

Aufsätze und Bücher.

1. Allgemeines. Fundamentaltheologie.

99. Lexikon für Theologie und Kirche. Vierter Band. Filippini bis Heviter. Mit 10 Tafeln, 8 Kartenskizzen, 122 Textabbildungen. Lex.-8^o (VIII S. u. 1040 Sp.) Freiburg 1932, Herder. — Der neue 4. Band unterscheidet sich von den drei vorhergehenden durch das glatte Papier, das namentlich die Kartenskizzen gut hervortreten läßt. Dem Inhalt nach hält sich das Lexikon auf der bewährten Höhe. Die neue Zeit macht sich geltend in Artikeln wie Film, Freidenker, Frohe Kindheit, Geldwirtschaft. An dogmatischen Artikeln seien hervorgehoben: Firmung, Glaube, Gnade, Gott. Die vielen positiven Angaben aus Kirchengeschichte, Literaturgeschichte, Kunstgeschichte usw. werden wohl am meisten gebraucht werden. Zu dem Artikel Gruber, Hermann Joseph, sei bemerkt, daß dieser Kenner der Freimaurerei nicht in Aachen, sondern in Valkenburg (Limburg, Niederlande) gestorben ist.

Deneffe.

100. Das katholische Deutschland. Biographisch-bibliographisches Lexikon von W. Kosch. 1. Band: Aal, Johannes bis John, Franz. Lex.-Format (1920 Sp.) Augsburg, Haas & Grabherr. Bei Subskr. die Lfrg. M 3.60. — Dieses Lexikon gewährt eine große Übersicht über das katholische Deutschland seit dem 16. Jahrhundert. Mit der jetzt vorliegenden 12. Lieferung ist der erste, starke Band abgeschlossen. Er enthält kurze biographische Angaben über die in der Öffentlichkeit hervorgetretenen deutschsprachigen Katholiken: Bischöfe, Fürsten, Politiker, Parlamentarier, Gelehrte, Künstler, Schriftsteller usw. mit Angabe ihrer Werke und der etwa über sie bestehenden Literatur. Auch Diener und Dienerinnen Gottes, wie Katharina Emmerick und Wilhelm Eberschweiler sind nicht übergangen. Viele Porträts sowie mehrere Abbildungen von Werken der Künstler erhöhen den Wert des sehr beachtenswerten Lexikons.

D.

101. Heinemann, Isaa k, Philons griechische und jüdische Bildung. gr. 8^o (598 S.) Breslau 1932, Marcus. M 34.—; Lw. M 37.—. — Was uns Christen an Philo am meisten interessiert, ist die für den Erweis der Originalität des Christentums nicht unwichtige Tatsache, daß das unverhältnismäßig gut erhaltene philonische Schrifttum uns einen klaren Einblick gestattet in die geistigen Bildungsmöglichkeiten, die eine umfassende Synthese des Judentums und des Griechentums einem nach beiden Seiten hin höchst aufgeschlossenen Zeitgenossen Jesu bieten konnte. Ob Philo dieses oder jenes Element seiner religiösen Gesamthaltung aus der einen oder andern Quelle geschöpft hat, ob z. B. seine Frömmigkeit nach Wendland wesentlich auf stoischem, nach Bousset auf jüdischem Boden erwachsen ist, ist für uns eine Frage von sekundärer Bedeutung, solange es feststeht, daß seine Vorstellungen sich aus dem einen oder andern Bereiche herleiten lassen. H. möchte aber, wie auch der Untertitel seines Buches besagt, darüber hinaus jene beiden Quellgebiete näher umgrenzen, um dann „kulturvergleichende Untersuchungen“ anzustellen. Im ersten Teil behandelt er darum Philos Darstellung der jüdischen Gesetze, weil in den Gebieten des religiösen und profanen Rechtes sich die beiden Einflußkreise am deutlichsten scheiden lassen; erst im zweiten Teile kommt das rein Weltanschauliche zur Sprache. Sehr geistvoll sind zum Schluß die

„Zusammenfassenden Untersuchungen“. H. zeigt darin, daß Philo die hellenistischen Bestandteile seiner Bildung zwar unter dem prüfenden Einfluß des Väterglaubens auswählte, umbildete, ja gelegentlich sogar verstärkte, daß aber zugleich „sich eine ganz ähnliche Wirkung des Hellenismus auf sein jüdisches Gedankenerbe feststellen lasse“. In diesem Synkretismus des Ungleichwertigen sieht H. mit Recht eine große Gefahr, die dem Sonderbestand des Judentums aus der Berührung mit der griechischen Kultur „auch bei noch so tiefer Auffassung“ erwuchs. Rembold.

102. Mulert, Hermann, Religion, Kirche, Theologie. Einführung in die Theologie (Sammlung Töpelmann: Die Theologie im Abriß Bd. 8). gr. 8^o (XII u. 169 S.) Gießen 1931, Töpelmann. M 4.50; geb. M 6.—. — Diese neue Einleitung behandelt systematisch und in großen Linien die Probleme: Religion und Theologie; Religion und Kirche; Kirche und Theologie. Dadurch werden heute sehr aktuelle Fragen zur Sprache gebracht wie das Verhältnis der theologischen Studien zur Berufarbeit, der theol. wissenschaftlichen Arbeit zur persönlichen Frömmigkeit, die Frage der theologischen Begriffsbestimmung; die Beziehung der Theologie zur organisierten Kirche und zu den Streitfragen innerhalb der einzelnen Landeskirchen; des Einflusses der kirchlichen Organisation auf die theol. Lehrstühle usw. Wer also in diesen wichtigen Fragen die Ansicht eines führenden Protestanten hören will, dem kann das Buch nur empfohlen werden, das sich einer ruhigen Objektivität befleißigt. Für den Kirchenbegriff fordert es die unsichtbare Kirche; wünscht aber auf der anderen Seite auch kirchliche Organisation als Ausfluß des menschlichen Gemeinschaftssinnes. Die Art soll sich nach der Zeitlage richten. Abgelehnt wird daher der katholische Kirchenbegriff, bes. in dem eigenen Abschnitt: „Religion und Kirche im Katholizismus“ (82—88). Da der Verf. im ganzen Buch auch tiefer in die Grundlagen kath. Auffassung einzudringen versucht, empfehle ich, z. B. für die Frage des Verhältnisses von Gottesreich und Kirche nach kath. Lehre oder die kath. Auffassung des Primates als nicht nur rein „irdischer“ Größe, sondern geistgetragener Organisation u. ä., H. Dieckmann, De ecclesia, Freiburg 1925. Weisweiler.

103. Jelke, R., Vernunft und Offenbarung (Beitr. z. Förd. christl. Theol. 36,2). 8^o (141 S.) Gütersloh 1932, Bertelsmann. M 4.—. — Der erste Teil (9—71) behandelt die verschiedenen geschichtlichen Lösungen des Problems „Vernunft und Offenbarung“, während der zweite (72—141) eine eigene systematische Darlegung bietet, die durch folgende Sätze charakterisiert ist: „Alles christliche Erkennen ist Offenbarungserkennen Das Denken liefert nicht die Bausteine . . . , sondern stellt nur fest, was der Mensch wirklich erlebt hat Das material-exklusive Verhältnis der Vernunft, das bei Luther das christliche Offenbarungserkennen charakterisierte, hat sich uns als das allein richtige herausgestellt“ (140 f.). „Jeder Glaube d. h. jede Zuversicht des Herzens schließt notwendig ein Wissen in sich“ (10). Kösters.

104. Wunderle, G., Der Begriff des Irrationalen als philosophisches Problem: ThGl 25 (1933) 24—30. — Die Ausführungen, als „Bemerkungen zu H. E. Eisenhuths gleichnamigem Buch“ (Göttingen 1931; vgl. Schol 7 [1932] 460) gedacht, illustrieren gut die schwindende Bedeutung des Irrationalen in der protestantischen Theologie: Rudolf Otto kann nicht wissenschaftliche Theologie begründen; aber ebensowenig Eisenhuths „existenziale Grenzlogik“, welche im Anschluß an Heidegger durch eine „existenziale Offen-

barungsdeutung“ die übernatürliche Offenbarung erklären d. h. be-
seitigen möchte. Ks.

105. Faulhaber, L., Das Wunder als Kriterium der Offenbarung. Kritische Anmerkungen über seine Erkennbarkeit: ThQschr 113 (1932) 1—11. — F. wendet sich gegen die „übermäßige Beweisfreudigkeit und die ihr meist verbundene Überschätzung der Beweisfähigkeit“, wodurch das Zutrauen zur „Apologetik“ vielfach, auch innerhalb der katholischen Theologie, erschüttert sei. Kritische Selbstbesinnung hält F. mit Recht für eine „augenblickliche Hauptaufgabe“ gerade des Fundamentaltheologen. Wenn F. dabei die ganze „natürliche Theologie“ dem „Apologeten“ zuweist und zur Beleuchtung des Zuviel im Beweisen an den „Fragekomplex des Gottesbeweises“ erinnert, so soll damit selbstverständlich nicht die natürliche Erkennbarkeit und Beweisbarkeit des Daseins Gottes bestritten werden, wie sie durch die kirchliche Lehre festgelegt ist (vgl. Denz. 1785 1806 2145 u. ö.). Bei der Besprechung des Wunderkriteriums geht F. mit Entschiedenheit von der zweifellos berechtigten und notwendigen Voraussetzung (vgl. Denz. 1171 1623 ff. 1634 ff. 1651 1790 ff. 1799 1812 2025 2145) aus, daß der Glaube und die Glaubenswissenschaft die sichere Erkenntnis der Offenbarungstatsache zur Voraussetzung haben. Aber der Verf. erschwert sich seine Aufgabe unnötig. Die Offenbarungstatsache ist historisches Faktum, kann also an sich nicht eine philosophische (metaphysische), sondern nur eine geschichtliche Gewißheit beanspruchen. Das gilt auch von der *veritas historica* jedes Wunders. Eine größere als eine wahre moralische Gewißheit ist vor dem Glauben und der Glaubenspflicht nicht verlangt, braucht also auch bezüglich des Wunderkriteriums von der Fundamentaltheologie nicht erbracht zu werden. F. will „nur diejenigen biblischen Wunderberichte, in denen wirkliche oder äquivalente Neuschöpfungen berichtet sind,“ als Offenbarungskriterien gelten lassen, weil nur bei ihnen alle Naturkräfte, auch etwa unbekannte, ausgeschaltet seien. Daß die Offenbarungstatsache durch ein einziges sicheres Wunder bewiesen werden kann und insofern, theoretisch gesprochen, alle anderen Wunder der Bibel bloß dogmatisch betrachtet werden könnten, ist zweifellos. Aber tatsächlich ist die Einschränkung weder möglich noch notwendig. Christus beruft sich auf seine Wunderwerke, nicht nur auf die Auferstehung (vgl. Mt 11,5; Mk 2,9 ff.; Lk 11,20; Jo 5,36; 9,35; 10,37 f.; 14,10 ff.; 15,24); also sind sie zuverlässige Beweise seiner göttlichen Sendung. Auch werden die Wunder schlechthin, nicht nur die *miracula quoad substantiam*, vom Vaticanum als möglich, sicher erkennbar und zuverlässige, der Fassungskraft aller (!) angemessene Offenbarungskriterien bezeichnet (Denz. 1790 1813). Die altbekannte und oft behandelte Schwierigkeit von etwaigen geheimen Naturkräften verhindert doch wohl nicht, daß auch wir, wie damals die Jünger, den reichen Fischfang, die Stillung des Seesturmes, die Heilung des Aussätzigen und des Blindgeborenen durch ein Wort, des Sohnes des königlichen Beamten aus der Ferne und vieles andere als Wunder betrachten müssen. Außerdem: wenn es geheime Kräfte gäbe, die solches wirkten, woher kennt gerade Jesus diese bis heute uns verborgenen Gesetze? Daß sich das „Urchristentum“ für den Erweis seiner Wahrheit „fast ausschließlich auf die Auferstehung Christi [übrigens auch keine „Neuschöpfung“!] berief“, trifft doch wohl nicht zu (vgl. Mk 16,17 ff.; Jo 20,31; 2 Kor 12,12; Hebr 2,3 f.). Die sog. „inneren Kriterien“, welche in der „neuen Apologetik“ (nicht bei F.) die Wunderkriterien ersetzen sollen, sind wertvoll, um Wille und

Gemüt für die Wahrheit zu gewinnen, kommen aber als entscheidende Kriterien nur in Betracht, insofern sie ein moralisches Wunder sind. Hierauf beruht der berühmte Beweis des Vaticanums aus der „Ecclesia per se ipsa“ (Denz. 1794). Ks.

106. Bultmann, R., Urchristentum und Religionsgeschichte: Theol. Rundschau N. F. 4 (1932) 1—21. — Die von Bousset und Heitmüller vertretene These (Gegensatz von hellenistischem Christentum, bezeichnet durch κύριος Χριστός, und palästinischem Christentum, bezeichnet durch eschatologische Auffassungen) bekämpfte K. Holl in den „Studien des apologetischen Seminars in Wernigerode“ (Urchristentum u. Religionsgeschichte, 1925), wo er vertrat: Paulus hat in seiner Rechtfertigungslehre ganz den Sinn des Gottesgedankens Jesu erfaßt; das Christentum siegt über Judentum und Hellenismus durch seinen Gottesgedanken („verzeihende Güte“). Gegen Holl wendet sich nun wieder Bultmann. Ks.

107. Dibelius, M., Jungfrauengeburt und Krippenkind: Sitzungsberichte der Heidelb. Akad. d. Wissensch., Philos.-hist. Kl., 4. Abh., Heidelberg 1932. — Lk 1,5—2,20 „enthält“ drei voneinander unabhängige Legenden: Geburt des Täufers, die Engelsbotschaft an die Jungfrau Maria und die Verkündigung an die Hirten. Die Johanneslegende „kommt“ aus „jüdischem Bereich“, die Marienlegende „entstammt“ dem hellenistischen Judentum und synkretistischen Einflüssen; die Hirtenlegende ist ganz anders: Heil im alltäglichen Geschehen. — Wie heißt die nächste Deutung? Ks.

108. Fuchs, E., Die Auferstehung Jesu Christi und der Anfang der Kirche: ZKG 51 (1932) 1—20. — Die Einigung zwischen dem Apostolat von Jerusalem und dem des Paulus sichert die Substanz des Kerygma, das die Aufgabe der Kirche bildet und in den Erscheinungen des Herrn „seine letzte Gefülltheit“ erhält, und ist der legitim aus der Auferstehung erwachsene Anfang der Kirche. Die Kirche ist also (mit K. L. Schmidt u. gegen E. Peterson) schon in Jerusalem vorhanden. — Zur Feststellung des Paulinischen Kirchenbegriffes, der zu eng gefaßt ist, wäre noch beizuziehen gewesen: W. Koester, Die Idee der Kirche beim Apostel Paulus (1928), u. K. Pieper, Jesus und die Kirche (1932). Ks.

109. Stange, C., Das letzte Wort des Auferstehenden (Matth 28, 18—20): ZSystTh 9 (1931/32) 637—644. — Es ist für „uns“ ganz unfaßbar, daß ein Mensch sich Gott gleichstellt; aber den Auferstehungsglauben der Apostel kann man nicht bestreiten, wenn er auch auf Visionen beruht: er zeigt die trinitarische Umgestaltung des Gottesglaubens. Ks.

110. Perrella, C. M., De apostolico et prophetico munere ut inspirationis et canonicitatis criterio, altero pro N., altero pro V. T.: DivThom(Pi) 35 (1932) 49—61 145—176. — Das Apostel- und Prophetenamt bietet kein zuverlässiges Inspirationskriterium, weil zwischen dem Amt und der Inspiration weder eine notwendige Beziehung besteht, noch auch eine solche durch Schrift- oder Väterzeugnisse nachweisbar wäre. Die Gegengründe werden übersichtlich und schulgemäß zusammengestellt und widerlegt. Wohl aber scheint dem Verf. die ausdrückliche Erklärung des göttlichen Gesandten, Propheten oder Apostels, als „Offenbarungsfrucht“ die denknotwendige Grundlage für die Entscheidung des unfehlbaren Lehramtes zu sein. Gegen den positiven Teil der im übrigen sehr anregenden Arbeit ist doch wohl ein doppeltes einzuwenden: 1. Wenn auch eine solche Bekundung der Apostel oder Propheten aus der unfehlbaren Lehrbezeugung sich erschließen ließe, folgte noch nicht, daß sie für uns ein logisches Kriterium der Inspiration wäre. 2. Die

Notwendigkeit einer *revelatio formaliter explicita* für jede unfehlbare Lehrentscheidung läßt sich nicht beweisen. Ks.

