitwirkung zum Onanismus. Es gibt wenige Arbeiten, in denen mit gleicher Klarheit, Gründlichkeit und Kürze die schwierige Frage über

das Wesen des Onanismus coniugalis behandelt wird. Meinungsverschiedenheiten in Nebensachen kommen gegenüber der ausgezeichneten Behandlung der Hauptfrage nicht in Betracht. H.

449. Smulders, J. N. J., *Periodische Enthaltung in der Ehe. Methode: Ogino-Knaus*. 8^o (XX u. 134 S.). 3. unveränderte = 2. erweiterte Aufl. Regensburg 1932, Manz. M 3.50. — Die Erweiterungen gegenüber der 1. Aufl. sind unwesentlich für die theoretische wie praktische Bedeutung der in Frage stehenden Theorie. Es sei darum auf das im laufenden Jahrgang bereits Gesagte verwiesen (Schol 7 [1932] 313). — Trotz der Bemerkung des Verf. auf S. 102f. kann ich die in der früheren Besprechung vorgebrachte Warnung nur wiederholen: die Theorie Knaus-Ogino hat bez. des Endresultates, d. h. bez. der behaupteten Sicherheit des Nichteintretens der Empfängnis, eine „beachtenswerte Wahrscheinlichkeit“, aber nach dem jetzigen Stand der Forschung „keine Sicherheit“, wie der Arzt Sm. behauptet. Sm. hat recht, wenn er sagt, diese Frage nach der Sicherheit der Theorie sei keine theologische, sondern eine biologische und medizinische; darum sei hierfür nicht der Theolog, sondern der Mediziner zuständig. Aber er übersieht dabei, daß ein Mediziner und sein noch so schätzenswertes Wissen nicht die medizinische Wissenschaft oder der Mediziner ist, der als der Repräsentant dieser Wissenschaft einfachhin auftreten könnte. Bevor der von Sm. a. a. O. zitierte Artikel geschrieben wurde, ist an eine Reihe namhafter Biologen und Gynäkologen im In- und Ausland die Frage gerichtet und später noch einmal wiederholt worden, ob das behauptete Endresultat der Knaus-Ogino-Theorie, und insbesondere ob das für alle Warmblüter mit Skrotalhoden behauptete allgemeine biologische Gesetz über die auf wenige Tage beschränkte aktive bzw. passive Befruchtungsfähigkeit der Keimzellen nach dem gegenwärtigen Stand der Wissenschaft als „wissenschaftlich sicher“ bezeichnet werden könne. Die übereinstimmende Antwort lautete (bei aller Anerkennung verschiedener Einzelergebnisse und Gesetzmäßigkeiten) verneinend; eine „Sicherheit“ könne nach dem gegenwärtigen Stand der Wissenschaft nicht behauptet werden. Auf Grund solcher Information war und ist eine Warnung vor Übertreibung berechtigt. — Was Sm. sodann über Zuständigkeit des Arztes bez. der Frage nach der sittlichen Erlaubtheit des Verkehrs bei unbedingt wehrender medizinischer Indikation (sichere schwerste Lebensgefährdung der Mutter im Falle einer Schwangerschaft) sagt, beruht auf Verkenntnis des Fragepunktes und ist unrichtig. — Der „Arzt“ ist zuständig, um das konkrete Gefahrenmoment abzuschätzen; die darauf sich gründende Gewissensfrage der sittlichen Erlaubtheit ist keine medizinische. H.

450. Niedermeyer, A., *Zur Frage der „periodischen Enthaltung in der Ehe“*: Pastor Bonus 43 (1932) 200—218. — Die Arbeit empfiehlt sich durch ruhige Sachlichkeit und vornehme Selbstbeherrschung. Es muß begrüßt werden, daß hier ein Frauenarzt sich mit den etwas gar zu apodiktischen und selbstsichern Ausführungen der bekannten Smuldersschen Schrift vom ärztlichen Standpunkt aus auseinandersetzt. N. antwortet an erster Stelle auf die übertriebenen und stellenweise direkt unrichtigen Angriffe, die Smulders gegen die Schrift des Verf. (s. Schol 6 [1931] 314 n. 246) gerichtet hat; zugleich kommt er auf einige wesentliche Punkte der Knaus-Ogino-Theorie zurück. Es muß das Vertrauen in die wissenschaftliche Gründlichkeit und in die Persönlichkeit des Verf. stärken, daß er kein Bedenken trägt, gewisse Änderungen vorzunehmen und Zugeständnisse, die die neuen Forschungsergebnisse fordern, zu machen, so namentlich bez. der Sterilität im (ganzen) Prämenstruum einschließlich auch der letzten Tage

(also gegen die Capellmannsche Formel). — Die Warnung des Arztes vor einer hemmungslosen Propagierung der Einhaltung der Zeiten kann man, auch im Namen der christlichen Ethik, nur billigen und bekräftigen. H.