111. Lietzmann, Hans, Geschichte der alten Kirche. 1. Die Anfänge. gr. 8^o (VII u. 323 S.) Berlin 1932, de Gruyter. Geb. M 7.— „Müssen wir den ‚historischen‘ Jesus in das Gebiet des Nichtwirklichen oder wenigstens Nichtfaßbaren verweisen? . . . Tatbestände haben ihr eigenes Schwergewicht und fordern ihr Recht von ernster Wissenschaft: sie setzen sich durch und behalten schließlich das Feld Durch die umgestaltende Tätigkeit der Überlieferung hindurch sehen wir weithin das echte Gestein zuverlässiger Kunde, auf dem der Historiker aufbauen kann — wenn anders er die Quellen des Urchristentums nach der gleichen Methode behandelt, wie alle andern Quellen auf dieser Welt Es gibt nur eine historische Methode“ (34 f.). — In geschickter Weise und mit weitgreifender Umschau in alle angrenzenden Wissensgebiete geht der Verf. methodisch, zielbewußt vor. Allein es findet auch auf ihn das Wort von Loofs (What is the truth about Jesus Christ? Edinburgh 1913, S. 184) Anwendung: „Kein protestantischer Theologe hält mehr die Christologie in ihrer orthodoxen reinen Form. Alle Theorien, die wir arme Menschen über die Menschwerdung Gottes machen, versagen.“ Nein, in dieser Geschichte der alten Kirche wird nicht der Versuch gewagt, die Tatsachen herauszumeißeln und in harrender Ehrfurcht zu prüfen, ob sie in eine höhere Ebene hinausweisen. Bultmann ist grundlegend (37 Anm. 1): Worte und Taten Christi, die seine Gottheit bezeugen, ähnliche Ausdrücke des Apostels Paulus und gar erst des Johannes, werden von ihrer ragenden Höhe herabgehoben und dem Tiefenniveau angepaßt. Was noch an Material übrig bleibt, unterscheidet sich nicht wesentlich von Marcion, von Basilides und Valentin und ihren religiösen Gemeinden. Darum ist aber der Weg der religiösen Strömung, die nunmehr unmittelbar vor unsern Blicken in einer Ebene verläuft, denkbarst klar, verständlich und an der Hand des gesamten Schrifttums beschrieben. Eine Kraft und ein Geist, der von oben kommt, der alle Schranken durchbricht, das Beste um sich sammelt und siegreich durch eine zweihundertjährige Verfolgung hindurchgeht, der die Völker Europas für mehr als ein Jahrtausend in Glaube und Sitte eint, — all das geht nicht von dem einen Mittelpunkt, von Christus, aus — es wird sicher in der Fortsetzung noch gemeinverständlich erörtert werden. — Der Kaiserkult, die jüdische religiöse Welt, die Mysterien sind in angenehmer Darstellung gut gezeichnet und in der Charakteristik des Apostels Paulus sprüht noch etwas von altprotestantischer Begeisterung auf: er ist „der einzige unter den Aposteln gewesen, der ihn [den Meister] wirklich verstanden hat“ (111). Bruders.

112. Lagrange, M.-J., M. Loisy et le Modernisme. 8^o (251 S.) Juvisy 1932, Les éditions du Cerf. Fr 15.— In Anlehnung an die 3 vor kurzem erschienenen Bände „Mémoires“ von Alfred Loisy, die vom Hl. Offizium inzwischen schon auf den Index der verbotenen Bücher gesetzt wurden, und aus persönlichen Erinnerungen führt uns der Verf. auf wenigen Seiten in die geschichtliche Entwicklung des Modernismus ein. Diese Entwicklung fällt ja, wenn auch durch andere Umstände mit bedingt, doch mehr oder weniger mit der geistig-religiösen Entwicklung Loisy's zusammen. Dem Werdegang dieses Vaters des Modernismus geht L. auf Schritt und Tritt nach und zeigt, wie dieser, trotz seiner wiederholten, freilich recht verschwommenen Unterwürfigkeitserklärungen unter die kirchliche Lehrautorität innerlich immer weiter, nicht nur

von der kath. Kirche, sondern von jedem positiven Christentum abkam. Dabei ist besonders bemerkenswert, daß Loisy lange Zeit auch von durchaus kirchlich gesinnten kath. Exegeten nicht durchschaut wurde, so daß Lagrange selbst eine Zeit lang glaubte, Loisy werde zu Unrecht verdächtigt, und ihn noch persönlich zur Mitarbeit in der RevBibl einlud. Aus den Schilderungen des Verf., der zweifellos wie kein anderer berufen ist, uns über jene Zeit Aufschluß zu geben, geht klar hervor, daß Loisy sich wirklich nicht über Mangel an Nachsicht, weder von seiten der Exegeten, noch der kirchl. Autorität, beklagen kann, sondern daß es vielmehr höchste Zeit war, als am 7. März 1908 der kirchl. Bannstrahl ihn traf und damit aller Welt die Augen öffnete. Im 2. Teile sucht der Verf. in die Weltanschauung Loisy's einzudringen. Dabei stellt er vor allem sein Christusbild den anderen neueren nichtkatholischen Auffassungen gegenüber, so daß wir in diesem Teile zugleich einen Überblick über die neuere Geschichte der nichtkathol. Exegese bekommen.

Brinkmann.

113. Pieper, Karl, Jesus und die Kirche. Eine biblisch-theologische Studie. gr. 8^o (97 S.) Paderborn 1932, Bonifacius-Druckerei. M 3.20. — Der Wert dieser Schrift liegt in der sorgfältigen Sammlung sowie kurzen und klaren Widerlegung alter und moderner Schwierigkeiten gegen den Text Mt 16,17 ff. und seine Deutung im Sinne der Primatialgewalt. Diesem Hauptteil ist eine gründliche Untersuchung über Ursprung und Inhalt des Wortes *Ekklesia* vorausgeschickt. Sein Ursprung: Schon vor Paulus bei den griechischsprechenden Judenchristen in Jerusalem in Gebrauch, ist es wahrscheinlich aus dem Sprachgut der Septuaginta übernommen und in die sakrale Sprache des Christentums eingeführt (15). Sein Inhalt: „eine neue, besondere, von der Synagoge und überhaupt vom Judentum verschiedene religiöse Gemeinschaft, die aber im Charakter des Ausschließlichen und Gottgehörigen dem alttestamentlichen Volke Gottes vergleichbar ist“ (18).

Schütt.

114. Pieper, K., Die Bedeutung des Apostels Paulus für die Kirche: ThGl 25 (1933) 1—15. — Paulus ist nicht der Schöpfer der Kirche; denn diese war schon vor ihm in Jerusalem, nicht als jüdische Sekte, sondern als *ἐκκλησία τοῦ θεοῦ*; wohl aber hat P. die größten Verdienste um die Kirche: als ihr Herold, Gründer von Einzelgemeinden u. „Dombaumeister“ ihrer Einheit in der Gesamtkirche, als erfolgreicher Streiter gegen versuchte jüdische Umklammerung und als Wegbereiter ihrer theologischen Erfassung.

Kösters.

115. Dannenberg, H., Die römische Petruslegende: Hist. Zeitschrift 146 (1932) 239—262. — Der Artikel wendet sich gegen Lietzmann und die „überraschend allgemeine Wertschätzung [dieser Anschauung] als unbezweifelbarer geschichtlicher Wahrheit“, worin „Theologen beider Konfessionen und Profanhistoriker eine ungewöhnliche Einmütigkeit zeigen“. Die Beweisführung, welche sachlich nichts Neues bietet, ist eine verfehlte Anwendung des *argumentum ex silentio*: ein Anachronismus.

Ks.

116. Quasten, J., Die neuentdeckte Katakomba an der Via Tiburtina in Rom: ThGl 24 (1932) 718—724. — Eine Ergänzung des kurzen Berichtes von J. P. Kirsch in RömQschr 38 (1930) 319—323. Beachtenswert ist das Fragment eines Goldglases, das die Büsten der beiden Apostelfürsten Petrus und Paulus zwischen Christus zeigt, der den Siegeskranz hält, um die Heiligen zu krönen. Ks.

117. Linton, Olof, Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung. Eine kritische Darstellung. 8^o (XXXII u. 211 S.) Upp-

sala 1932, Almquist & Wiksells. Kr 7.50. — Das Buch bietet eine gute Übersicht über die Urkirchenforschung seit etwa dem Jahre 1880, wobei auch die katholische Forschung, wenn auch nicht immer in einwandfreier Beurteilung, beigezogen wird. Fleißig benutzt sind vor allem von Dunin-Borkowskis „Forschungen“. Im Literaturverzeichnis wird Bruders irrtümlich „Hermann“ (statt Heinrich) genannt. L. erstrebt nicht Vollständigkeit des Referates, sondern Hervorkehr der jeweils tragenden Ideen und der Wandlungen in der Fragestellung. Er geht aus von dem protestantischen „consensus“ um 1880; die entgegenstehende Lehre der katholischen Theologen wird eine „rein dogmatische“ genannt; die früheren katholischen Forschungen sind nicht erwähnt. Mamachi z. B., auf dessen nahe Verwandtschaft mit Harnack bereits Pirngruber hinwies (Stimmen aus M.Laach 70 [1906] 359 ff.), Petau, Cano, Bellarmin, die Literaturübersichten von Werner und Langhorst, die methodisch vorzüglichsten geschichtlichen Untersuchungen von Specht, Grabmann, Ehrhard u. a. sind nicht „dogmatisch“. Auch bei der Beurteilung der neueren Forschungsergebnisse werden trotz sichtlichen Strebens nach Objektivität die katholischen Forscher nicht ausgewertet. Das grundlegende Werk von H. Dieckmann (De Ecclesia, 2 Bde, Freiburg 1925) wird zwar im Literaturverzeichnis angeführt, aber im Text, soweit festzustellen, nicht benutzt (wohl ist die kleine deutsche Vorarbeit von 1923 zitiert). Eine sorgfältige Nachprüfung Dieckmanns würde L. wohl nicht selten zu anderen Ergebnissen geführt haben. Auch die zahlreichen neueren Untersuchungen über das Wesen der Kirche (nach Paulus usw.) als Liebeskirche und *corpus Christi mysticum* kommen nicht zur Geltung. Trotz allem bedeutet das Buch in vieler Beziehung einen erfreulichen Fortschritt.

Ks.

118. F e n d t, L., Der katholische und der evangelische Gemeindebegriff: Theol. Blätter 11 (1932) 42—50. — Weitgehendes Mißverständnis der liturgischen Bewegung, die nach F. den Priester als „Kultgenossen“ der Gemeinschaft in eine „Untertanenschaft“ gegenüber der Gemeinde setze und sich so der protestantischen Auffassung nähere. Das werde bestätigt durch die von Wintersig verlangte „Pastoralliturgik“, die eine weitgehende Beziehung der Laien zum Unterricht ermögliche.

Ks.

119. Salaverri, J., S. J., La cronología en la Historia Eclesiástica de Eusebio Cesariense: EstudEcl 11 (1932) 114—123. — Unter Benützung reicher deutscher, englischer und französischer Literatur kommt der Verf. zu folgenden Ergebnissen über die Chronologie des Eusebius: 1. Es ist ziemlich sicher, daß Eusebius als Jahresanfang den Herbst nimmt. 2. Wie Eusebius das erste Regierungsjahr eines Kaisers versteht, ob als das Kalenderjahr, in das der Anfang fällt, oder als das ganze volle Regierungsjahr, läßt sich nicht allgemein sagen; er nimmt es bald so, bald anders, je nach seinen Vorlagen. 3. Als Kalender gebraucht Eusebius den syromazedonischen, wie es der Verf. durch Heranziehung der Schrift von Eusebius über die Martyrer sehr annehmbar macht. Die Monate dieser Zeitrechnung unterscheiden sich von den römischen nur durch die Namen. Im allgemeinen datiert Eusebius so, daß er sagt, mit welchen andern bekannten Tatsachen die von ihm berichteten Ereignisse gleichzeitig sind.

Deneffe.

120. Salaverri, J., S. J., La idea de Tradición en la Historia Eclesiástica de Eusebio Cesariense: Greg 13 (1932) 211—240. — Der Verf. will nicht darlegen, welches der Traditionsbegriff bei Eusebius ist, sondern er will zeigen, daß der Traditionsbegriff das

Einteilungsprinzip für die ersten sieben der zehn Bücher seiner Kirchengeschichte darstellt. Die Bücher sind abgeteilt nach sieben verschiedenen einander folgenden Traditionsträgern: 1. Christus, 2. die Apostel bis zum Tode Petri und Pauli, 3. die nächsten Nachfolger (époça subapostólica), die mit noch lebenden Aposteln gleichzeitig wirkten, 4. die erste Nachfolgerreihe nach dem Tode aller Apostel, gekennzeichnet durch Polykarp und Hegesipp, 5. die zweite Nachfolgerreihe, gekennzeichnet durch Irenäus und Pantänus, 6. die dritte Nachfolgerreihe, gekennzeichnet durch Origenes und Bischof Alexander von Jerusalem, 7. die vierte Nachfolgerreihe, gekennzeichnet durch Dionysius von Alexandrien. Die letzten drei Bücher bleiben unberücksichtigt, weil Eusebius darin seine eigene Zeit behandelt. Der Verf. hat eine glückliche Hand. Vielleicht könnte die Überschrift auch lauten: La idea de sucesión etc. Das würde mehr zum ersten Satz der Kirchengeschichte stimmen. Die Ansicht Harnacks, daß die Reihe der römischen Kaiser die einzige chronologische Grundlage der Kirchengeschichte des Eusebius sei, wird zurückgewiesen. D.

121. Fleury, E., Saint Grégoire de Nazianze et son Temps. gr. 8^o (XII u. 382 S.) Paris 1930, Beauchesne. — Die in der Reihe der „Études de Théologie Historique“ erschienene Darstellung sucht durch Analyse der überlieferten Reden, Briefe und Gedichte und mit Benutzung der älteren Arbeiten ein Bild G.s im Umkreis seiner Zeit zu entwerfen. Nicht als Hagiographie, sondern als psychologischer Essay (S. XI) gedacht, soll das Werk zugleich einen Beitrag zur Frage „Hellenismus und Christentum“ bilden, wobei Hellenismus nicht als Geisteshaltung, sondern als die Technik attischer Redekunst gefaßt ist. Es geht darum wohl zu weit, von einer Harmonie dieser beiden in G.s Werken zu sprechen (S. XI u. ö.). In geistvoller französischer Art und Einfühlung wird das seltsam Schwankende und Widerspruchsvolle in G.s Charakter aus Anlage und Umwelt verständlich zu machen gesucht. G., der Theologe in seiner Exegese und dogmatischen Lehre, kommt allerdings nicht genügend zu Wort. Fischer.

122. Schrijnen, I., Charakteristik des altchristlichen Latein (Latinitas Christianorum Primaeva. Studia ad sermonem latinum Christianum pertinentia edenda curat I. Schrijnen, in Universitate Carolina Noviomagensi Professor. Fasc. 1). gr. 8^o (55 S.) Nijmegen 1932, Dekker & van de Vegt en J. W. van Leeuwen. — Allmählich wächst ein neuer Zweig der Sprachwissenschaft heran, die Wissenschaft von der altchristlichen, zunächst lateinischen Sprache. Mit ähnlichem Recht könnte sich auch eine Wissenschaft von der altchristlichen griechischen Sprache bilden. Der Verf., der schon viel in dieser Sache gearbeitet hat, behandelt hier einige allgemeine Gesichtspunkte: die Bildung des altchristlichen Latein; Arten der Christianismen; altchristliches Latein und Kirchenlatein; das altchristliche Latein und die andern Sondersprachen. Beachtenswert ist der Unterschied, der zwischen altchristlichem Latein, Kirchenlatein im weitesten Sinne und Kirchenlatein im engern Sinne (Kultlatein) aufgestellt wird. Das altchristliche Latein ist umfassender als das Kirchenlatein. Die Wissenschaft vom altchristlichen Latein hat in sich ihre Berechtigung; sie ist auch von Bedeutung als Hilfswissenschaft der Dogmatik und Kirchengeschichte. Deneffe.

123. Käppeli, Thomas M., O. P., Zur Lehre des hl. Thomas von Aquin vom Corpus Christi mysticum mit einem kurzen Überblick über die wichtigsten Vertreter dieser Lehre vor Thomas von Aquin. gr. 8^o (X u. 135 S.) Paderborn 1931, Bonifaciusdrucke-

rei. M 5.— Es ist zu begrüßen, daß einmal in einer eigenen Untersuchung die Lehre des hl. Thomas vom Corpus Christi mysticum dargestellt und in ihrer dogmengeschichtlichen Bedeutung beleuchtet wird. Das geschieht in übersichtlicher, klarer Form in K.s Schrift. Nach einem flüchtigen Überblick über „die wichtigsten Vertreter der Lehre vom Corpus Christi mysticum von Paulus bis Thomas“ werden aus der Fülle des Materials vier Punkte eingehender herausgestellt. 1. Christus, das Haupt des mystischen Leibes in seinem dreifachen Primat: der Würde, der Gnadenfülle, der virtus influendi. In diesem Zusammenhang kommen zwei theologische Wahrheiten von besonderem Interesse zur Sprache: die Bedeutung der Menschheit Christi im Gnadenwirken des Hauptes auf die Glieder und die damit zusammenhängende Frage nach der Auffassung des hl. Thomas von der *causalitas sacramentorum*. 2. Der Hl. Geist als Herz und Seele des mystischen Leibes. 3. Die Glieder des mystischen Leibes. 4. Haupt und Leib ein Christus. — Anzuerkennen ist das Streben nach einer schlichten und ungekünstelten Exegese des Doctor angelicus, das klare Herausarbeiten der Hauptfragen und der Versuch, die Lehre des hl. Thomas in den dogmengeschichtlichen Zusammenhang hineinzustellen. Weniger glücklich erscheint der erste Teil, wo auf knapp 40 Seiten ein Überblick der Lehre von Paulus bis Thomas geboten werden soll. Durch eine solch summarische Darstellung ist nie viel gewonnen; es bleibt fast notwendig ein äußerliches Aneinanderreihen einiger charakteristischer Züge, ohne auch nur annähernd einen hinreichenden Einblick bieten oder gar innere Verbindungslinien aufweisen zu können.

Schütt.