451. Geis, Rud., Moraltheologisches und Pastoraltheologisches zur Frage Ogino-Knaus: Oberrhein. Pastoralblatt 34 (1932) 173—176. — Moraltheologisch ist der Charakter und sind die Motive der Handlung zu prüfen; eine Notwendigkeit zur Verwerfung der Ogino-Knaus-Theorie ergibt sich aus keiner dieser Quellen. Pastoraltheologisch ist Zurückhaltung und Klugheit am Platz. „Der Klerus darf nicht der Schrittmacher für die Propaganda des Weges Ogino-Knaus sein“ (174). — Die neuesten vorgebrachten moralthologischen Bedenken von J. Mayer (Paderborn) werden als unbegründet abgelehnt. H.

452. Mayer, Jos., Erlaubte Geburtenbeschränkung? Ernste Bedenken gegen die „natürliche“ Methode der Empfängnisverhütung. 8^o (61 S.) Paderborn 1932, Bonifacius-Druckerei. M 1.80. — Dasselbe gekürzt in: ThGl 24 (1932) 295—313. — Ders., Die Hauptfragen einer etwaigen „erlaubten“ Geburtenregelung: Pastor Bonus 43 (1932) 255—262 307. — Die Schrift will zeigen, daß die bewußte Zeiten-Innehaltung, wenn sie (selbst aus ernstesten Gründen) zur Vermeidung von Nachkommenschaft geübt wird, nicht sittlich einwandfrei ist: einmal, weil sie dem Lustprinzip eine nicht vorhandene Berechtigung zuspricht (die Gatten wollen die Ehelust ohne die Ehelast); sodann, weil sie mit der inneren Zweckbestimmung des ehelichen Aktes (Weckung neuen Lebens) im Widerspruch steht, Beides versucht M. aus Schrift und Tradition und aus den Werken heutiger Theologen zu zeigen. — Äußerungen der Kirche, die zugunsten der *observatio temporum* angeführt werden (Respons. S. Poenitent. 16. Juni 1880; Ehe-Enzyklika „Casti con.“ vom 31. Dez. 1930, n. 60), können nach M. nicht in diesem Sinne verstanden werden. Gegen die Zulässigkeit werden dann auch eine Reihe moralphilosophischer Bedenken aus dem „inneren Gehalt“ der Handlung und aus den Begleitumständen beigebracht. — Der II. Teil bringt einmal praktische Bedenken gegen die Knaus-Ogino-Theorie und deren Propagierung durch Smulders und macht dann auf schwerste pastorelle und bevölkerungsmoralische Folgen aufmerksam, die angeblich aus der in Frage stehenden Praxis folgen sollen. — Der Aufsatz im Pastor Bonus ist im wesentlichen eine kurze Zusammenfassung der genannten Broschüre mit besonderer Betonung einiger Hauptpunkte; sie ist zugleich die Entgegnung auf eine Besprechung der Broschüre durch v. Nell-Breuning im „Anzeiger für die kath. Geistlichkeit Deutschlands“ 51 (1932) 116, in der die Grundbehauptung M.s, die *observatio temporum* sei auch *ratione sui* zu beanstanden, zurückgewiesen wird. — In gewissem Sinne zustimmend zu der Grundthese M.s hat sich D. Breitenstein O. F. M. geäußert; er glaubt, daß sich, selbst wenn alles andere in Ordnung sei, „auch in diesem Fall immer noch grundsätzliche Bedenken moralthologischer Art erheben“ (Das Neue Reich 14 [1932] 785 f.). — An anderer Stelle sind wir ausführlich auf die Bedenken M.s eingegangen; hier sei nur eine ganz kurze Stellungnahme gegeben. Der Einspruch gegen eine Übertreibung der wissenschaftlichen Sicherheit der Knaus-Ogino-Theorie, ebenso gegen die hemmungs- und unterschiedslose Verbreitung, wie zum Teil durch die Schrift von Smulders geschieht, ist durchaus berechtigt. Richtig ist auch, daß bei Beobachtung der Zeiten leicht durch die „*circumstantiae morales*“ sittliche Schuld, wenn auch meist keine schwere, sich einstellt. — Völlig unrichtig ist aber meines Erachtens die Grundthese M.s, daß die *observatio temporum ratione sui* (selbst-