124. Fröhlich, Karlfried, Gottesreich, Welt und Kirche bei Calvin. Ein Beitrag zur Frage nach dem Reichgottesglauben Calvins (Aus der Welt christl. Frömmigkeit, hrsg. v. Friedr. Heiler Bd 11). 8^o (119 S.) München 1930, Reinhardt. M 4.30; Lw. M 5.85. — Eines tritt bei der Reichgottesidee Calvins — im Gegensatz zu allen anderen Reformatoren — stark in den Vordergrund: das Organisatorische. Das Reich Gottes tritt in der sichtbaren Kirche sichtbar in die Erscheinung. Gewiß unterscheidet auch Calvin zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche. Von letzterer, der Kirche des Glaubens und der Erwählung, erhält die sichtbare Kirche erst Inhalt und Sinn. Aber desungeachtet lebt und denkt Calvin ganz in der sichtbaren Gemeinschaft, die er geschaffen, die er bis ins kleinste organisiert hat, die er beherrscht. Diesem in seiner Kirche sichtbar gewordenen Gottesreich gibt Calvin eine ganz klare, eindeutige Beziehung zu Gott und der Welt. Gott, die *divina maiestas*, ist der König dieses Reiches, sein Wille allein ist maßgebend für die Untertanen des Reiches; seine Ehre zu vergrößern, ihr höchstes Ziel. Aber nicht in weltfremder Einsamkeit soll das geschehen; nein, die Bürger des neuen Gottesreiches bleiben in der Welt, ja erfechten, erreichen ihr Ziel in der Auseinandersetzung mit der Welt. Damit ist die Stellung des Gottesreiches zur Welt klar umschrieben. Das Programm ist höchster Aktivismus, Kampf, Offensive. Sich der Welt, dem Satan gegenüber durchsetzen, ja die gottfeindliche, gottfremde Welt drinnen und draußen mehr und mehr ins Gottesreich einzuordnen, das ist die *militia Christi*, der tägliche Kampf des Bürgers des Gottesreiches. — Man sieht aus diesen wenigen Andeutungen schon, wie viel Calvin von der Reichgottesidee der katholischen Kirche bewahrt hat, wie verwandt seine Gedanken vom Gottesreich sind mit denen eines seiner bedeutendsten Zeitgenossen im katholischen Lager: Ignatius von Loyola. Dem

Vergleich zwischen beiden widmet der Verf. einen besonderen Abschnitt: Calvin und Ignatius von Loyola, calvinische und römische Kirche. Leider enthält dieser Abschnitt neben einigem richtig Gesehenen doch manch arge Verkennung katholischen und ignatianischen Wesens. So werden Gegensätze konstruiert, wo keine sind; z. B. „Ignatius schaut Visionen, Calvin beugt sich unter die gewaltige Hand Gottes“ (71). Das tut Ignatius genau so trotz seiner Visionen, oder besser wegen seiner Visionen, in denen er „die gewaltige Hand Gottes“ zutiefst erkennt. An anderer Stelle: „Das Gebetsideal des Spaniers ist die Meditation, das Gebetsideal Calvins die freie Aussprache des Herzens, der persönliche Umgang des einzelnen und der Gemeinde mit Gott“ (71). Als ob die Meditation all dieses ausschlosse! Auch kann man die ignatianische Askese nicht „mönchisch“ nennen; sie ist — richtig verstanden — durchaus „innerweltlich“. Schlimmer noch sind andere Schiefheiten. „Der Jesuitenstaat des hl. Ignatius will zunächst nichts anderes sein als eine geistlich-politische Größe, die im Dienst des Papsttums steht“ (72). Zunächst einmal ist das Ziel der Exerzitien des hl. Ignatius kein Jesuitenstaat, das Gottesreich keine politische, sondern eine rein religiöse Größe, sichtbar verwirklicht in der katholischen Kirche. Sodann unterwirft sich auch Ignatius letztlich einzig dem Willen des erhöhten Gottessohnes; dem des Papstes nur, weil und insofern er Christi sichtbarer Stellvertreter auf Erden ist. Richtig gesehen ist, daß „der Gegensatz zwischen Calvin und Ignatius mitten hineinführt in den Gegensatz zwischen dem Kirchenideal Calvins und dem Kirchenideal des römischen Katholizismus, ja zwischen der evangelischen und römischen Kirchenidee überhaupt“ (72).
Sch.

125. Vermeersch, A., *Definitio infallibilis* in Encyclica „*Casti conubii*“: *DivThom(Pi)* 35 (1932) 405—411. — Zur mehrfach behandelten Frage, ob in der Ehe-Enzyklika die Ausführungen über den Onanismus coniugalis eine *definitio ex cathedra* seien (vgl. *Schol* 6 [1931] 248—254), nimmt V. nach Registrierung der verschiedenen Ansichten also Stellung: „*Sententia, quae mere negat haberi definitionem ex cathedra praeter doctrinam Magisterii ordinarii, permitti potest.*“ Dagegen vertritt V. persönlich die Ansicht, daß eine Definition vorliege, weil der Papst außer der Anerkennung und Wiederholung der Lehre des Magisterium ordinarium durch einen eigenen feierlichen Akt für die ganze Kirche, also unfehlbar, entscheide. Eine Bestätigung findet V. darin, daß die Lambeth-Konferenz gerade auf das Fehlen einer feierlichen Entscheidung sich berief und das Vatikanische Konzil mit ähnlichen Worten, wie die Stelle in *Casti conubii*, die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit eingeleitet habe. — Es sind das zweifellos beachtenswerte Gründe; aber sie können *salvo meliore iudicio* einen sicheren Beweis nicht bieten. Wenn von der entgegenstehenden Ansicht gilt „*permitti potest*“, tritt *can. 1323 § 3* in sein Recht. Eine so feierliche autoritative Feststellung der Lehre des Magisterium ordinarium ist außerdem sicher nicht zwecklos. Die Definition des Vaticanums ist mit unbestreitbaren Worten als solche gekennzeichnet, was in der Enzyklika *Casti conubii* auch möglich gewesen wäre, aber nicht geschehen ist. V. gibt zu, daß in Enzykliken bisher sehr selten eine Definition erfolgt sei. Das mahnt zur Vorsicht.
Kösters.

126. Neuhaus, C., Die Unionsverhandlungen zwischen den orthodoxen Kirchen des Morgenlandes und der Kirche von England:

Internation. Kirchl. Zeitschr. 40 (1932) 65—98. — Enthält einen genauen Verhandlungsbericht. Schlußurteil S. 98. Ks.

127. Ziegler, A., Die russische Gottlosenbewegung. Eine authentische Darstellung mit reichem, in Deutschland erstmals veröffentlichtem Bildmaterial. 8^o (248 S.) München 1932, Kösel und Pustet. M 4.50. — Der Verfasser liefert gutes Material über die antireligiöse Arbeit der russischen Gottlosen. Er deckt ihre Quellen und Methoden auf und berichtet über ihre Erfolge, aber auch über ihre Mißerfolge und über die Abwehr seitens der gottgläubigen Religionsgemeinschaften. Die Gottlosen berufen sich auf Darwin und auf Drews (117), aber auch auf Wellhausen, Harnack, Pfeleiderer (120). Ihre Methoden sind vielfach plump, gewalttätig (124) und rückständig (121). Ihre eigenen Evangelisten sind Marx, Engels, Lenin. Nicht überall haben sie Erfolg: „Der russische Bauer und das russische Volk mit ihm sind bis heute religiös, daran hat die Gottlosenbewegung nichts Entscheidendes ändern können“ (209). Ja, „die Gottlosen haben mit ihrem Kampfe zu einer wesentlichen Aktivierung der Gläubigen beigetragen“ (225). Interessant ist, was über die Leninsche „norma moralitatis“ gesagt wird: „Sittlich ist das, was der Zerstörung der alten Ausbeutergesellschaft und der Sammlung aller Werktätigen um das eine neue kommunistische Gesellschaft gründende Proletariat dient“ (204). Darum ist auch Klassenkampf und Gottlosenpropaganda sittlich gut. Der Kommunismus ist das Maß aller Dinge. Deneffe.

128. Preuß, Hans, Das Bild Christi im Wandel der Zeiten. 3. u. 4. Aufl. gr. 8^o (148 S.) Leipzig 1932, Deichert. M 3.80; geb. M 4.80. — Ein solches Werk (137 Bilder auf 112 Tafeln gesammelt und mit einer Einführung und Erläuterungen versehen) muß immer etwas Schönes sein um der Schönheit dessen willen, den diese Bilder darstellen. Der Kritik unterliegt hier nur die Wiedergabe und in etwa auch die Auswahl der Bilder. Beides aber ist recht lobenswert gelungen. Leider entstellt den beigegebenen Text manch eine schnodderige Bemerkung über katholische Andacht zum Heiland, der wir doch fast all diese Bilder verdanken. Rembold.

129. Meyenberg, Albert, Albert der Große mit der großen Seele. 8^o (40 S.) Freiburg i. Br. 1933, Herder. M 1.—. — Der geschichtliche Beiname „der Große“ läßt uns oft etwas stutzig fragen, womit er eigentlich verdient ward. Oft scheint uns die gefeierte „Größe“ eine sehr äußerliche Sache. Selten kann man die Frage so befriedigend und überzeugend beantworten, wie es hier geschieht. R.

130. Arens, Bernard, S. J., État Actuel des Missions Catholiques. gr. 8^o (248 S.) Louvain 1932, Museum Lessianum. Fr 30.—. — Für statistische Handbücher sind baldige Neuauflagen eine Lebensbedingung. Wo diese wegen der Notlage der Zeit unmöglich sind, wird auch ein älteres Werk durch ein solches „Supplément au Manuel des Missions Catholiques“ brauchbar erhalten. Unser zuverlässigster und angesehenster Missionsstatistiker schenkt uns hier die so erwünschte Ergänzung zu seinem Hauptwerk, das im Jahre 1925 den Zahlenbestand von 1923 veröffentlichte. In einer theoretischen Einleitung werden einige sehr beachtenswerte Vorschläge für die noch mögliche Verbesserung der praktischen Erhebungen gemacht. R.

131. Zwischen den Zeiten 10 (1932) zweites Halbjahr. — Für den Fundamentaltheologen beachtenswert: Gogarten, Friedrich, Die Problemlage der theologischen Wissenschaft, 294—311: Gegenstand der Theologie ist nach einem Lutherwort „der sündige

Mensch“ und der „rechtfertigende Gott“. Was sich darüber hinaus „aufdrängt“, hängt doch gewöhnlich damit zusammen; so der Arianismus, der durch die Leugnung der Gottheit Christi die wahre Erlösung unmöglich machte. Ebenso ist es mit der seit Schleiermacher auf gekommenen religionsphilosophischen oder religionswissenschaftlichen „Theologie“. — Knak, Siegfr., Die Mission und die Theologie in der Gegenwart, 330—351: Eine (friedliche) Auseinandersetzung mit Karl Barth (ebd. 189—215); beide gehören zusammen. — Gogarten, Friedr., Staat und Kirche, 391—410: Es „wird da, wo im Ernst nach dem Staat gefragt und seine Hoheit gesucht wird, auch ganz notwendig nach der Religion gefragt“ und darum nach dem „positiven Christentum“, der Kirche. — Ders., Schöpfung und Volkstum, 481—504: Eine Ergänzung zu Knaks eben notiertem Aufsatz; im Glauben an Christus erkennen wir Volk und Volkstum als die vorzüglichste Gabe, in der sich Gott als unser Schöpfer erweist, und so werden wir „davor bewahrt, aus Volk und Volkstum einen Götzen zu machen, zu dem wir vergeblich in der Not dieser Zeit rufen werden“. — Brunner, Emil, Die Frage nach dem „Anknüpfungspunkt“ als Problem der Theologie, 505—532: Die Theologie darf sich nicht mehr beruhigen „bei ihrer beinahe schon zur Fiktion gewordenen Anschauung, zu Christen [statt zu modernen Heiden] zu reden“. Kösters.

132. Christliche Welt 46 (1932) zweite Jahreshälfte. — Für den Fundamentaltheologen sei notiert: Mulert, H., Über dialektische Theologie und Katholizismus, 671: Kontroverse zwischen Wobbermin und Karl Barth in Nr. 24 des „Evangelischen Deutschland“ bez. der Veranlassung von Konversionen durch die „dialektische These“. — Heitmann, L., Gegenwärtige Verkündigung und symbolhaftes Denken, 689—694: Die Theologie läßt sich leider immer noch von der Philosophie her das Gesetz ihres Denkens vorschreiben, in der „Illusion, daß es eine ‚allgemeingültige Logik‘ gäbe“. — Keller, A., Lambeth und Schottland, 757 bis 760: Die eingeleitete Verhandlung ist bedeutungsvoll, wenn auch die schottische Kirche „schwerlich zwei Schritte weit mit einer Kirche gehen könne, die ‚die Reformation bedauert‘, die bischöfliche Verfassung als Glaubensartikel erklärt und die Abendmahlsgemeinschaft mit protestantischen Kirchen ablehnt“. — Mulert, H., Der Weltbund für freies Christentum in Frankfurt und St. Gallen, 801—804: über die Frankfurter Tagung am 10. und 11. August 1932. — Faut, A., Hat der freie Protestantismus heute noch eine Aufgabe? 835—837. — Kirn, Joh., Der Weltbund für freies Christentum in Frankfurt u. St. Gallen, Zweiter Bericht, 837—840: über das Treffen in St. Gallen ab 13. Aug. 1932. — Hermelink, H., Das Kerygma des freien Protestantismus, 896—900 916—920: Aufruf zur Vereinigung der Einzelgruppen wegen der „Gefahren“ von rechts (Rom) und links (Moskau). — Mensching, Wilh., Das Erwachen der Farbigen und die christliche Mission, 1063 bis 1069 (Nordamerika u. Afrika), 1127—1134 (Afrika weiter, Asien, Aufgaben der christlichen Mission). Ks.

133. AllgEvLuthKztg 65 (1932) Juli—Dezember. — Für den Fundamentaltheologen kommt in Betracht: Kittel, Das Urchristentum im Lichte der Religionsgeschichte, 727—732 751—758: Der Artikel, ein Abdruck aus Kittels neuem Buche gleichnamigen Titels, behandelt die auf dem Einzigkeitsbewußtsein, dem persönlichen Erlebnis des in Jesus Fleisch gewordenen Gottes beruhende „Intoleranz“ der jungen Religion. — Vogel (Ansbach), Das Johannesevangelium vom philologischen Gesichtspunkt gesehen, 775—779:

Das J.-Ev. muß, wie die Überlieferung bezeugt, dem Apostel J. im wesentlichen (ausgenommen die Nachträge und Ergänzungen besonders am Schluß, die seine Schüler aus seinen Berichten veröffentlichten) zugeschrieben werden, weil nicht einzusehen ist, weshalb ein anderer Verfasser Name und Schicksale des J. so konsequent verschweigen sollte. — Hornig (Breslau), Die gegenwärtige Lage der deutschen evangelischen Weltmission und die Aufgabe der Heimatkirche, 963—968: Nach den gewaltigen Erschütterungen durch den Weltkrieg und Versailles brachte die Zeit von 1924—1930 mit der Rückkehr vieler deutscher Missionare in verlorene Gebiete „einen neuen, kaum erwarteten und verheißungsvollen Aufstieg“. — Zoellner, Wilhelm, Über die Eigenart der lutherischen Konfession, 1107—1112 1131—1136 1154—1160: Nach Feststellung des Konfessionsbegriffes in den Reformationskirchen wird die lutherische Kirche, die „Ernst damit macht, daß der Herr Jesus Christus in der Kirche einen Leib, d. h. ein Organ aus dieser sichtbaren Welt haben wollte“, geschildert im Gegensatz zu den anderen, wobei die „römische Kirche“, die den „Mut hat, sich als diese (eine, wahre) Kirche anzusehen“ trotz guten Willens mißverstanden wird. Der 3. Teil handelt über die „una sancta“, Unionsbestrebungen und Hoffnungen „von Lutherisch und Reformiert“; die „römische Konfession“ hat dabei „auszuscheiden“, weil sie sich durch „Überheblichkeit“ und „Verabsolutierung“ „gegen die anderen Konfessionen vermauert“ hat. Ks.

2. Heilige Schrift.

134. Höpfl, Hildebrand, O. S. B., Introductionis in sacros utriusque Testamenti libros Compendium, 3. Aufl. gr. 8^o, Bd. I: Introductio generalis (381 S.), Bd. II: Introductio specialis in libros V. T. (364 S.), Bd. III: Introductio specialis in libros N. T. (482 S.), Rom 1931, Selbstverlag (Collegio S. Anselmo). I. ??; II. L 30.—; III. L 35.—. — Innerhalb von 10 Jahren erlebt das vorliegende Handbuch seine 3. Auflage. Diese Tatsache allein ist schon ein Zeichen, welcher Hochschätzung es sich erfreut. Ohne sich von plötzlich auftauchenden neuen Ansichten beirren zu lassen, zeigt der Verf. doch überall eine große Aufgeschlossenheit für neue Fragestellungen sowie für die neuen Ergebnisse der bibl. Hilfswissenschaften. Durch ruhiges Abwägen der Gründe für und wider eine Ansicht sucht er auch dem Andersdenkenden gerecht zu werden. Besonders wertvoll sind die reichen bibliographischen Angaben, die auch die neueste einschlägige Literatur berücksichtigen. Die Darstellung selbst verrät in der neuen Aufl. überall die besernde Hand. So wird z. B. ein Überblick über die verschiedenen Bedeutungen des Wortes „canon“ gegeben (I 31—40); bei der Einführung in Prov. werden jetzt auch die Beziehungen zwischen dem ägyptischen Weisheitsbuch Amen-em-ope und Prov. 22, 17—24, 22 berücksichtigt (II 224 f.); das Kapitel über die beiden Genealogien Christi (III 94—109) wurde zum Teil neu bearbeitet; bei der synoptischen Frage wird (III 145 f.) der neue Lösungsversuch Vanutellis besprochen. Hierbei dürfte freilich dessen Auffassung, wie er sie jedenfalls in seinem neuesten Werke „Gli Evangeli in Sinossi“ darlegt, nicht genau wiedergegeben sein. Brinkmann.