verständlich nicht als bloß physisches Geschehen, sondern als bewußt und frei gewolltes Verhalten, als „actus humanus“ gefaßt) nicht sittlich einwandfrei ist. Die beigebrachten Beweise können einer ernsten Prüfung nicht standhalten; nicht der Schrifttext 1. Kor 7, 6 (weder in sich noch wie ihn die „kirchliche Tradition“, die keineswegs identisch ist mit Augustinus, Thomas u. a. m., versteht), nicht die verschiedenen Augustinustexte, die entweder nicht im Zusammenhang gelesen oder falsch gedeutet sind, nicht die behauptete, aber ganz und gar nicht vom Verf. bewiesene „kirchliche Tradition“ (eine „kirchliche Tradition“ im vollen theologischen Sinn besteht weder vom Verf. behaupteten Auffassung nicht); nicht die Deutung der oben erwähnten kirchlichen Entscheidungen. Was hier bez. der Entscheidung der S. Poenit. vom 16. Juni 1880 dargelegt wird, hat mit „historischer Überprüfung“ und „kritischem Zurückgehen auf die ersten Quellen“ nichts zu tun. Es sind nichts als leere Mutmaßungen, was uns bei Rückfrage an maßgebenden Stellen auch bestätigt wurde. — Ebenso steht es mit der Deutung der Stelle aus „Casi con.“. — Soweit sich die moralphilosophischen Bedenken mit der Kernfrage des Problems befassen, sind sie ebenfalls ohne Belang und Beweiskraft. Hier wird die letzte Quelle offensichtlich, aus der alle anderen Unrichtigkeiten fließen: die irrige Begriffsbestimmung des Ehe-Onanismus; M. verwechselt die innere Gesinnung oder Quelle, aus der der Ehe-Onanismus meistens stammt, mit dessen Wesen (vielleicht glaubt er auch, daß seine Auffassung über die Thomas-Lehre von „natura actus“ ihn dazu berechtige). — Peinlich berührt die Art, wie M. wiederholt über das überspitzte, formalistische Denken und eine „kritiklose Übernahme von Autoritätsbeweisen“ bewährter kath. Theologen, die sich durch ihre wissenschaftlich anerkannten Werke ausgewiesen haben, aburteilt. Der vorliegenden Broschüre könnte m. E. etwas von dem formalistischen Denken und der besonnenen Kritik dieser Autoren nur Nutzen bringen. H.

453. Schmitt, A., S. J., Periodische Enthaltbarkeit der Eheleute und Sittengesetz: ZKathTh 56 (1932) 416—422. — Einleitend wird ein kurzer Überblick über das einschlägige neueste theol. Schrifttum gegeben; dann werden kurz die sicheren von den unsicheren Punkten in der Knaus-Ogino-Theorie geschieden. Als theologisch vor allem beachtenswert wird die Frage bezeichnet, wie das Verhalten von Eheleuten zu beurteilen ist, die den Verkehr auf die Tage mangelnder Empfängnisbereitschaft beschränken bei objektiver oder wenigstens subjektiver Sicherheit, daß keine Folgen eintreten. S. führt aus, daß nach „Casi con.“ auch dann der Verkehr zulässig ist und daß die anscheinend entgegenstehenden theol. Gründe (das Wort in Gen. 1, 28; die Zweckbestimmung der Ehe und des ehelichen Aktes) durchaus keinen anderen Entscheid fordern. — Als selbstverständlich gilt, daß diese Praxis anderswoher, durch die Absicht und die Begleitumstände, unerlaubt werden kann. H.

454. Kleinhappl, Joh., Die Eigentumslehre Ludwig Molinas: ZKathTh 56 (1932) 46—66. — Durch das Naturrecht ist unmittelbar nur die Hinordnung der gesamten Erdgüter auf das gesamte Menschengeschlecht gegeben. Die einzelnen haben ihr Benutzungs- (nicht das Eigentums-)Recht ebenfalls unmittelbar durch das Naturrecht. Der natürlichen Zweckbestimmung der Güter kann an sich sowohl bei Gemein- wie bei Sondereigentum Genüge geschehen. Was in einem bestimmten Zustand der Menschheit in concreto notwendig ist, läßt sich nicht aus der Natur der Dinge entscheiden. Im jetzigen Zustand fordern Friede und Ordnung die Verteilung der Güter und das Sondereigentum. Diese Verteilung und die Einführung des Sonder-

eigentums erfolgt durch freies Übereinkommen, kann aber durch Anordnung eines gemeinsamen Fürsten oder Oberhauptes geschehen. Auf demselben Weg kann das Sondereigentum wieder aufgehoben werden, entweder durch ein dahingehendes, freiwilliges Einverständnis aller Menschen oder eine Obrigkeit, die über das ganze Menschengeschlecht Gewalt hätte. — Wenn der Verf. abschließend meint, die Bedenken, die de Lugo gegen diese Lehre Molinas erhebt, seien nicht durchschlagend, so irrt er meines Erachtens. Die Frage ist nicht, wie irgendeine bestimmte Güterverteilung erfolgt ist, sondern ob unmittelbar von der Natur die Befähigung zur Verteilung überhaupt und zum Sondereigentum überhaupt und ob gewisse Tatbestände als aus sich geeignet zur aktuellen Betätigung dieser Befähigung gegeben sind. — Daß dies notwendig ist, zeigen die Beanstandungen de Lugos. Die Entgegnungen des Verf. scheinen mir zu übersehen, daß de Lugo nach dem innern Grund und Gesetz fragt, das der von ihm genannten evidenten Tatsache gerecht wird; die Antwort des Verf. macht aber nur auf zufällige Möglichkeiten aufmerksam und gibt eine Tatsache zu (nämlich, daß der eine dem anderen nicht ohne weiteres die Früchte seiner Arbeit wegnehmen kann), ohne einen innern Grund angeben zu können, der diese evidente Tatsache erklärt (die Berufung auf „Gegenseitigkeit“ dürfte als Erklärungsgrund kaum ernst gemeint sein).

H.

455. Gundlach, G., S. J., Die sozialen Rundschreiben Leos XIII. und Pius' XI. Text und deutsche Übersetzung samt systematischen Inhaltsübersichten und einheitlichem Sachregister (Görres-Gesellschaft. Veröff. der Sektion für Sozial- und Wirtschaftswissenschaft. Heft 3). gr. 8^o (XVI u. 183 S.) Paderborn 1931, Schönigh. M 6.—; geb. M 8.— Die systematischen Inhaltsübersichten, die eingangs geboten werden, ermöglichen es dem Leser, sich über den Aufbau der beiden großen Enzykliken „Rerum novarum“ und „Quadragesimo anno“ ein klares Bild zu machen, bevor er an das genauere Studium herantritt. Ob es nicht zweckdienlicher wäre, in diesen Übersichten von zu weit geführten Unterteilungen abzusehen, sei der Erwägung für eine Neuauflage unterbreitet. Die Übersichtlichkeit würde sicher gewinnen. — Der Text selbst wird in angenehmem, klarem Druck in den Abschnitten der amtlichen Ausgaben und (bei Q. a.) mit Einschiebung von Teilüberschriften geboten. Die beigelegten Randnummern und das mit ihrer Anwendung angefügte vortreffliche Sachregister ermöglichen einen schnellen und ausgiebigen Gebrauch des reichen Inhaltes dieser Rundschreiben. — Persönlich würde ich es begrüßen, wenn nicht nur die beiden Enzykliken „Rerum novarum“ und „Quadragesimo anno“ miteinander ausgegeben und in Verbindung gebracht würden, sondern außerdem das Rundschreiben Leos XIII. „Graves de communi“ vom 18. Jan. 1901, das nach den Worten Leos XIII. selbst in einzelnen Punkten eine authentische Stellungnahme zu „Rerum novarum“ ist, und der Brief Pius' X. vom 25. August 1910 („Dès le début“) gegen die Sillonisten, in dem wertvolle, allgemein gültige Äußerungen über das Wirtschaftsprogramm der Sillon-Bewegung sich finden. Denn soweit es sich um grundsätzliche Fragen des Wirtschaftslebens handelt und um die Stellung des Apostolischen Stuhles zu ihnen, wird man, um Einseitigkeiten der Auslegung zu vermeiden, die verschiedenen päpstlichen Rundschreiben in ihrem Zusammenhang nehmen müssen.