135. Prado, J., C. SS. R., Propaedeutica biblica sive Introductio in universam Scripturam (Praelectiones biblicae ad usum scholarum a † H. Simon C. SS. R. exaratae) gr. 8^o (XVI u. 415 S.

u. 15 Tafeln) Taurini 1931, Marietti. *L* 30.—. — Mit der vorliegenden allgemeinen Einleitung in die Hl. Schrift setzt der Verf. in dankenswerter Weise das von seinem verstorbenen Ordensbruder begonnene und allgemein gut aufgenommene Handbuch fort. Bisher lagen nur die noch von S. verfaßten und schon von Pr. in 3. bzw. 4. Aufl. überarbeiteten 2 Bände über das N. T. vor. Der neue Einleitungsband in die ganze Hl. Schrift teilt mit seinen Vorgängern den klaren, didaktisch ausgezeichneten Aufbau und das Maßvolle, aber dabei doch allseitig Aufgeschlossene in den vertretenen Ansichten. Ein besonderer Vorzug gegenüber anderen Handbüchern liegt darin, daß auch das Wichtigste über die bibl. Hilfswissenschaften geboten wird. Man kann nur wünschen, daß auch die angekündigten Bände über das A. T. bald erscheinen. *Br.*

136. Schoepfer, Aemilian, Bibel und Wissenschaft. 8^o (VIII u. 201 S.) Innsbruck 1932, Tyrolia. *M* 5.50; *GzI.* *M* 7.20. — Nach dem Untertitel soll die katholische Lehre und ihr Verhältnis zur Naturforschung über Weltentstehung und Weltsystem dargestellt werden. Die erste Auflage dieser Schrift ist schon im Jahre 1896 als Abwehr gegen einen Artikel erschienen, in welchem Franz Kaulen die Auffassungen Sch.s als unvereinbar mit der Bibel-Enzyklika Leos XIII. scharf verurteilte. Wichtiger noch als die Neuauflage einer alten Streitschrift wäre, wie uns scheint, eine gründliche Untersuchung darüber, wie bei den vorliegenden kirchlichen Dokumenten ein solcher bis ins Letzte reichender Gegensatz zwischen zwei gleichzeitigen Professoren der katholischen Exegese möglich ist. Kaulen erklärte seinerzeit, daß Sch.s Art, die Schwierigkeiten gegen die biblische Irrtumslosigkeit zu lösen, dahin führe, die Hl. Schrift nur mehr als menschliches Buch anzusehen, als eine „Sammlung von Geisteserzeugnissen, welche lediglich Kinder ihrer Zeit sind und als solche behandelt werden müssen“. Im neuen Supplément au Dictionnaire de la Bible I, 588 ff. wird der Nachweis versucht, daß die Doktrin des P. Cornély in seiner *Introductio* I, 603 f. ebenfalls im Widerspruch stehe zur Enzyklika „Providentissimus Deus“, obschon daselbst „le bruit“ vermerkt wird, „que le P. Cornély avait eu l'honneur de collaborer à la préparation éloignée du document pontifical“. Wäre es nicht angezeigt, diesen Dingen einmal bis auf den Grund nachzugehen? *Rembold.*

137. Beer, Georg, Kurze Übersicht über den Inhalt der atl. Schriften. 2. Aufl. 8^o (VII u. 177 S.) Tübingen 1932, Mohr. *M* 4.20. — Der Inhalt der atl. Schriften ist etwas Sachliches, das von den wechselnden Meinungen der formgeschichtlichen Kritik unberührt und unverändert bleibt. B. hat wohl selbst, wie es aus dem Vorwort herausklingt, das Bedenken gefühlt, daß er etwas anderes bietet, nämlich eine Übersicht über diese „wissenschaftliche Durchschnittsmeinung, soweit von einer solchen bereits — oder zur Zeit noch — die Rede ist“. Auch das muß noch auf den engeren Ausschnitt der rationalistischen Schule — immerhin eine Minderheit in der gesamtchristlichen Wissenschaft des AT — beschränkt werden. Innerhalb dieser Grenzen allerdings leistet das Büchlein den versprochenen Dienst in ausgezeichneter Weise. *R.*

138. Stonner, A., Bibellegung mit der katholischen Jugend. gr. 8^o (334 S.) Paderborn 1933, Schöningh. *M* 9.—; geb. *M* 10.50. — Ein Untertitel charakterisiert die außerordentlich wertvolle und aufschlußreiche Arbeit als „Eine religionspädagogische Studie über die außerschulische katholische Bibelbewegung auf Grund einer Umfrage“. Nach Erörterung einiger einleitenden Fragen über Ziel und nähere Methode seiner Forschungen, entwirft St., dessen Be-

strebungen auf diesem Gebiete schon weites und verdientes Ansehen erlangt haben, zunächst ein Situationsbild der heutigen Bibelbewegung in der deutschen Jugend. Die folgenden Abschnitte behandeln die Auswahl des Stoffes für die gemeinschaftliche Bibellesung, die seelische Bereitung der Teilnehmer und den innern Aufbau der Bibelstunde. Ein wichtiges Kapitel beschäftigt sich sodann mit den von der katholischen Auffassung bestimmten Zusammenhängen der Bibellesung mit der Glaubensverkündigung und der Liturgie. Von besonders praktischem Wert ist die Übersicht über die Behelfe, die dem gewünschten Erfolg einer Bibelstunde dienen können. Im Schlußabschnitt bespricht St. in freimütiger Weise die Erfahrungen, die man mit der Bibellesung gemacht hat. Ganz deutlich und eingehend redet er von den Schwierigkeiten und Gefahren, denen man begegnen muß, um den möglichen schlimmen Wirkungen vorzubeugen und die reichlichen guten zu sichern. R.

139. Vorwahl, Heinrich, Die Gebärdensprache im Alten Testament. gr. 8^o (80 S.) Berlin 1932, Ebering. M 2.40. — Ob das Reden mit Händen und Füßen, mit Kopfnicken und Schütteln, mit Augenzwinkern, Nasenrümpfen und Schulterzucken urtümlich barbarisch ist und der überhand nehmenden Zivilisation mehr und mehr weichen muß, wie V. zu meinen scheint, oder nicht, jedenfalls ist die Gebärdensprache bei den Israeliten des AT hoch entwickelt, und bei den sonstigen Schwierigkeiten, den Sinn mancher Textstelle zu finden, mag es sich verlohnen, die oft noch dunklere Deutung dieser Begleitzeichen zu erforschen. V. hat dafür viel vergleichendes Material zusammengetragen, es aber doch zu wenig gesichtet. Dazu sieht er überall Zauber und Magie im Hintergrund. Was können überhaupt diese genetischen Mutmaßungen über eine davon gänzlich gelöste Geste besagen? Als ob die Gebärde der langen Nase z. B. heute noch oder auch schon viel früher irgendwie vom Phallus herzuleiten wäre! Es ist unglaublich, wie verworren V. eine gewiß nicht immer einfache Sache zu machen versteht. Auch das Bestreben, für alles und jedes eine „Autorität“ namhaft zu machen, wirkt äußerst ermüdend. Als ob nur ein Darwin es uns verbürgen könnte, daß das „Faustballen als Rudiment der Verteidigung“ zu verstehen sei! R.

140. Seeberg, Erich, Studien zu Luthers Genesisvorlesung (Beitr. z. Förd. chr. Theol. 36, 1) 8^o (107 S.) Gütersloh 1932, Bertelsmann. M 3.50. — Wie ein Untertitel besagt, will S. zugleich etwas zur „Frage nach dem alten Luther“ beitragen. Dazu sucht er zunächst die Unsicherheit der Textüberlieferung zu beheben. Äußere Kriterien scheinen einen relativ beträchtlichen Anteil Luthers auch an der literarischen Form der drei bzw. vier Bände dieser Vorlesung zu erweisen. Volle Gewißheit für das einzelne ist allerdings auch aus einem Vergleich des theologischen Gehaltes nicht zu gewinnen. „Denn was könnte ein Mann wie Luther nicht gesagt haben?“ sagt S. Übrigens möchte er „die Rechtmäßigkeit der Frage nach dem ‚alten‘ und dem ‚jungen‘ Luther überhaupt bestreiten“. Immerhin zeige die Genesisvorlesung jenes „Interesse für die Geschichte“, das die letzten großen Schriften Luthers charakterisiere, z. B. „Wider das Papsttum zu Rom vom Teufel gestiftet“. R.

141. Schlütz, Karl, Isaias 11, 2 in den ersten vier christlichen Jahrhunderten. (Atl. Abh. XI, 4). gr. 8^o (XX u. 174 S.) Münster 1932, Aschendorff. M 9.— Isaias 11, 2 ist die klassische biblische Fundstelle für die sieben Gaben des Hl. Geistes. Bekanntlich hat man die Frage aufgeworfen, ob wir je etwas von einem

„septiformis munere“ gehört hätten, wenn die Kirchenväter statt der Septuaginta und den ihr folgenden lateinischen Übersetzungen den hebräischen Urtext ihrer Exegese zugrundegelegt hätten. Nun sträubt sich sicher unser religiöses Gefühl gegen die Annahme, daß wir eine so bedeutsame Darstellung von der Fülle der Geistesgaben schließlich nur einer Freiheit, wenn nicht gar einem Fehler in der griechischen Übertragung des Prophetentextes verdanken sollten. Sch. zeigt in einer eingehenden Darlegung der gesamten patristischen Auslegung bis auf Hieronymus, daß die Basis der Lehre von den sieben Gaben tatsächlich viel breiter war als der bloße Wortlaut jener Stelle. Mit dem traditionellen Schriftbeweis verband sich von jeher die auf vielfache Allegorie sich stützende Beliebtheit der Siebenzahl als des Ausdrucks und Inbegriffes der Vollkommenheit. — Interessant ist der jüngste Versuch, mit dem Vaccari (*Verbum Domini* XI, 5) auch aus dem hebräischen Text die sieben Geistesgaben herauszählen zu können glaubt. Er folgt dabei nicht mehr der Vulgata, die das urtextlich gleichlautende „Furcht des Herrn“ einmal mit *pietas* und dann mit *timor Domini* übersetzt, sondern er faßt das erste „spiritus Domini“, das von keinem Beiwort näher bestimmt wird, als das „fundamentale donum spiritus“, aus dem die besonders bezeichneten sechs hervorgehen. Diese Ansicht könnte sich auf den siebenarmigen Leuchter stützen, der ja auch von den Vätern häufig in diesem Sinne allegorisch gedeutet wird. Auch dieser Leuchter hat eigentlich nur sechs Arme neben dem Hauptstock.

142. Rembold, Albert, S. J., *Der Davidpsalter des Römischen Breviers* (Lateinisch und Deutsch). gr. 8^o (206 S.) Paderborn 1933, Schöningh. M 3.—; geb. M 4.80. — Im „*Verbum Domini*“ VI, 56—61 behandelt P. Arconada S. J. die Verbesserungsbedürftigkeit der Textgestalt unseres lateinischen Psalteriums. Er kennzeichnet kurz die fünf Fehlerquellen, die zur Entstellung der ursprünglichen Form der Psalmen beigetragen haben. Anfangend von der zeitlich letzten und harmlosesten, der mangelhaften Überlieferung des vom hl. Hieronymus hergestellten Psalterium Gallicanum, auf deren Korrektur sich die Arbeiten der Vulgata-Kommission beschränken, steigt er auf zu den menda „plura sine dubio et insigniora“, die Hier. „tametsi maxime invitus“ in der *Vetus Latina* unverbessert ließ. Dieser altlateinische Text war von Übersetzern gefertigt, die des Hebräischen unkundig und deshalb auf die Septuaginta als Vorlage angewiesen waren. Die griechische Übertragung, die sie benutzten, war wohl einem hellenistischen Juden noch verständlich, aber dem lateinischen Abendländer mußten viele Hebraismen sinnlos bleiben. Dazu hatte damals auch der griechische Text schon seine Traditionsgeschichte hinter sich. „Non enim“, sagt Arconada, „omnium purissimos codices graecos nostrum psalterium latinum supponit.“ Das Schlimmste aber war, daß die Diasporajuden, die sich in Alexandria an die Übertragung ihrer heiligen Gesänge machten, weder des Hebräischen noch des Griechischen in einem Grade mächtig waren, der sie zu einer guten Leistung befähigt hätte. Allerdings würden auch die besten Sprachkenntnisse nicht ausgereicht haben, die zahllosen Schäden, die im 3. oder 2. Jahrhundert schon in den hebräischen Text eingedrungen waren, zu beseitigen. Das ist nämlich die älteste Fehlerquelle, die auch am verhängnisvollsten ist, weil uns nun keine Textzeugen mehr zur Vergleichung und Verbesserung zur Verfügung stehen. Was die Psalmen gelitten haben in der langen Zeit, während welcher sie die katastrophalen Schicksale Israels teilen mußten, ist

zwar noch am masoretischen Texte schmerzlich erkennbar, aber als Heilmittel haben wir nichts Besseres als richtige Vermutungen, die sich nach den allgemeinen Denkgesetzen und deren besonderer sprachlicher Form in der hebräischen Poesie rechtfertigen lassen. Immerhin kann auch eine besonnene und gewissenhafte Konjekturelkritik zu ganz annehmbaren Ergebnissen führen, die um so weniger abzuweisen sind, als wir sonst krasse Sinnlosigkeiten, die sicher nicht mehr das ursprüngliche Wort Gottes enthalten, unverbessert lassen müssen. Arconada hat darum vollkommen recht, wenn er zum Schlusse sagt: „Ex mendis omnibus, quae his quinque capitibus continentur, longe maxima pars et facile detegi et secure videntur corrigi posse.“ Eben diese Aufgabe hat sich das oben angezeigte Buch gestellt: Es will die Gestalt des Psalters aufzeigen, wie er sich uns bietet, wenn man ihn auf Grund der ältesten Befunde des biblischen Textes und im Einklang mit den Verbesserungsvorschlägen katholischer Exegeten weitmöglichst wiederherstellt und in sinngemäßer Gliederung druckt. R.

143. Schulz, Alfons, Kritisches zum Psalter (Atl. Abhandlungen XII, 1) gr. 8^o (VIII u. 66 S.) Münster i. W. 1932, Aschendorff. M 3.60. — Wer etwas von der überaus wechselvollen Textgeschichte des AT und von der des Psalters im besondern weiß, der wird sich nicht wundern, daß der richtige Sinn mancher Stellen erst heute wieder nach vielen Jahrhunderten klar wird. Dazu verhilft das durch stete Fortschritte so fein ausgebildete Werkzeug der sprachforschenden Kritik, aber nur dem, der es nach lebenslanger Übung meisterlich zu handhaben versteht. Ein solcher Meister schenkt uns hier seine eigenen, sorgfältig begründeten Deutungsvorschläge zu einer Reihe von schwierigen Psalmtexten, deren Erklärung bisher noch nicht befriedigen wollte. Alle sind sehr beachtenswert, einige wohl auch endgültig überzeugend. R.

144. Weber, J., Le Psautier du Bréviaire Romain. 18^o (544 S.) Paris 1932, Desclée. Fr 8.50; geb. Fr 12.— Nach einer kurzen, aber inhaltsreichen Einleitung über Geschichte und Bedeutung des Psalters wird der Text (Übersetzung nach Crampon) fortlaufend exegetisch und aszetisch gut erklärt. Die geschickte Verwertung der Weihegebete des Pontificale zeigt den erfahrenen Seminarlehrer. Ein Appendix begründet die Auswahl der Psalmen für die liturgischen Festzeiten. R.

145. Handschin, A., Das Hohelied der Liebe. 2. Aufl. kl. 8^o (111 S.) Gießen, Brunnen-Verlag. M 1.60. — Die Schrift bietet eine volkstümliche Auslegung des immer noch meistkommentierten Büchleins der Bibel. Die kurzen Anwendungen gehen auf die Seele als Braut. Rationalistische Leser werden hier das nicht finden, was sie im HL suchen; aber auch wer die Allegorie nicht grundsätzlich ablehnt, mag sich oft an der Willkür der Deutung stoßen. Wer dagegen auf ein Verständnis der Dichtung als Ganzes verzichtet, wird dem Verfasser für manche Einzelgedanken verpflichtet bleiben. R.

146. Sickenberger, Joseph, Die Briefe des hl. Paulus an die Korinther und Römer übersetzt und erklärt (Die Hl. Schrift des N. T., Bd. VI) 4. Aufl. gr. 8^o (XVIII u. 333 S.) Bonn 1932, Hanstein. M 10.50; geb. M 12.70. — Nunmehr liegt auch der 6. Bd. des Bonner Kommentarwerkes zum N. T. in neuer Bearbeitung vor. Die neue Aufl. unterscheidet sich zwar in wesentlichen Punkten nicht von den früheren, berücksichtigt aber vor allem die neuere Literatur. Es ist zu begrüßen, daß der Verf. schon im systematischen Inhaltsverzeichnis gegenüber den früheren Aufl. eine mehr

ins Einzelne gehende Übersicht gibt, die das Verständnis der einzelnen Briefe ungemein erleichtert. Diese eingehende Übersicht war wohl zum Teil der Grund, daß er auf ein besonderes Verzeichnis der Exkurse verzichten zu können glaubte. Im Text selbst scheinen ausführlichere Literaturangaben zu Beginn besonderer Abschnitte eigentliche Exkurse ersetzen zu sollen, z. B. zu 1 Kor. 7 über Ehe und Jungfräulichkeit, zu 1 Kor. 15 über die Auferstehung der Toten, zu Röm. 5, 12—21 über die Erbsünde, zu Röm. 9—11 über die göttliche Vorsehung und das Volk Israel u. dgl. Trotzdem hätte man gewünscht, daß diese und ähnliche Fragen in Form eigentlicher Exkurse etwas eingehender behandelt worden wären. Was z. B. über das Verhältnis vom Herrenmahl zur Abendmahlsfeier (1 Kor. 11) gesagt wird, dürfte doch wohl kaum mit den verschiedenen Auffassungen genügend bekannt machen. An dieser Stelle hätte unter der Literatur auch noch Lietzmanns Monographie über Messe und Herrenmahl angeführt werden können. Vielleicht war es das Bestreben, den Kommentar nicht zu umfangreich zu gestalten, das dem Verf. manche Beschränkung auferlegte. Doch auch in der vorliegenden Gestalt wird das Werk gute Dienste leisten, zumal gute Literaturangaben es jedem leicht machen, sich in Einzelfragen anderweitig umzusehen. Brinkmann.

147. Kleist, James A., S. J., *The Memoirs of St. Peter or The Gospel according to St. Mark*, translated into english sense-lines (Science and culture series). 8^o (XIV u. 216 S.; 1 Karte) Milwaukee 1932, The Bruce Publishing Company. Doll 2.50. — Der Verf., ein guter Kenner des klassischen wie hellenistischen Griechischen, legt hier eine für weitere Kreise bestimmte neue englische Übersetzung des Markusevangeliums vor. Zugrunde gelegt wurde die griechische Textausgabe von H. Vogels. Eine längere Einführung, kurze Anmerkungen zum Text und eine Reihe theologischer Exkurse sind ganz auf den gedachten Leserkreis abgestimmt. Der Titel wurde gewählt in Anlehnung an die Bezeichnung der Evangelien als *ὑπομνημονεύματα* bei Justin. Für den Exegeten ist vor allem die Textanordnung in „sense-lines“ bemerkenswert, die mehr oder weniger der vielleicht ursprünglichen kolometrischen Schreibweise entsprechen dürfte. Der Verf. verspricht, bald den griechischen Text des Markusevangeliums in ähnlicher Form folgen zu lassen. Br.

148. Rohr, Ignaz, *Der Hebräerbrief und die Geheime Offenbarung des heiligen Johannes* (Die Hl. Schrift des N. T., Bd. X) 4. Aufl. gr. 8^o (VIII u. 142 S.) Bonn 1932, Hanstein. M 4.60; geb. M 6.40. — In viel größerem Maße als die vorhergehenden Bände hat der vorliegende in der 4. Aufl. eine Umarbeitung erfahren. Darauf läßt schon rein äußerlich das Anwachsen von 115 auf 150 S. schließen. In der Grundauffassung ist der Verf. sich gleich geblieben, hat aber, vor allem beim Hebräerbrief, zu dem reichhaltigen religionsgeschichtlichen Material Stellung genommen. Die Einleitung, besonders zur Apokalypse, wurde bedeutend erweitert, eigene Kapitel über Sprache, Grundauffassung, Gedankenwelt u. Gehalt der Apokalypse und über Apokalypse und Mandäismus hinzugefügt. 18 Exkurse zum Hebr. und 9 zur Apk. wurden, meistens ganz neu, an gegebener Stelle eingestreut. — Wo dogmatische Fragen berührt werden, möchte man bisweilen eine genauere Fassung wünschen. So möchte man den Abfall vom Glauben (28) nicht bloß als „Preisgabe des Bekehrungserlebnisses“ bezeichnet wissen; es handelt sich doch um mehr als um die Preisgabe eines subjektiven Erlebnisses. Ferner kann man wohl nicht gut sagen,

im Verlaufe der jüdischen Geschichte seien die Stimmen immer zahlreicher und deutlicher geworden, welche die blutigen Opfer, ja die Opfer überhaupt für wertlos erklärten (43); denn an den Stellen, die der Verf. im Auge hat, spricht Gott durch den Mund der Propheten nicht gegen die Opfer an sich, die er ja selbst angeordnet hat, sondern nur gegen eine Überschätzung der materiellen Opfer gegenüber der Gesinnung des Herzens. — Von einem „nachmessianischen“ Zeitalter zu sprechen (44), dürfte zweideutig sein, da doch mit dem messianischen Zeitalter als Höhepunkt die Weltgeschichte abschließt. — Der Verf. scheint aus Versehen auch in dieser Aufl. den Apollo zum Heidenchristen zu machen (vgl. S. 10 mit S. 35), während er Apg. 18, 24 eindeutig als alexandrinischer Judenchrist bezeichnet wird. — Der Redaktor des Briefes würde wohl besser nicht als Verfasser bezeichnet (35), da ja auch nach R. der Inhalt des Briefes von Paulus stammt (10). Aber davon abgesehen hat die neue Aufl. durch ihre größere Reichhaltigkeit — neuere Literatur ist überall nachgetragen worden — gegenüber ihren Vorgängerinnen an Brauchbarkeit bedeutend gewonnen. Br.

149. Vincent, Hugo (O. P.), *L'Authenticité des Lieux Saints*, kl. 8^o (117 S.) Paris 1932, Gabalda. — Das Büchlein, ein Sonderabdruck von 2 Artikeln, die der Verf. im „Correspondant“ vom 25. Januar und 10. Februar 1930 veröffentlichte, bietet einen willkommenen Beitrag zur biblischen Archäologie. Kurz und klar findet der Leser die wesentlichen Beweispunkte für die Echtheit der hauptsächlichsten „Heiligen Stätten“ Palästinas, vorab der Geburtsgrötte in Bethlehem, der Kreuzigungsstelle und des Heiligen Grabes, zusammengestellt und die Einwände der Gegner widerlegt. Jeder wissenschaftliche Apparat wurde bewußt beiseite gelassen. Selbstverständlich kann und soll auf den wenigen Seiten keine erschöpfende Darstellung geboten werden. Br.

3. Protestantische Theologie.

150—160. Der vorliegende Halbjahresbericht soll die neuerschienenen Werke hauptsächlich unter dem Gesichtspunkt der Christologie behandeln. Schon gleich das erste Werk steht in diesem Blickfeld: (150) Franz Hildebrandt, *Est. Das lutherische Prinzip* (Stud. z. system. Theol., Heft 7) gr. 8^o (128 S.) Göttingen 1931, Vandenhoeck & Ruprecht. M 6.80. — Die Arbeit stellt die lutherische voraugustinische Lehre des Abendmahls heraus. Dadurch wird die Studie zu einer interessanten Darlegung auch der christologischen Gegensätze der Reformierten und Lutheraner. Die Reformierten fragen nach dem Verf. kritisch nach dem Was und Wie; sie stellen Gott und Mensch schärfer gegenüber: Gott ist im Himmel und Du auf Erden, Luther dagegen bringt stärker die unreflektierte Tatsache: „Das Charakteristische des Est ist es, daß es von vornherein feststeht. . . . Wenn so auf der Lutherischen Seite eigentlich kein Grund vorliegt, über das Abendmahl eine Diskussion zu eröffnen, ist das für die Reformierten geradezu eine Notwendigkeit“ (15). Für Luther war es ferner wesentlich, daß Gott nicht an sich, sondern im „Humanum“ in die Erscheinung tritt (40). Auf Grund dieser Grundauffassung der Menschwerdung, konnte für ihn beim Abendmahl gar nicht die Frage entstehen, die die Reformierten kritisch stellten, zu was das Sakrament nütze sei. Zwar ist, so antwortet Luther, das äußerliche Ding für sich nichts (71) und nur durch Wort und Glaube ist die Wirklichkeit im Ge-

brauch begründet. Aber nur reformierte Reflexion kann in diesem Glauben Objektivität und Glauben voneinander trennen (64). Ohne auf Einzelheiten hier einzugehen, scheint die Grundhaltung der Reformierten, wenn auch zu reflex, im Grunde richtig gesehen. Luther sieht tatsächlich stärker das Konkrete. Daher fordert er in der Christologie und somit auch in der Abendmahlslehre stärkere Konkretisierung in der Übertragung göttlicher Eigenschaften auf die konkrete Menschheit bzw. die Realpräsenz. Die Reformierten betonen kritisch stärker die Trennung wiederum sowohl in der Christologie wie im Abendmahl. Zweifelhaft bleibt mir nur, ob auf diese verschiedene Grundhaltung der Unterschied restlos zurückgeführt werden kann. Bei Luther dürfte daneben in der Abendmahlslehre jedenfalls die katholische Vergangenheit stark mitgewirkt haben wie bei Zwingli die Geistauffassung. So zeigt die Arbeit gut die sehr verschiedenen Grundgestaltungen schon im Beginn des Protestantismus und wirft Licht auf den neuen Aufbruch dieses Kampfes in der Auseinandersetzung mit der modernen dialektischen Theologie.

Unmittelbar in die Lutherische Christologie führt (151) Erich Vogelsang in seiner Arbeit: *Der angefochtene Christus bei Luther* (Arbeiten z. Kirchengesch. 21) gr. 8^o (106 S.) Berlin 1932, de Gruyter. M 8.—; geb. M 9.—. — Grundlegend ist Luthers Ausspruch: Wir können „Christum nicht so tief in die Natur und ins Fleisch ziehen, es ist uns tröstlicher“ (20). So hat infolge dieses wiederum konkreten Christusbildes Jesus durch das ganze Leben an Anfechtungen gelitten bis zur Todesanfechtung in Gethsemane. Zwar unterlag er keiner Sünde, wohl aber der Anfechtung auch der Sünde: „des schuldigen unter Gottes Zorn erzitternden Gewissens“ (20). „Durch das willige Ja zu dieser Anklage hat er im zitternden und zagenden Gewissen Gottes ewigen Zorn gefühlt“ (17). Auch die tiefste aller Anfechtungen, die Prädestinationsanfechtung, die Höllequal, hatte er am Kreuz: „Christus sah sich verloren, . . . fühlte sich in seinem Gewissen von Gott verflucht, in der Qual der Verdammten“ (45). Er ward so versucht auch im Letzten, was er hatte, der Gottessohnschaft (44). Der Zweck dieser Anfechtungen war nicht Beispiel oder Gesetz für unser Handeln zu geben, sondern unser Trost zu sein im Hinblick auf das Handeln Gottes an uns. Wesentliche Wandlungen hat dieses Christusbild bei Luther nicht gehabt. Der angefochtene Christus tritt zwar in den späteren Jahren vor dem siegreichen zurück. Das liegt nach dem Verf. neben sprachlichen Untersuchungen Luthers über die Hölle vor allem an seelsorglichen Gründen: Die Schwachen sollen durch den Hinweis auf den siegreichen Christus getröstet, die Schwärmer von der Aszese zurückgehalten werden. Mit Recht hebt V. hervor, daß Luther der erste war, der dieses Christusbild zeichnete, das mit dem Gott in Christus unvereinbar ist. Das hatte die Väterzeit und das Mittelalter, die sich in der Liebe zum Gottmenschen auch von Luther nicht übertreffen lassen, selbst wenn ihn der moderne Lutherkult über Paulus stellt, deutlich gesehen und daher die Wahrheit der biblischen Versuchung, des Ölbergleidens und des Kreuzesrufes in ernstem Ringen anders geklärt, ohne in so extreme Ansichten zu fallen, nach denen selbst die Gottessohnschaft angefochten wurde. Unverständlich ist mir in dieser wissenschaftlichen historischen Untersuchung der polemische und falsche Satz von der Vereinsamung des Gewissens im Tod, „die bis heute jedem wahrhaft katholischen Menschen unbekannt ist, weil hier die Kirche für ihn einsteht“ (19). Richtig ist,

daß die Kirche als treue Mutter ihrem Kind in der schwersten Stunde mit Sakrament und Gebet zur Seite steht. Sein Gewissen aber muß auch nach katholischer Lehre jeder selbst vor seinem Richter verantworten. Auch der Exkurs: „Die Scholastik über Anfechtung“ (15 ff.) zeigt eine ähnliche unwissenschaftliche polemische Färbung. Wenn Luther die Scholastik nicht kannte, so mag man das verstehen; heute aber sollte man im Zeitalter der Geschichte in einer Abhandlung zur Kirchengeschichte nicht mehr einen Satz lesen müssen wie: „In der Tat fällt unter den Begriff der tentatio für die Scholastik wie für Augustin und Bernhard allein das, was Luther tentatio carnalis nennt“ (16). Die berühmte immer wiederkehrende Unterscheidung der Scholastik in tentatio carnis und tentatio ab hoste scheint dem Verf. also unbekannt zu sein, obschon Petr. Lombardus an der angegebenen Stelle (l. 2 d. 21 c. 6 — nicht 4) davon spricht und obschon der Verf. den einen Teil der Stelle, der von der tentatio carnis handelt, zitiert. Warum also solche Exkurse in unbekanntes Gebiet, besonders wenn dann auch noch das Unglück geschieht, daß man einen Einwurf des hl. Thomas für eine Definition ansieht (ebd.)! Leider stört das sehr den Geschmack an der sonst guten Arbeit.

Einem anderen Teil der Christologie Luthers widmet (152) H. Obendiek einen besonderen Abschnitt in seinem neuen Werk: *Der Teufel bei Martin Luther. Eine theologische Untersuchung* (Furche-Studien 4) gr. 8^o (312 S.) Berlin 1931, Furche-Verlag. M 10.80; geb. M 12.80. — Er fragt, wie nach Luther der gekreuzigte, auferstandene und erhöhte Christus Sieger und Herr über den Teufel wurde (71 ff.). Zweck der Arbeit war es, in „einer systematischen Darstellung, die durchaus religiös-theologisch bestimmt ist“ (34) bis zu den Wurzeln der Teufelsauffassung Luthers durchzudringen. Es wird daher neben den erwähnten christologischen Partien die Stellung des Teufels in Luthers Gesamtlehre dargestellt. Überall findet sich der Gedanke an den Teufel als den großen Widersacher Gottes, der aber trotzdem Gott untergeordnet bleibt in Duldung und in positivem Gebrauch von seiten Gottes. Der Verf. sucht dadurch zu beweisen, daß der starke Gebrauch des Teufels bei Luther zu deuten ist als theologische Anithese zur Gottes- und Christusfrage, die das Entweder-Oder des Christenlebens klar hervorhebt. Der Versuch des Verf. ist insofern gelungen, als er die enge Verbindung der religiösen Ideen Luthers mit dem Teufelsglauben zeigt. Das war aber eigentlich schon bekannt und z. B. auch von H. Grisar, den O. scharf bekämpft, zugegeben (III 253 ff.). Offen aber bleibt die umstrittene Frage, wie das wirkliche Überhandnehmen der Teufelszitation und wie die „wunderlichen Teufelsgeschichten“ einschließlich der „Teufelerscheinungen“ Luthers selber zu erklären sind. Diese Frage löst man nicht mit der Behauptung, daß Grisars Material aus Zufälligkeiten, besonders aus den Briefen, Tischreden u. a., zusammengetragen wurde. „Die wunderlichen Teufelsgeschichten haben wir deshalb nicht beachtet, weil sie gegenüber den Aussagen mit theologischem Charakter völlig verschwinden und sie uns sodann nicht die Vorstellung Martin Luthers, sondern nur die damals allgemein verbreitete Vorstellungswelt wiedergeben. Diese . . . könnten einen Beitrag für die Kulturgeschichte der Reformationszeit liefern“ (237). Wahrlich, eine einfache Lösung!

Wie viel geschichtlicher schreibt darüber doch (153) Martin Rade, *Zum Teufelsglauben Luthers*, in den „Marburger theologischen Studien“ 2 (Gotha 1931, Klotz), wenn er

die Abendmahlsstreitigkeiten auf unser Thema hin untersucht. Bei ihm heißt es in den Schlußbemerkungen: „Der Teufelsglaube hat den Streit verroht“ (9). Oder: „Durch die Einführung des Teufels als des großen Gegenspielers wird für den Glaubensgedanken [des Abendmahls] nichts gefördert“ (9), was u. a. dadurch bewiesen wird, daß die kommenden vier Jahrhunderte in ihrem ersten Kampf um das Abendmahl „von diesem ganzen wahrlich unübersehbaren höllischen Beiwerk“ nicht die geringste Notiz nahmen (9). Wenn Rade zur Untersuchung auffordert, ob Luther an anderen Stellen mehr Nutzen aus dem Teufelsglauben gezogen hat, so dürfte das, wie gesagt, die Arbeit O.s wohl zeigen. Aber die „unübersehbare“ Benutzung und vor allem die Form der Benutzung ist damit allein nicht erklärt. Sie wird auch nicht durch die Zeitauffassung voll durchsichtig. Denn auch darüber geht sie weit hinaus. Man vergleiche nur die von Rade gebrachten Texte oder Grisars Material. Hier muß mit Grisar die Persönlichkeit Luthers herangezogen werden.

Damit komme ich zur Darlegung der neueren Christologie. In ihre Problemstellung führt prinzipiell die Untersuchung von (154) W. Bartelheimer ein: Schleiermacher und die gegenwärtige Schleiermacherkritik. Eine Untersuchung über den Subjektivismus. gr. 8^o (IV u. 140 S.) Leipzig 1931, Hinrichs. M 9.—. — Wie der Titel der Arbeit schon zeigt, sucht der Verf. das letzte Anliegen der modernen Kritik an Schleiermacher bloßzulegen, um dann zu zeigen, wie das bei Schleiermacher Bekämpfte überwunden werden kann. Zunächst wird versucht zu zeigen, daß es falsch ist, die Religion Schleiermachers als „inhaltslose dionysische Mystik“ ohne jeden objektiven erkenntnismäßigen oder gedanklichen Inhalt, als bloße Gefühlssache hinzustellen (gegen Brunner). Das religiöse Gefühl Schleiermachers ist vielmehr sachlich gebunden. Es ist nichts anderes als die aus der Einzelerfahrung im „Erregungszustand“ (78) erhaltene persönlich erlebte Einheit des Ich und des Außer-Ich, des idealen und realen Seins, des Universums. Nach dieser Grundfeststellung wendet sich der Verf. der modernen Schleiermacherkritik zu. Sie hat zur letzten Ursache den Versuch, aus dem Subjektiven zum Objektiven in der Religion vorzustoßen. Daher der Kampf gegen den Begründer des „Subjektivismus“ des 19. Jahrhunderts. Hier meint B. aber, daß weder die theozentrische Theologie Schaeders noch Kattenbusch oder Brunner in ihrer Kritik Schleiermachers den Subjektivismus wirklich positiv überwinden. Alle sehen, wenn auch in verschiedenem Grade, noch zu sehr auf das Subjekt, das nach ihnen das Maß und Wesen Gottes schon in sich trägt, sei es als Ideal (Schaefer), sei es als Liebe in Person (Kattenbusch), sei es als Norm (Brunner), und das von da aus an Gott herantritt. Nach dem Verf. aber wird der Subjektivismus nur durch ein absolutes dialektisches „Gegenüber“ überwunden: „Gott erkennen heißt darum: bei dem Bundeswort . . . , das Christus in, an und mit seiner sich für uns opfernden Person uns kundtut und zuspricht, stehen bleiben, allein auf dieses . . . nicht zu begründende Treuwort Christi hören“ (101 f.). Wo bleibt aber dann, so muß man den Verf. fragen, die Antwort auf die bange Frage, die bei diesem wichtigsten Schritt des Lebens jedes mit Verstand begabte Wesen stellen muß: Ist es nicht subjektive Täuschung, was ich tue? worauf gründet dieses Vertrauen, das ich da setze? So schlägt dieser überspannte „Objektivismus“ schließlich in einen noch stärkeren Subjektivismus über. Dann kann der Hindu genau

so „glauben“. Der wahre Glaube muß, gerade weil der Mensch aus Verstand und Wille besteht, eine vernunftmäßige aufweisbare Grundlage haben. Dabei ist es nicht richtig, daß sie von mir nur „unter hypothetischer Negierung der gegenseitigen Bindung als freies, emanzipiertes Ich“ (100) gelegt werden kann. Sie ist nur die reflexe, von jedem vernünftigen Geschöpf geforderte Überlegung über die natürlich erwachsene Gotteseerkenntnis, ohne irgendwie an der Abhängigkeit rütteln zu wollen oder sich selbstherrlich über Gott zu erheben. Zweck ist nur, sich ganz, mit voller Hingabe von Verstand und Wille, als denkendes Wesen dem Schöpfer fest hingeben zu können. Daher muß auch der Christusglaube und das Christusvertrauen historisch fest fundiert sein.