H.

456. Arend, G., De genuina ratione impedimenti impotentiae: EphThLov 9 (1932) 28—69. — Der erste, positive Teil (29—46) behandelt die These „Ex traditione iuridica constat essentiam impedimenti impotentiae esse in physica incapacitate ad copulam, praecisione

facta a capacitate generandi“; der zweite, spekulative Teil (46—68) sucht die sachliche Zulässigkeit des so umschriebenen Impedimentes aus dem Wesen der Ehe und des ehelichen Aktes darzutun und die entgegenstehenden Einwände zu lösen. — Als Ergebnis der umfangreichen und gründlichen Arbeit gibt A. an: „Impotens est omnis et solus ille, qui est incapax copulae naturalis, praecisione facta a potentia generandi.“ Dabei hat als „copula naturalis“ eine solche zu gelten, die dem äußern Verlauf und Vollzug nach in der natürlichen Form vorgenommen werden kann, cum vero orgasmo et orgasmii relaxatione. Eunuchen sind deshalb impotent, weil eine so verstandene copula naturalis ihnen nicht möglich ist (A. vergleicht ihr Können mit dem eines Impubes, der capax sein kann „merae copulationis“, auch „distillationis guttatum factae“, aber keines Orgasmus in seinem natürlichen Verlauf); dagegen bewirkt Vasectomia bilateralis oder Excisio ovariorum, tubarum, uteri keine Impotenz (68—69). — Diesen Ausführungen gegenüber betont G. Arendt S. J. (a. a. O. 432—441: „Ius divinum arcet recisam a connubio ineundo“), daß ex iure divino die potentia generandi für den Abschluß des Ehevertrages wesentlich sei, da sie, wie Schrift und Überlieferung zeige, kraft göttlicher Festsetzung einen wesentlichen Teil des Vertragsgegenstandes darstelle. — G. Arendt (ebd. 442—450) sucht diese Einwände zu widerlegen; er hält an seiner Auffassung fest. Bemerkt sei nur, daß die zur Rechtfertigung von C. Viglino S. 447 Abs. 3 ff. vorgebrachte Lösung in sich zwar richtig ist, aber keineswegs sich aus der S. 443 Abs. 3 gebotenen psychologischen Beschreibung ergibt. Die Belobigung durch Kard. Mercier könnte heute Anlaß zu schweren Mißverständnissen werden. H.

457. Zimmermann, Otto, S. J., Lehrbuch der Aszetik. Zweite, verm. u. verb. Aufl. gr. 8° (XVI u. 700 S.) Freiburg 1932, Herder. M 12.50; geb. M 15.— In kurzer Frist hat das umfangreiche Werk, das in dieser Zeitschrift (4 [1929] 282 f.) ausführlich besprochen wurde, eine Neuauflage erlebt. Der Verf. hat sie vor seinem allzufrühen Hinscheiden noch eben vollenden können. Ein französischer Kritiker, in der Straßburger RevScRel (12 [1932] 277) hat den Wert des Buches, der auch die schnelle Neuauflage erklärt, durch den Satz gekennzeichnet, daß es an Reichtum des Inhaltes die bisher erschienenen Lehrbücher weit übertreffe. Wie das ganze Werk so sind auch die angebrachten Verbesserungen ein Beweis für die gründliche Arbeitsweise des Verf. Denn er kann im Vorwort schreiben, daß wenige Seiten ganz unverändert übernommen worden sind. Drei Paragraphen, über Beruf, Leiden, die Stufen des geistlichen Lebens in der äußern Verwirklichung, sind neu hinzugekommen. Die Beifügung eines genauen Namenregisters ist überaus nützlich. Wenn man auch für eine Aszetik einen einleitenden dogmatischen Traktat über die Gnade nicht für notwendig hält, wird man es Z. doch danken, daß er in den einzelnen Abhandlungen etwas mehr als früher darauf hinweist. Daß auch die zweite Auflage sich als ein ziemlich nüchternes Lehrbuch, nicht als geistliche Lesung darstellt, daß die Analyse vor der Synthese überwiegt, wird man als eine Einseitigkeit buchen müssen, aber als eine solche, die dem Zweck des Werkes eher förderlich ist. — Wenn Z. die Unvollkommenheit auch deutlich von der läßlichen Sünde trennt (93), scheint er doch in ihrer Beurteilung etwas zu streng zu sein. Daß es einen „kargen Willen“ gegen Gott erweise, wenn man „nur“ alle Sünden meiden wolle, wird man kaum sagen können, falls man alle läßlichen Sünden einschließt und die positiven Gebote der Gerechtigkeit, Liebe usw. Auch die zitierten Sätze von Vinzenz Ferrer: man solle auch die Unvollkommenheit wie einen Teufel der Hölle meiden, und von Tissot:

Blut und Leben solle man für die Vermeidung dransetzen, sind Übertreibungen, die Unvollkommenheit und Sünde tatsächlich gleichstellen. Dementsprechend müßte im Kapitel über das Bußsakrament (128) noch klarer hervorgehoben sein, daß Unvollkommenheiten als solche nicht Materie des Bußsakramentes sind.

v. Frentz.

458. De Guibert, Joseph, S. J., *Documenta Ecclesiastica Christianae Perfectionis studium spectantia*. gr. 8^o (XV u. 562 S.) Romae 1931, Univers. Gregor. L 25.— „Denzinger der Aszetik“, mit diesem Wort ist das neue Werk kurz gekennzeichnet. Zwar enthält auch D. kirchliche Lehrentscheidungen, die das geistliche Leben betreffen, aber doch mehr nebenbei, da das Dogma sein Hauptgegenstand ist. Und doch ist auch für die Aszetik das *Magisterium ecclesiasticum* eine erklärende Einleitung vorausschickt, die in den Sinn des Fragepunktes einführt. Er teilt das Werk ein in die vier Hauptteile: *aetas Patrum*, *medium aevum*, *aetas moderna*, *aetas recentior*, und fügt zwei Anhänge bei: Urteile über außergewöhnliche Tatsachen (Erscheinungen u. a.), über Andachten, Bilder und Bücher, und den die Aszetik betreffenden Teil des Index der verbotenen Bücher. Drei vorzüglich gearbeitete Weiser erleichtern bedeutend das Auffinden der Texte. — Geht man die Dokumente durch, so findet man, wie auf diesem praktisch-religiösem Gebiet sich die gleichen Grundirrtümer stets, mit einigen Änderungen, wiederholen: über das Verhältnis von Stoff und Geist, Erkennen und Wollen, Gnade und Freiheit, Weltzuwendung und -abwendung. Besonders anregend sind die Dokumente der neuesten Zeit (u. a. Enzykliken), weil sie gegen eine gewisse Sensationslust, ein Haschen nach Neuem, auch auf religiösem Gebiet, ankämpfen. Dazu kommen jedoch auch viele positive Mahnungen der kirchlichen Autorität: zu christlicher, besonders priesterlicher Vollkommenheit, Kommunionempfang, Andachten usw. — Für eine wissenschaftliche Behandlung der Aszese wird das Werk bald ein unentbehrliches Hilfsmittel sein, für Lehrende sowohl wie für Lernende.

v. Fr.

459. Brinktrine, J., *Das Römische Brevier*. 8^o (141 S.). Paderborn 1932, Schöningh. M 2.40; geb. M 3.50. — Nach einer kurzen Einleitung über das Gebet stellt B. die Geschichte des Breviergebetes dar, von seinen einfachsten Anfängen bis zu seiner heutigen reichen und etwas komplizierten Ausgestaltung. Für dessen Ursprung weist er mit Recht besonders auf das alttestamentliche Beten hin, das sicher viel mehr als das heidnische Beten das christliche beeinflußt hat. Nur Prim und Komplet verdanken einzig den Bräuchen des Mönchtums ihr Entstehen. Wenn B. auch Terz, Sext und Non vom jüdischen Einfluß ganz unabhängig machen will, weil zwischen den Angaben der Apostelgeschichte und der ersten Erwähnung bei Tertullian ein ziemlicher Zeitraum liegt, möchte ein solches *argumentum ex silentio* gerade für diese erste Zeit kaum durchschlagend und ein innerer Zusammenhang wahrscheinlicher sein. Für die Matutin, d. h. die Vigilien, möchte man auch die Tatsache der nächtlichen Auferstehung als Grund ansehen, da Ostern das ursprünglichste der christlichen Feste ist. B. geht dann der Entstehung und Entwicklung der einzelnen Teile des Offiziums nach, und man muß sagen, daß seit den grundlegenden Forschungen Bäumers und Batiffols sich noch manches geklärt hat, wengleich anderes, wie das Beten der 150 Psalmen, die Ordnung der Lektionen, noch keine ununterbrochenen Linien zeigt. Ein noch etwas stärkerer Hinweis auf Toten- und Karwochenoffizium würde