Dem Objektivitätsstreben der dialektischen Theologie widmet auch (155) Erwin Reiser eine eigene Untersuchung: *Kennen — Erkennen — Anerkennen* (Forsch. z. Gesch. u. Lehre des Protestantismus V 3) gr. 8^o (141 S.) München 1932, Kaiser. *M* 6.70; Subskript. *M* 4.80. — „Eine kritische Interpretation“ (18) der dialektischen Theologie oder „ein philosophischer Kommentar“ (19) zu ihr will das Buch sein. Vor dem Sündenfall befand sich der Mensch in voller Anwesenheit (Existentialität) Gottes. Er schaute ihn und in ihm die Schöpfung. So „kannte“ er ihn im ungebrochenen Sehen des durch und durch Konkreten in voller Anwesenheit. Das war mehr als reflexes „Erkennen“, wie es im Sündenfall wurde. Denn Reflexion ist aus der vollen Existentialität oder Anwesenheit des Schöpfers und Geschöpfes der Schritt „in die Abwesenheit des einsamen Selbst“ (23). Diese Abwesenheit und Nichtexistentialität ist eine doppelte: eine „überwirkliche“, d. h. die Abwesenheit im einzelnen Ich, das in der Reflexion alles in seine einsame Immanenz hineinzieht, und eine „unterwirkliche“, d. h. die Abwesenheit des bloß Erkannten, objektivierten, des durch die Reflexion aus der Anwesenheit herabgedrückten toten Begriffes. So wird das Gekannte durch das Erkennen aus dem echten Mittelstand der Anwesenheit des Schauens teils in die Abwesenheit des Ich nach oben, teils in die Abwesenheit des toten Begriffes nach unten versetzt. erinnert sich der Mensch nun an den Zustand der Anwesenheit des Kennens, so bemerkt er den Unterschied. Er sieht aber, daß er durch weitere Reflexion die Kluft nur noch erweitert, und so verbleibt ihm philosophisch nur das „Anerkennen“, d. h. er kennt das ihm Unzugängliche einfachhin als das grundsätzlich Fremde an: „So wie ein Blinder, der gegen eine Mauer rennt, die Existenz dieser Mauer anerkennen muß, obgleich er sie nicht sieht, so müssen auch wir die Wirklichkeit des Wirklichen, gegen das wir beständig anrennen, ohne zu wissen, was es eigentlich ist, anerkennen“ (43 f.). Dieses Anerkennen ist somit etwas in sich rein Negatives; es ist das bloße Zugeständnis, daß wir nicht zur Anwesenheit, zur Wirklichkeit vorstoßen können. Freilich bleibt nach R. im Erkennen und in der Reflexion immer noch ein Rest des Gekannten, ein Existenzrest, auf den er großes Gewicht legt. Es ist nach ihm der Grundfehler der dialektischen Theologie, daß sie ihn übersieht. In ihm liegt nämlich die Möglichkeit, daß die Offenbarung an den Menschen herankommt und ihn nun zwar nicht im Schauen, wohl aber im Glauben, wieder der Mitte zuführt. Dieser Existenzrest ermöglicht auch erst das Verständnis der Christologie. Gott muß mich dort treffen, wo ich ihn noch anzuschauen vermag, d. h. gerade im Existenzrest. Unmittelbar aber ist in ihm kein Anknüpfungspunkt mehr für Gott vorhanden, da kein unmittelbares Gottverständnis mehr vorhanden ist. Geblie-

ben aber ist das Du-Verständnis aus dem Gegenüber zu Gott. Hier knüpft Gott in der Menschwerdung an: „Die Offenbarung im Sohn ist die Offenbarung Gottes in Du-Gestalt, das heißt die Offenbarung für das sündige menschliche Auge, das zwar das Du, aber nicht mehr Gott wahrnehmen kann“ (98). Dadurch, daß die dialektische Theologie den Existenzrest nicht genügend berücksichtigt, ist sie nach R. in Gefahr, wenigstens in einzelnen Äußerungen ihrer Vertreter, bei ihren Darlegungen in die unterwirkliche Begriffswelt „durchzufallen“ und tote Begriffe für die Wirklichkeit zu halten. — Ich brauche nicht zu sagen, daß diese Philosophie tatsächlich die völlige Bankrotterklärung des menschlichen Verstandes bedeutet. Seine höchste Leistung besteht ja nur noch in der Feststellung, daß er nichts kann, und in der Anerkennung dieser Sachlage. Ja diese Anerkennung ist eigentlich schon wieder ein Uding. Denn sie entsteht aus und in der Reflexion und ist ein Akt des überwirklichen Ich. Reflexion aber führt doch nach dem Verf. immer mehr in die Abwesenheit! Das hat R. selbst gesehen. Und die Antwort? „Die wahre Erkenntnis wäre die, die auch noch sich selbst aufhebt, die anerkennt, daß alles Anerkennen Irrtum ist. . . . Wer hier nicht verstehen will allen Widersprüchen zum Trotz, ja geradezu quia absurdum, der wird aus logischen Konsequenzen heraus mit relativ leichter Mühe alles widerlegen können, aber auch seine Widerlegungen bringen nichts Neues; sie sind selbst schon eingewoben in das unabschließbare System des erkennenden Aner kennens“ (78 f.). Das proton pseudos ist wohl die Grundannahme, daß jede Reflexion sich notwendig vom Objekt entfernt. Die feine und klare Folgerichtigkeit der Arbeit zeigt so gut die Unmöglichkeit der Grundannahme dieses dialektischen Denkens. Auf jeden Fall ein interessantes Buch zur Kenntnis der Dialektik und Existentialität.

Nachdem so der dialektische Glaubensbegriff beleuchtet ist, zeige der Hauptvertreter der dialektischen Christologie, (156) E. Brunner, einige seiner christologischen Grundgedanken in der kurzen Schrift: *Die Absolutheit Jesu*. gr. 8^o (28 S.) Berlin 1932, Furche-Verlag. M —.90. — Der Verf. geht aus von der Relativität unserer Erkenntnis und unseres Seins wie der dadurch hervorgerufenen allgemeinen Skepsis. In sie tritt Jesus der Absolute, der zunächst absoluten Glauben fordert: „Denn wenn Gott redet, will er, daß man ihn höre, daß man ihn rein darum glaube, weil er redet und also nicht Gründe anderswoher suche“ (19). Dieser Glaube zeigt Jesus als den Absoluten und nicht als den ersten Menschen oder das Urbild und Vorbild der Religiosität, sondern als den, der dem Menschenzug „von oben“ entgegenkommt in Offenbarung (d. h. „Durchbrechung der Geschichte und ihrer Möglichkeiten“ [16]) und Erlösung (d. h. „Durchbrechung unserer ideellen Abgeschlossenheit und der psychologischen Möglichkeit“ [16]). Deshalb kommt Jesus nicht „in Betracht als einer, der selbst glaubt, selbst fromm ist. . . ., sondern als der einzige, der Vergebung und Erlösung bringt mit göttlicher Autorität“ (14). Es zeigt sich also auch in dieser Schrift das Grundanliegen Brunners und der dialektischen Theologie, das Absolute hervortreten zu lassen — leider unter zu starker Zurückstellung des Menschen in Jesus.

Hier greift Paul Althaus ein. Über seine Ideen unterrichtet zunächst die Arbeit von (157) Albrecht Beyer, *Offenbarung und Geschichte*. Zur Auseinandersetzung mit der Theologie von Paul Althaus. gr. 8^o (117 S.) Schwerin 1932, Bahn.

M 3.60; geb. *M* 4.80. — Der erste Teil stellt zunächst in einem kurzen Überblick die Grundbegriffe der Theologie von Althaus dar. Das Tiefste in dieser Theologie ist die Idee der Kenosis Gottes. Gott wünscht nämlich vom Menschen freie Hingabe. Daher offenbart er sich ihm in der Verborgenheit, „gebrochen durch das Medium der Geschichtlichkeit“ (90). Damit ist ein Doppeltes der Eigenart des theologischen Denkens des Erlanger Führers hervorgehoben: Gott handelt mit uns nur durch die Geschichte. Sie hat also einen wesentlichen Platz in der Offenbarungslehre. Das wirkt sich vor allem wiederum in der Christologie aus, in der stark gegen allen Idealismus und alle dialektische Zurücksetzung der Geschichte das irdische Leben Jesu betont wird. Dennoch aber ist rein historisch die Offenbarung, weil sie Kenose ist, nicht zu erfassen. Historisch sichere Beweise z. B. für Christus und seine Auferstehung gibt es nicht. Hier muß der Glaube eintreten. Er beruht auf dem Vertrauen auf Christus und Gott, wodurch dann unmittelbare Gewißheit entsteht und auch paradox Erscheinendes im Gehorsam angenommen werden kann. Durch die Kenose des Ewigen in der Zeit ist ferner gegeben, daß unser dogmatisches Denken wesentlich paradox und dialektisch sein muß. Ist doch sein Gegenstand, die Geschichte des ewigen Gottes in der Zeit, eine paradoxe Wirklichkeit (77). Hier setzt die Kritik B.s ein. Es scheint ihm vor allem in dieser Theologie noch zu stark von der Dialektik der Glaubenswahrheiten gesprochen zu werden: „Stellt nicht jede Form einander widersprechender Gedanken in sich wieder ein Problem dar, das nach Klärung verlangt?“ (78 f.) Daher glaubt B., auf eine Ergänzung durch den kritischen Idealismus Brunstädts hinweisen zu sollen. Die Widerstandserfahrung bedeutet Brunstäd nicht die absolute Realität des Anders, sondern im Gegenteil gesetzliche Ordnung, geregelte Verknüpfung und Zusammenhang. Antinomie heißt daher eigentlich nicht Gegensatz, sondern ist überall da, wo in einen Unterschied Einheit kommt. So gehören Freiheit und Notwendigkeit gerade als Antinomien eng zusammen. Wie diese „Synthesis a priori“ das Problem innerlich klären soll, ist mir unklar. Es bleibt doch immer dabei, daß Notwendigkeit und Freiheit, solange sie nicht als analoge Begriffe von Gott ausgesagt werden, sich ausschließen. Ist es übrigens richtig, daß Widerstandserfahrung immer auf geordneten Zusammenhang deutet? Von Brunstäd zeigt sich der Verf. auch beeinflußt, wenn er statt des Ausdruckes vom „absoluten“ Gott den „unbedingten“ Gott fordert. „Absolut“ bedeute die Negation des Personenverhältnisses Gottes zur Schöpfung, während „unbedingt“ dieses einschließe und dennoch das „ganz Andere“ hervorhebe. Auch der Brunstädtschen Enhypostase gibt B. den Vorzug, da sie in strenger Einheit dem Logos das Personbildende in Christus zuschreibe.

(158) P. Althaus hat nun nur wenige Wochen nach dem Erscheinen dieser Auseinandersetzung den 2. Teil seines Grundrisses der Dogmatik (gr. 8^o [181 S.] Erlangen 1932, Merkel. *M* 5.50; Bd. 1 und 2 zusammengab. *M* 7.75) veröffentlicht, dessen ersten Teil ich schon in dieser Zeitschrift besprochen habe (5 [1930] 621 f.). Der vorliegende Band enthält die spezielle Dogmatik. Alles ist aufgebaut auf der oben gezeichneten Kenose. In der Gotteslehre ist der von Beyer getadelte Ausdruck des „absoluten“ Gottes schon durch den „unbedingten“ Gott ersetzt. Ob das zum Vorteil der Gesamtauffassung geschehen ist, möchte ich bezweifeln, da die Kenosislehre deutlicher bei dem Begriff des „absoluten“ Gottes zum Ausdruck kam und die Begründung, die z. B.

Beyer vorlegte, wenig stichhaltig war. Gegenüber der dialektischen Theologie wird sodann von A. größeres Gewicht auf die Offenbarung gelegt, die erst die Möglichkeit der christlichen Offenbarung gebe. In ihr liegt die Grundlage des Vertrauens zur Offenbarung. Ich möchte als Beispiel der Art von A. seine Christologie kurz kennzeichnen. Ausgegangen wird von der Wirklichkeit des Menschen Jesus, an der die Gewißheit der Gegenwart Gottes in ihm entsteht (der Weg „von unten nach oben“); „dann aber wird in dem Gedanken der Gottheit Christi weitergedacht, Christi Ewigkeit, die Trinität, des ewigen Sohnes Menschwerdung gefolgert — der Weg „von oben nach unten““ (85). Bei der Betrachtung der Menschheit ist aber festzuhalten, daß eine historische Sicherheit nicht zu erlangen ist, sondern schon hier der Glaube mit einsetzen muß. Starker Nachdruck wird auf die Gottheit gelegt; jedoch die Zwei-Naturen-Lehre verworfen, weil sie positiv das Paradox der Menschwerdung erklären wolle. Gottheit und Menschheit müssen paradox nebeneinander bleiben. So ist diese Dogmatik eine freilich oft recht kurze, aber doch gute Einführung in die Gedankenwelt dieses Theologen und seiner theologischen Richtung und somit auch katholischen Dogmatikern zu empfehlen, damit stärker als bisher neben dem Protestantismus des 16. Jahrhunderts auch der moderne berücksichtigt wird. Nur so kann ja den Vielen eine Belehrung gegeben werden, die in den verschiedensten Ländern im Kampf mit diesen neuen Ideen stehen, oder jenen, die aus dem Protestantismus heraus bei uns Antwort auf diese Ideen suchen.

Das gilt auch von dem gerade erschienenen (159) Grundriß der Dogmatik von Reinh. Seeberg. gr. 8^o (VI u. 127 S.) Leipzig 1932, Deichert. M 3.80; geb. M 4.80. — Er soll eine kurze Handreichung sein, zu der die große „Christliche Dogmatik“ notwendige Ergänzung bietet. Schon äußerlich findet sich ein Unterschied, der Seebergs „modern-positive“ Theologie kennzeichnet. Mit Freude liest man einmal wieder die in protestantischen Büchern so selten gewordenen Schriftbelege. Sicher ein Vorteil des Buches! Ein zweiter Unterschied ist die noch starke Verbindung mit den Schulen und Richtungen des vergangenen Jahrhunderts, denen der Verf. selbstverständlich noch viel näher steht. Damit ist auch wohl sein stärkeres Abstehen von den Ideen der dialektischen Theologie zu erklären. Man wird daher eine genaue Auseinandersetzung mit den modernsten Theorien nicht suchen dürfen. Trotzdem behält der Grundriß auch seine aktuelle Bedeutung als Anschauung eines Mannes, der zweifellos trotz aller Kritik mitbestimmend für die modernste Theologie geworden ist. Kennzeichnend ist auch für seine Gesamthaltung wieder die Christologie. Wahre Gottheit wie wahre Menschheit sind Grundannahmen. Diese beiden Größen „sind nicht zwei unpersönliche Naturen, sondern zwei persönliche, selbstmächtige und selbstbewußte Wesen. Die Menschwerdung ist demnach so zu bestimmen: der ewige Logoswille . . . geht so in ein Menschenleben ein, daß er es zum Organ seines Zweckes und seiner Willenbetätigung macht, d. h. seinem Innenleben Ziel, Inhalt und Impuls gibt“ (68). Die Vereinigung vollzieht sich dann so, „daß der Mensch Jesus denkend und wollend durch Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung sich mit dem Logos vereint. Daraus folgt, daß der Logos nur in dem Maße in dies Menschenleben eingeht, als dieses seine Wirkungen in menschliche Gedanken und Willensakte umzusetzen fähig ist“ (ebd.). Aber eine Doppelperson soll doch nicht vorhanden sein, da „der Mensch Jesus sich jederzeit zu dem bestimmt, wozu der ihm einwohnende

Logos-Herr-Geist ihn bestimmt“ (69). Beschränkte Analogien finden sich im Glaubensleben der Glieder Christi (70). Tatsächlich dürfte aber damit der Einwand nicht gelöst sein, da durch das Beziehungsverhältnis das Doppelpersonhafte bestehen bleibt. Richtig jedoch ist, daß zwei bewußte Naturen verbunden sind, die in der Person des göttlichen Logos als dem tiefsten in sich bestehenden Seinsgrund (Personsein) verbunden sind. So ist eine strenge Personseinheit vorhanden, und dennoch gibt es zwei bewußte Handlungsprinzipien der einen Person, das göttliche und das menschliche, so daß man in der gleichen Person von dienendem Gehorsam und göttlicher Autorität sprechen kann.

Von der Seite der Ethik behandelt endlich (160) A. Köberle das Christusproblem der Zeit: Die Seele des Christentums. Beiträge zum Verständnis des Christusglaubens und der Christusbachfolge in der Gegenwart. gr. 8^o (387 S.) Berlin 1932, Furcht-Verlag. M 5.90; geb. M 6.80. — In interessanten Darlegungen über die Not der Nachkriegszeit, ihren Relativismus und Kritizismus zeigt er, daß Christus die einzige Hoffnung sein kann. Er bringt dem Suchenden die Wahrheit, er die Rettung vor den verführerischen und zerstörerischen Mächten des Kosmos. Er gibt die Antwort auf modernes Schicksalsforschen, die auch der Siegeszug der Astrologie u. ä. nicht zu geben vermag. Er löst die Geistesfrage unserer Zeit und das Rätsel des Todes. Er ist die Lebenskraft des Evangeliums in Gebet und Dienst, in Erziehung und Sport, in Kunst und Lied. Eine Auseinandersetzung besonders mit dem Judentum und der außerchristlichen Ethik schließt das tiefreligiöse Buch, dem ich darum über alle Unterschiede hinweg weite Verbreitung in prot. Kreisen wünsche. Schade, daß der Katholizismus oft falsch gesehen ist (z. B. 194).

Wenn wir den Überblick zusammenfassen, wird man sagen müssen, daß der Ernst des Christusglaubens überall hervorleuchtet. Die Betonung seiner Gottheit gegenüber früheren Tendenzen tritt stark hervor, teilweise leider unter Hintansetzung der Menschheit oder unter Forderung des dialektischen Gegensatzes von Gottheit und Menschheit, wodurch die wahre Vereinigung gefährdet wird. Stark zu spüren sind auch noch die Folgen der liberalen Bibelkritik und der durch sie verursachten Unsicherheit über den historischen Jesus. Das muß sich selbstverständlich in einer Zeit des Kampfes um den Glaubensbegriff doppelt auswirken. Während die Sicherheit über das historische Christusbild sonst wohl ein Hemmnis extremer Anschauungen gewesen wäre, ist die Unsicherheit darüber zu einem Fördernis geworden. Ohne historische Sicherheit über Jesus aber wird es nie zu einem wahren Objektivismus aus dem Subjektivismus kommen. Weisweiler.

4. Dogmatik und Dogmengeschichte.

161. Rouët de Journal, M. J., S. J., Enchiridion patristicum. Ed. 8 et 9. 8^o (XXVII u. 803 S.) Friburgi Br. 1932, Herder. M 6.60. — Von der weiten Verbreitung des Buches zeugt die auf dem Titelblatt stehende Angabe, daß diese Doppelaufgabe das 17.—21. Tausend umfaßt. Die Ungunst der Zeit verbot die Vorname größerer Änderungen. Innerhalb des Buches ist ein Text aus Ps.-Dionysius verbessert. Am Schluß sind zu den „Addenda et emendanda“, die schon der frühern Auflage beigelegt waren, noch einige hinzugekommen. Der Verfasser hat aber den Plan, das

Buch seiner Zeit einer Neubearbeitung zu unterziehen, und er bittet im Vorwort die Fachgenossen, ihm Ratschläge betreffs der Aufnahme oder Streichung von Texten zukommen zu lassen.

Deneffe.

162. Denzinger, H., *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum, quod a Cl. Bannwart denuo compositum iteratis curis edidit I. B. Umberg S. J. Ed. 18—20. 8^o (XXXI, 658 u. [71] S.)* Friburgi Br. 1932, Herder. *M* 5.40; *Lw. M* 6.70. — Mit einiger Besorgnis nahm ich diese neue Bearbeitung des Denzinger zur Hand. Sind die Nummern verändert? Nein. Zwar sind die bisher unter n. 3001 ff. stehenden Stücke jetzt an ihren Ort in die Zeitreihe gesetzt, aber ohne Störung der alten Zahlenfolge. Durch Beifügung eines a, b, usw. sind sie an die alte Zahlenfolge angeschlossen. Der Sperrdruck ist sehr sparsam und besonders zur Hervorhebung von Stichworten verwendet. Einige Nummern sind weggefallen. Auch hier ist die Zählung nicht gestört. Man könnte es bedauern, daß aus der *Modernismusenzyklika* auch n. 2096 mit der Unterscheidung zwischen Christus historicus und Christus fidei und mit der Zeichnung einer gewissen rationalistischen Methode weggefallen ist. Aber es wird nicht möglich sein, allen Wünschen zu genügen. Neu hinzugekommen sind z. B. ein Teil des dogmatischen Briefes des hl. Cyrill, die Einleitungsworte zu Dekreten des Trienter Konzils, mehrere Erlasse über Sakramente, zwei Entscheidungen des Hl. Offiziums aus dem Jahre 1703 über die unbedingt notwendigen Glaubenswahrheiten, ferner eine gute Anzahl von Stücken aus den letzten Enzykliken Pius' XI. Im systematischen Index sind eigene Abteilungen für die zehn Gebote: XI e ff. Dem rührigen Herausgeber gebührt Dank für seine hingebende Arbeit. — In *ThQschr* 113 (1932) 138—157 macht J. Koch einen interessanten „Vorschlag zu einer weiteren Ausgestaltung von Denzingers *Enchiridion Symbolorum*“. Er hält es für notwendig, „daß ein zweiter Apparat hinzugefügt wird, in dem angegeben ist, woher die verurteilten Sätze genommen sind. Ich sehe ohne weiteres ein, daß ich damit eine Aufgabe stelle, die nicht von einem einzelnen, und vermutlich sogar nicht in einer Generation gelöst werden kann“ (141). Und er bringt zur Erläuterung seines Vorschlags vier Beispiele aus dem Mittelalter. Übrigens ist in der neuen Auflage des Denzinger die Fundstelle der Irrtümer des Olivi über die Seele angegeben. Man könnte auch an ein eigenes neues *Enchiridion*, eine „*Collectio haereson et errorum*“ denken, gleichsam eine Neuausgabe und Fortsetzung von Augustinus, *De haeresibus*. D.

163. Pesch, Chr., S. J., *Compendium Theologiae Dogmaticae. Ed. 4. Tomus I. De Christo legato divino. De Ecclesia Christi. De locis theologicis. gr. 8^o (XIV u. 315 S.)* Friburgi Br. 1931, Herder. *M* 6.50; geb. *M* 8.—. — Tomus II. *De Deo uno. De Deo trino. De Deo creante et elevante. De Deo fine ultimo et de novissimis.* (VIII u. 292 S.) Ebd. 1930, *M* 5.40; geb. *M* 6.60. — Tomus III. *De Verbo incarnato. De B. V. Maria. De cultu Sanctorum. De gratia. De virtutibus theologicis.* (VIII u. 313 S.) 1931. *M* 6.50; geb. *M* 8.—. — Tomus IV. *De sacramentis.* (X u. 312 S.) 1932. *M* 6.50; geb. *M* 8.—. — Das beliebte *Compendium* von Pesch liegt jetzt in 4. Auflage vor. Der am 26. April 1925 verstorbene Verfasser konnte selbst die Neuherausgabe nicht mehr übernehmen. Sein Text ist unverändert geblieben, da diese 4. Auflage durch Manuldruck hergestellt wurde; höchstens sind im II.—IV. Band einige ganz unwesentliche Änderungen angebracht. Dagegen

sind am Schluß der Bände einige Zusätze beigelegt, so im I. Band die These: *Ecclesia per se ipsa est divinae suae legationis testimonium irrefragabile*, im III. Band eine These über die allgemeine Gnadenvermittlung durch Maria, im IV. Band unter anderm ein Abschnitt über das *matrimonium* als *sacramentum permanens*. D.

164. Bartmann, B., Lehrbuch der Dogmatik. 8. Aufl. Sonderdruck der Ergänzungen zur siebten Auflage. gr. 8° (26 S.) Freiburg im Br. 1932, Herder. M —.80. — B.s Dogmatik erscheint bereits in 8. Auflage. Die Ungunst der Zeit verhinderte einen völligen Neudruck. Wahrscheinlich ist die 8. Aufl. im Manuldruckverfahren hergestellt. Die Zusätze wurden, nach Traktaten geordnet, an den Schluß verwiesen. Sie sind auch als Sonderdruck zu haben. Allenthalben zeigt sich, wie aufmerksam der Verfasser die Neuererscheinungen zu seiner Wissenschaft verfolgt. Die Zusammenstellung hat den Vorteil, daß man in weitem Ausmaß die theologische Literatur der letzten Jahre und die Fortschritte der Dogmatik in einer Gesamtschau vor Augen hat. Ob man die Auffassung der Sünde als einer Beleidigung Gottes einen „schiefen Begriff“ nennen soll (518), scheint mir doch zweifelhaft. Jedenfalls scheut die theologische und die kirchliche Sprache nicht vor der Bezeichnung der Sünde als *offensa*, *offensa Dei* zurück; vgl. Denzinger 174 788 1290 und Pesch, *Praelectiones* IX n. 481. D.

165. Egger, F., *Enchiridion Theologiae dogmaticae generalis*. Ed. 6. 8° (788 S.) Brixinae 1932, Weger. M 8.—. — Der Verfasser dieses bewährten Lehrbuches starb am 17. Mai 1918 als Fürstbischof von Brixen. Die 1913 erschienene 5. Auflage hatte er noch selbst besorgen können. Diese 6. Auflage ist nach dem Vorwort herausgegeben von seinem mittelbaren Nachfolger auf dem Lehrstuhl der Dogmatik, A. Mayer. Die Bearbeitung des Abschnittes über die Hl. Schrift übernahm F. Hilber. Der Herausgeber hat pietätvoll den Text Eggers unverändert gelassen und die ihm nötig scheinenden Änderungen und Zusätze in Fußnoten verwiesen. Man kann es vielleicht bedauern, daß er dann nicht auch diese Anmerkungen als von ihm gesetzt kenntlich gemacht und von den noch von Egger herrührenden unterschieden hat. Vor einzelnen Abschnitten hat der Herausgeber Literaturangaben beigelegt. Auf S. 704 hätte neben der Entscheidung von 1897 über das *Comma Joanneum* auch die neuere vom 2. Juni 1927 (Denzinger n. 2198) erwähnt werden können. Die im Titel genannte „*Theologia dogmatica generalis*“ umfaßt die Fundamentaltheologie und die Lehre über den Glauben. Die Berechtigung der Bezeichnung „*Theologia dogmatica*“ auch für die Fundamentaltheologie wird n. 22 verteidigt: „*Annototidem articuli fidei sunt ipsa revelatio, Scriptura, Traditio, Ecclesia et alia obiecta, quae in Theologia fundamentaliter tractantur?*“ Aber diese Gegenstände sind wenigstens zum Teil in der Fundamentaltheologie aus nichtdogmatischen Prinzipien heraus zu behandeln, und insofern ist dieser Teil der Theologie nicht dogmatisch: „*Theologia fundamentalis, quatenus apologetica est, argumentis ex ratione petitis procedit.*“ Der S. 714 vertretenen Ansicht, daß eine von der Kirche definierte theologische Schlußfolgerung mit göttlichem Glauben zu glauben sei, kann ich nicht beistimmen, da (der Voraussetzung nach) diese Schlußfolgerung mit Hilfe eines nicht geoffenbarten Satzes aus der Offenbarung hergeleitet ist und daher der Satz gilt: *Peiorem sequitur semper conclusio partem*. Eggers Buch ist klar und gediegen und enthält gute Lösungen der Schwierigkeiten mit treffenden Unterscheidungen. D.

166. Pohle, J., Lehrbuch der Dogmatik. Neubearbeitet von

M. Gierens S. J. II. Band, 8. Aufl. (Wissenschaftl. Handbibl.) gr. 8^o (599 S.) Paderborn 1932, Schöningh. *M* 9.—; geb. *M* 11.—. — Ähnlich wie beim I. Band (s. Schol 7 [1932] 294) sind auch hier rühmend hervorzuheben der schöne und genaue Druck, die zweckmäßige Verwendung verschiedener Typen, die übersichtliche Anordnung des Stoffes, die reichen Literaturangaben. Die bessernde oder ergänzende Hand des sachkundigen Neubearbeiters zeigt sich z. B. in der Behandlung des Nestorianismus und des Konzils von Ephesus, wo auch die Aktensammlung von Schwartz herangezogen wird, ferner in dem Kapitel über das Königtum Christi, worüber drei Sätze aufgestellt werden, sowie in dem Abschnitt über die Mittlerschaft Mariä. D.

167. Diekamp, F., Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas. III. Band⁶, gr. 8^o (VIII u. 491 S.) Münster in Westf. 1932, Aschendorff. *M* 11.—; geb. *M* 13.—. — Mit diesem 3. Band liegt die 6. Auflage von Diekamps vortrefflicher Dogmatik vollendet vor. Sie zeichnet sich aus durch positiven Reichtum und spekulative Klarheit. Die Literaturangaben sind gesichtet und bis auf die neue Zeit ergänzt. Der § 48 über Kontritionismus und Attritionismus, der bereits für die 3.—5. Auflage bedeutend umgearbeitet war, ist wieder einer sorgfältigen Durchsicht unterzogen worden. Könnte man früher sagen, D. bekenne sich zu einem milderen Kontritionismus, so muß man nach den seit der 3.—5. Auflage gegebenen Erklärungen sagen, er vertrete den Attritionismus, und zwar in jener Form, die auch „den Anfang einer übernatürlichen Liebe des Wohlwollens zu Gott“ für die zum Bußsakrament genügende unvollkommene Reue fordert. Diese Liebe wird nicht mehr, wie in der 2. Aufl. (248), als *caritas initialis* bezeichnet — jeder Grad einer wahren *caritas* würde schon zur Rechtfertigung genügen (6. Aufl. 268) —, sondern als *amor benevolentiae*, der von der *caritas* als *amor amicitiae* unterschieden wird. Der Beweis aus dem Konzil von Trient ist an die 4. Stelle gesetzt (272) und anders gefaßt als früher. Die Frage, inwieweit der Beichtende seine Sünden gerade als Beleidigung Gottes bereuen müsse, bedürfte vielleicht noch einer weiteren Klärung. D. gibt dafür gute Hinweise auf den hl. Thomas (272). Ist es zum fruchtreichen Empfang des Bußsakramentes notwendig, daß man die Sünden gerade aus dem besonderen Beweggrund der Tugend der Buße bereut? D.

168. Gasparri, Petrus, Kardinal, Katholischer Katechismus. 8^o (425 S.) München 1932, Kösel und Pustet. *M* 3.60. — Das Buch enthält drei Katechismen: einen „Katechismus für die Erstkommunikanten“ von 5 Seiten und mit 26 Fragen, einen „Katechismus zum Unterricht der Kinder (Kinderkatechismus)“ von 49 Seiten und mit 240 Fragen, einen „Katechismus für die Erwachsenen, die eine umfassendere Kenntnis der christlichen Lehre besitzen wollen“ von 159 Seiten mit 595 Fragen. Es folgen einige Anhänge: Der verbesserte Entwurf zu einem Erlaß des Vatikanischen Konzils über einen Kleinen Katechismus, das Dekret Pius' X. „Singulari quadam“ über das Alter der Erstkommunikanten usw., alles in deutscher Übersetzung. Daran schließt sich eine Art „Denzinger“ und „Rouët“, nämlich eine etwa 160 Seiten umfassende Sammlung der kirchlichen Lehräußerungen und der Väterstellen, auf die im Katechismus für die Erwachsenen hingewiesen wurde. Zum Schluß kommt noch eine kurze Erörterung über einige strittige Punkte, z. B. über die Frage, ob vor dem jüngsten Gericht alle Menschen sterben werden — je nach der Stellungnahme möge die zuständige

Behörde die betreffende Frage im großen Katechismus ändern —; ob alle unfehlbaren kirchlichen Lehräußerungen mit göttlichem Glauben anzunehmen seien; ob alle Exkommunizierten aufhören, Glied der Kirche zu sein — drei Ansichten werden aufgezählt —; ob die Armen Seelen für uns bitten können usw. Auffallend ist mir, was Frage 162, S. 121 gesagt wird: „Ein Erwachsener, der ohne Taufe stirbt, kann selig werden, nicht nur, wenn er den Glauben an die heilsnotwendig (*necessitate medii*) zu glaubenden Wahrheiten und die Liebe, die die Taufe ersetzt, hat, sondern auch, wenn er bei unüberwindlicher Unkenntnis der wahren Religion mit Hilfe der göttlichen Erleuchtung und Gnade und mit Gehorsamsbereitschaft für Gott das Naturgesetz eifrig erfüllt.“ Also ist eine Rechtfertigung ohne formellen göttlichen Glauben möglich? In der Fußnote wird Thomas, *De verit.* q. 14 a. 11 ad 1 im Wortlaut angeführt, wo doch gerade Thomas von einer inneren oder äußeren Mitteilung der heilsnotwendigen Glaubenswahrheiten spricht. Für einige Sakramente wird die Einsetzung „in genere“ als möglich angenommen (166, Anm. 2 zu Fr. 326). Mit Recht hat der Verf. frühere Katechismen benutzt und aus ihnen übernommen, „was immer angebracht erschien“ (Vorwort S. 6). So stimmt die erste Frage des mittleren und großen Katechismus: „Bist du ein Christ? Ja ich bin mit der Gnade Gottes ein Christ“ mit der ersten Frage des Bellarminschen Katechismus überein. Ausdrücke wie „real verschiedene Personen“, „direkt nachgelassene Sünden“ scheinen mir wenigstens für einen Katechismus in deutscher Sprache weniger geeignet. Der Preis des Buches ist auffallend billig. D.

169. Penido, T.-L., *Le rôle de l'analogie en Théologie dogmatique.* (Bibliothèque Thomiste XV.) gr. 8^o (463 S.) Paris 1931, Vrin. Fr 50.—. — Das umfangreiche Werk ist nicht etwa, wie man nach dem Titel vermuten könnte, eine methodologische Abhandlung über das „argumentum dogmaticum ex analogia fidei“, sondern eine Auseinandersetzung über die Anwendung der analogen Begriffe in der Theologie. Der Verf. sieht in der Analogie einen Schlußstein, einen zentralen und umfassenden Begriff, ohne den man nichts verstehen kann in der Metaphysik und erst recht nicht in der spekulativen Theologie (8 f.). Der I. Teil trägt die Überschrift: Analoger Charakter der theologischen Erkenntnis. Das 1. Kapitel ist eine philosophische Einleitung über Wesen und Unterarten der Analogie, wobei der Verf. es bedauert, daß der hl. Thomas keine eigene Abhandlung über die Analogie geschrieben habe. Das 2. Kapitel behandelt die Analogie in der Gotteserkenntnis gegenüber den Anthropomorphisten, die die Analogie des Seins verkennen, und den Symbolisten, nach denen wir eigentlich von Gott nichts wissen können (69). Das 3. Kapitel handelt von der Analogie in der Erkenntnis der Glaubensgeheimnisse. Der II. Teil macht dann die Anwendung auf vier besondere Geheimnisse, Dreifaltigkeit, Schöpfung, hypostatische Vereinigung, Gegenwart Christi in der Eucharistie. Der hl. Thomas ist ausgiebig verwertet. Besonderes Gewicht legt der Verf. auf die Analogie der Proportionalität (40 f.), die er vielfach nach Art einer mathematischen Gleichung schreibt. Statt des Gleichheitszeichens wäre eher ein Ähnlichkeitszeichen am Platz. Die Jesuitentheologen kommen im allgemeinen nicht gut weg. Gelobt wird de la Taille. Der Verf. meint selbst von der Analogie, sie verlange ein gewisses Halbdunkel im Geist und eine gewisse Unbeholfenheit in der Sprechweise (75). Vielleicht hätte er durch größere Kürze intensiveres Licht verbreiten können. D.