auch dem Laien das Einst und Jetzt des Breviers konkreter dartun. — Die drei folgenden Abschnitte sind eine sehr gute Analyse und Synthese der einzelnen Horen. — Daß Leo X. mit dem Gebet *Sacro-sanctae* einen Nachlaß von Schuld verbunden habe, ist nicht wahrscheinlich; vielmehr ist der Ausdruck wohl so zu erklären, daß damals noch die Terminologie der Ablaßbewilligung nicht ganz scharf war. v. Fr.

460. Malevez, L., *La doctrine de l'Image et de la Connaissance mystique chez Guillaume de Saint-Thierry*: *RechScRel* 22 (1932) 178—205 257—279. — In den geistlichen Schriften Wilhelms von St. Thierry kehren die Ideen des Bildes Gottes in der Seele und der mystischen Erkenntnis immer wieder. Bald erscheint die Gottähnlichkeit als Vorbedingung des in der Liebe sich vollziehenden mystischen Erfahrens Gottes, ähnlich wie die sinnliche Wahrnehmung durch das vom Gegenstand eingeprägte Erkenntnisbild bedingt ist. Bald scheint umgekehrt die mystische Erkenntnis die Umwandlung der Seele in Gottes Bild zu bewirken. Dann wieder werden Gottähnlichkeit und Gotteserkenntnis gleichgestellt, da ja Gott wesentlich Erkenntnis sei. Trotzdem liegt kein Widerspruch vor. W. betrachtet die Gottebenbildlichkeit in ihrem Werden von den ersten Anfängen bis zur Vollendung in der Anschauung Gottes. Schon ihrer Natur nach ist die Seele Bild Gottes. Dieses Bild Gottes ist Vorbedingung aller Gotteserkenntnis und Urgrund eines natürlichen Strebens zu Gott. Die aus diesem Bild in der Kraft des Heiligen Geistes hervorgehende Liebe führt auf der höchsten Stufe zum mystischen Erfahren Gottes, dessen machtvolles Wirken die Seele in sich erfährt. Dadurch wird sie dann immer mehr umgestaltet in Gottes Bild, bis schließlich mit der beseligenden Anschauung Gottes die vollendete Gottähnlichkeit erreicht ist.

de Vries.

461. Johannes vom Kreuz. I. Aufstieg zum Berge Karmel. Übers. von P. Ambrosius a S. Theresia O. C. Disc. 2. Aufl. 8^o (XXIII u. 425 S.). II. Dunkle Nacht. Übers. von P. Aloysius ab Immac. Conceptione O. C. Disc. 2. Aufl. 8^o (XVI u. 186 S.) München 1932, Kösel & Pustet. *M* 7.— bzw. *M* 4.— Die Werke des mystischen Kirchenlehrers bedürfen keiner Empfehlung. Man kann nur seine Freude darüber ausdrücken, daß der Übersetzung der beiden Hauptwerke schon nach sechs Jahren eine Neuauflage beschieden ist. Die Arbeit der Übersetzer verdient große Anerkennung. Sie haben es verstanden, den manchmal nicht leichten, ja dunklen spanischen Text in gutem und angenehmem Deutsch wiederzugeben. — Für den Fall einer nochmaligen Neuauflage möchte man jedoch für den schwierigen ersten Band zwei Wünsche äußern. Besonders dunkle Partien und scholastische Fachausdrücke sollten durch knappe Fußnoten erläutert werden; man darf wohl sagen, daß manche Stellen dem Nichttheologen einfach unverständlich bleiben müssen. — Das zweite wäre eine nochmalige Revision der Übersetzung. Es gibt noch manche Sätze, die den Gedanken des spanischen Originals oder der zugrunde liegenden lateinischen Terminologie mißverständlich wiedergeben. So müßten die (äußern) Wahrnehmungen und die Phantasievorstellungen sprachlich besser geschieden werden. S. 130, Z. 11 v. u. gibt nur der Ausdruck „die niedern Seelenkräfte“ den richtigen Sinn. S. 68, Z. 14 wird der Sinn durch ein beigefügtes „sowie“, S. 165, Z. 11 v. u. durch ein ausgelassenes „nicht“ mißverständlich. v. Fr.

1932 9 7366