170. De Groot, I. F., S. J., *Conspectus historiae dogmatum ab aetate PP. Apostolicorum usque ad saec. 13.* Volumen I. Ab aetate PP. Apostolicorum usque ad S. Augustinum. Vol. II. A S. Augustino usque ad saec. 13. 8^o (516 u. 471 S.) Romae 1931, Apud Aedes Universitatis Gregorianaе. — Ein sehr verdienstliches Werk und eine große Arbeitsleistung. Der Überblick umfaßt immerhin und von den Ursachen der Dogmenentwicklung, sowie von den Quellen und der Methode der Dogmengeschichte. Als Ursachen der Dogmenentwicklung führt er außer der göttlichen Vorsehung an: das „Milieu“, die Häresien, die Arbeit der Theologen, die Liturgie. Im 1. Kapitel wird die Weltlage zur Zeit des Urchristentums gezeichnet. Dann folgen in zeitlicher Reihenfolge die einzelnen Kapitel über die Lehren und die Irrlehren der einzelnen Zeitabschnitte. Das 2. Kap. z. B. ist überschrieben: *Patres Apostolici*, und eingeteilt: § 1. *Conspectus generalis*, § 2. *Doctrina PP. apostolicorum de singulis dogmatis*. Das ist der gewöhnliche Aufbau der Kapitel, worin die katholische Lehre der betreffenden Zeit dargelegt wird. Die Dogmengeschichte des 8.—13. Jahrhunderts (Beginn) umfaßt gut 100 Seiten, während dem hl. Augustinus allein fast 100 Seiten gewidmet sind. Durch ihn machte die Theologie in einigen Jahrzehnten mehr Fortschritt, als vorher und nachher in Jahrhunderten (II 8). In den Literaturangaben ist der Verf. sparsam. Beim Monotheletismus hätte der entsprechende Artikel von Jugie im *DictThCath* zu einer genaueren Darstellung Anlaß geben können. Anzuerkennen ist, daß der Verf. die Gründe der Entwicklung bzw. des Stillstandes aufsucht und daß er sich nicht scheut, sein eigenes besonnenes Urteil hinzuschreiben. Über die Darstellungsmethode kann man verschiedener Meinung sein. Statt in jedem einzelnen Zeitabschnitt jedesmal das ganze Dogma durchzugehen, könnten auch mehr in systematischer Ordnung die einzelnen Dogmen in ihrer ganzen Entwicklung verfolgt werden. Das hätte allerdings wieder die Folge, daß dann die Vertreter der einzelnen Lehren immer wieder genannt werden müßten.

171. *Laborantis Cardinalis Opuscula*. Edidit A. Landgraf (*Florilegium Patristicum*. Fasc. 32.). gr. 8^o (74 S.) Bonnae 1932, Hanstein. M 3.70. — 172. *S. Aurelii Augustini Ad Consentium epistula. Praemissa est Consentii ad s. Augustinum epistula*. Recensuit M. Schmaus. (ebd. Fasc. 33.) (32 S.) 1933. M 1.40. — 1. Kardinal Laborans († gegen 1191), vielleicht Schüler des Gilbert de la Porrée, schrieb eine umfangreiche *Compilatio decretorum* sowie 4 theologische Abhandlungen: *De iustitia et iusto*; *De vera libertate*; *Sectae Sabellianorum*; *Personae praedicatio relativa est*. Diese vier „opuscula theologica“, von denen das vierte nur 4, das dritte nur 2 Seiten umfaßt, werden hier nach „Codex C 110 Archivi Capituli Basilicae S. Petri in Vaticano“ herausgegeben. Bisher waren diese Traktate, mit Ausnahme einiger Probestücke aus *De iustitia et iusto*, noch nicht veröffentlicht. — 2. Der Brief des hl. Augustinus, der hier nach dem Text von Goldbacher in CSEL herausgegeben wird, ist bedeutungsvoll für die Frage, inwieweit der Glaube der Vernunft oder die Vernunft dem Glauben vorausgeht. Auch zur Gottes- und Trinitätslehre enthält er einige Aussagen. Die Anmerkungen, z. B. über die *docta ignorantia* und über das Ebenbild Gottes im Menschen, sind mit reichen Hinweisen ausgestattet.

173. Piszter, E., S. O. Cist., *Chrestomathia Bernardina ex operibus S. Bernardi, Abbatis Claravallensis Doctoris Melliflui*

collecta et ad systema quoddam theologiae redacta. gr. 8^o (VII u. 391 S.) Taurini 1932, Marietti. L 18.— Es war ein origineller und guter Gedanke des ungarischen Cisterzienserpriors, die Aussprüche seines heiligen Stifters in systematischer Anordnung zusammenzustellen. Auf drei Teile: Theologia generalis (Fundamentaltheologie), specialis (Dogmatik mit zehn Abschnitten), moralis (mit den Unterteilen: vita moralis, religiosa, mystica), werden die kleinern oder größern Auszüge aus den Schriften des honigfließenden Lehrers verteilt. Ist das Buch in sich eine schöne und nützliche Lesung, so hat es für den Theologen den besonderen Nutzen, daß er mit seiner Hilfe leicht die Stellung des hl. Bernhard zu einer theologischen Frage finden kann. D.

174. Dreß, W., Die Theologie Gersons. Eine Untersuchung zur Verbindung von Nominalismus und Mystik im Spätmittelalter. 8^o (VI u. 208 S.) Gütersloh 1931, Bertelsmann. M 7.— Der Verf. hat sich gut in Gerson hineingearbeitet. Er gibt einen gewissen Einblick in die Gedankenwelt des Pariser Kanzlers, ohne aber die eigentliche dogmatische Theologie viel zu berühren. Erkenntnislehre, Gottesgedanke, Universalien, Bedeutung des Affekts für die religiöse Erfahrung, Bedeutung der Anfechtung sind die Hauptstücke. In zahlreichen lateinischen Zitaten kommt Gerson selbst zu Wort. Der Verf. sieht bei Gerson eine Verbindung von nominalistischer Philosophie mit mystischer Spekulation, deren weiteres Ziel eine Reform, eine Befreiung der Gewissen war (11 27 f.). Aber Gerson, „sich nicht aus mittelalterlich-katholischer Geistigkeit lösend“ (205), war nicht imstande, eine Reform, geschweige denn eine Reformation zu verwirklichen (163). Erst Luther gelang die Befreiung der Gewissen (4 175 207). — Ein schweres Versehen ist dem Verf. S. 150 begegnet, wo er „usus pelliciarum“ übersetzt mit „Gebrauch von Konkubinen“. Auch einem nichtkatholischen Gelehrten hätten angesichts des dort gegebenen Zusammenhangs ernste Bedenken gegen die Richtigkeit einer solchen Übersetzung aufsteigen müssen. Was *pellicia* oder *pellicea* bedeutet, kann man bei du Cange oder bei Forcellini oder auch einfach im Georges nachsehen; es heißt: Kleidungsstück aus Fellen. Nicht richtig ist die in der Klammer stehende Textverbesserung: *nec erat res aliqua quam mentis [l. mens] Dei*“ (53 Anm. 1). Das ist eine Bildung wie *ens rationis: res mentis divinae*. Eine Verwechslung des Universal-(besser Transzendental-)begriffs des Guten mit dem unerschaffenen Guten ist S. 56 festzustellen. Es ist eine ähnliche Verwechslung wie zwischen dem *ens ut sic* und dem *ens realissimum*. Die *via abstractionis* genügt allein nicht zur Bildung des Gottesbegriffes; es muß die *via excessus* hinzukommen. Dem Heiland am Kreuz sollte kein „Verzweiflungsruf“ (190) zugeschrieben werden. D.

175. Gross, J., Le problème des origines dans la théologie récente: RevScRel 13 (1933) 38—65. — Der Artikel bietet eine kritische Würdigung neuerer theologischer Werke über Welterschöpfung, Entstehung und Entwicklung des organischen Lebens, Erschaffung Adams und Evas. Hauptsächlich beschäftigt er sich mit E. C. Messenger, Evolution and Theology (London 1930), dem mit Recht eine übermäßige Vorliebe für den Evolutionismus vorgeworfen wird, sodann mit J. Paquier, La Création et l'Évolution (Paris 1932), B. Bartmann, Die Schöpfung (Paderborn 1931) und Hub. Junker, Die Biblische Urgeschichte (Bonn 1932), denen im allgemeinen zugestimmt wird, zumal sie sich von den Grundsätzen Leos XIII. leiten ließen. An sonstiger neuerer Litera-

tur wird Brisbois, Cuénot und Reany herangezogen. — Einige Hauptsätze des Verf.: Die Urzeugung kann man durch die Bibel weder bekämpfen noch stützen; die christliche Philosophie könnte sich gegebenenfalls mit ihr aussöhnen (49). Weder die katholische Lehre noch die traditionelle Philosophie sind gegen die Entwicklung der Arten, selbst wenn diese monophyletisch gedacht wird (51 f.). Die Erschaffung jeder Menschenseele unmittelbar durch Gott und erst recht die Erschaffung der Seele des ersten Menschen ist durchaus festzuhalten. Die ganze patristische Überlieferung tritt für eine unmittelbare Tätigkeit Gottes bei der Bildung des ersten Menschenleibes ein — auch Gregor von Nyssa und Augustin stehen dem modernen Transformismus fern —; doch scheinen die Väter diese Lehre nicht als ein Stück des Glaubens oder eine Folgerung aus ihm vorzulegen, so daß ihre Einstimmigkeit nicht ohne weiteres die Frage entscheidet. Jedenfalls ist der Hl. Stuhl der Anwendung der Entwicklungslehre auf den Menschenleib nicht günstig, wenn er auch keine Verurteilung ausgesprochen hat. Die Bildung des ersten Weibes aus dem ersten Manne dürfte durch Schrift und Überlieferung feststehen; aber über das Wie weiß der Theologe nichts zu sagen. Lange.

176. Henrici de Lübeck, O. P., Quaestiones de motu creaturarum et de concursu divino ad fidem manusciporum primum ed. Fr. Mitzka S. J. (Opuscula et Textus. Ser. schol. XI). 8^o (63 S.) Monasterii 1932, Aschendorff. M 1.10. — Diese vorzüglich edierten Quästionen eines hervorragenden Dominikaners aus der 1. Hälfte des 14. Jahrh. verdienen besonders wegen der durch J. Stufler angeregten Kontroverse über die Konkurs- und Gnadenlehre des hl. Thomas Beachtung. Q. 1 (10 ff.) handelt von der Bewegung der schweren und leichten Körper. Als wahrscheinlichere Meinung des Aristoteles wird verteidigt, Wirkursache der natürlichen Bewegung dieser Körper sei ihr „generans“ (universale aut particulare aut ambo simul; 24), und zwar nur dadurch, daß es bei der Erzeugung mit der Natur die Form der Schwere oder Leichtigkeit mitteile, die dann ihrerseits nicht Wirk-, sondern nur Formalursache der Bewegung sei. Sollte man aber außerdem noch verlangen, daß das *generans* durch unmittelbare Einwirkung auf das *generatum* jede natürliche Bewegung desselben hervorbringe, so müsse man hierfür auf das *agens universale*, den Himmel, zurückgreifen, da das *generans particulare* ja in manchen Fällen gar nicht mehr existiere (27). — Q. 2 (31 ff.) betrifft den natürlichen Konkurs Gottes. Hier wolle Magister Henricus, Gottes Mitwirkung mit der Tätigkeit der Geschöpfe beschränke sich darauf, daß er, entsprechend der vorhin verteidigten Auffassung von der Bewegung der Körper durch ihr generans, ihnen die Natur mit ihren Kräften verliehen habe. Unser Autor aber verteidigt die „doctrina communior“, die mehr „auctoritati (Augustin), canonici (Is 26, 12) et rationi“ (vier Beweise) entspreche, daß jede Wirkung „aliquo modo immediate reducitur in Deum“, und zwar in der üblichen Erklärung, die erste Ursache bringe die Wirkung „in quantum ens“, die nächste Ursache „in quantum tale ens“ hervor. — Q. 3 (47 ff.) untersucht, ob der menschliche Wille mit bloßer Assistenz des Hl. Geistes, ohne eingegossenen Habitus der Liebe, einen verdienstlichen Akt erwecken könne. Abgelehnt wird die Meinung, der Habitus erleichtere bloß die Aufnahme der *specialis influentia* des Hl. Geistes. Dabei heißt es: „Supposito enim habitu infuso non requiritur ad actum meritorium nisi *influentia generalis*“ (51), und: „si actus non procederet ab habitu supernaturali, non

haberet in se supernaturalem valorem“ (61), da der Akt einen solchen Wert nur „ab elicativo formali“, nicht von einem „assistens“ haben könne (62). Ein neues Zeugnis dafür, daß der Begriff der übernatürlichen aktuellen Gnade auch in der älteren Thomistenschule sich nur langsam durchsetzen konnte. — Vgl. auch des Herausgebers Arbeit „Anfänge einer Konkurslehre im 13. Jahrhundert“ in ZKathTh 54 (1930) 161—179 (darüber Schol 6 [1931] 305). L.

177. Simonin, H.-D., La connaissance de l'ange par lui-même: Angelicum 9 (1932) 43—62; La connaissance angélique de l'être créé: ebd. 387—421. — Im Anschluß an Thomas und große thomistische Autoren erörtert und begründet die erste Abhandlung die zwei Thesen: 1. Zur Erkenntnis seiner selbst genügt dem Engel seine Wesenheit ohne eine weitere „species quo“ (sp. impressa). 2. Wohl aber bedarf der Engel auch zu dieser Erkenntnis einer „species quod“ (sp. expressa, verbum mentis). In gleicher Weise kommt die zweite Abhandlung zum Ergebnis: Um das geschaffene Sein außer sich zu erkennen, hat der Engel intelligible Abbilder (similitudines) der Dinge als species impressae nötig. Diese sind ihm bei seiner Erschaffung mitgegeben worden, und durch sie hat er eine vollkommen aktuelle Erkenntnis aller existierenden Dinge, nicht bloß als universeller Wesenheiten, sondern auch in ihrer Singularität. Zum Vergleich werden oft die göttliche und die menschliche Erkenntnis herangezogen. L.

178. Bartmann, B., Die Konkupiszenz: Herkunft und Wesen: ThGl 24 (1932) 405—426. — In anregender und ansprechender Weise, wie man es bei B. gewohnt ist, wird besonders die Lehre der Apostel Paulus und Johannes, der Kirchenlehrer Augustin, Anselm und Thomas sowie des Tridentinums über die Konkupiszenz erörtert. Ich fürchte indes, daß die angestrebte Klärung nicht völlig erreicht ist. Wenn anfangs (406 409) von der Konkupiszenz der ersten Menschen vor dem Sündenfall die Rede ist, so wird diese auffällige Ausdrucksweise durch die späteren Ausführungen über das *donum integritatis* genügend klargestellt; aber besser wäre von Anfang an zwischen dem sinnlichen Begehungsvermögen mit seinen Akten und den ungerегelten Gelüsten dieses Begehrens unterschieden worden. Durchweg pflegen doch die Theologen beim Worte „Konkupiszenz“ nur an letztere Unordnung zu denken, während B. bei der paradiesischen Konkupiszenz bloß das erstere meint. Anfechtbar dürfte der Satz sein: „Es ist kein Zweifel, daß Paulus in all diesen Aussagen über die Konkupiszenz ihre sexuelle Seite im Auge hat“ (408); desgleichen die Ansicht, Paulus sei „als Zeuge für die Herleitung der Konkupiszenz aus dem Sündenfalle Adams schlechterdings nicht zu gebrauchen“. Der Apostel stellt doch Röm 7 die Konkupiszenz durchaus als etwas dar, das zum Reiche jener Sündenmacht (ή ἀμαρτία) gehört, die gemäß Röm 5 durch Adams Tat ihren siegreichen Einzug in die Welt gehalten hat. — Augustin hat gewiß das sexuelle Moment bei der Erbsünde und Begierlichkeit einseitig übertrieben; aber so kraß dürfte er nun doch wohl nicht darüber denken, daß man seine Ansicht mit dem Satze wiedergeben könnte: „Die unfreiwilligen ‚motus genitalium‘ sind das eigentliche Wesen der Erbsünde“ (412). Daß Anselm die Erbsünde als „carentia gratiae“ bezeichnet hätte (413), wird schwerlich zu belegen sein; er sagt stets: „carentia iustitiae“, und sein Begriff der *iustitia* ist — der ganzen Zeit entsprechend — von unserm Begriff der heiligmachenden Gnade doch noch ziemlich weit entfernt, wie u. a. Landgraf des öfteren gezeigt hat. — Zu S. 422: *natura instituta* ist nicht

„die Natur an sich“, sondern die in den schon gnadenhaften Zustand der Integrität erhobene Natur. L.

179. Hocedez, E., Notre solidarité en J. C. et en Adam: Greg 13 (1932) 373—403. — „Solidarität“ bezeichnet im eigentlichen Sinne eine juristische Tatsache, wonach alle für die Schuld eines einzelnen haften oder umgekehrt durch die Leistung des einen befreit werden; im weiteren Sinne: gegenseitige Abhängigkeit zwischen den Teilen und dem Ganzen sowie zwischen den Teilen untereinander; endlich in einem „abusiven“ Sinn: bloß einseitige Abhängigkeit späterer Geschlechter von früheren. Nur in diesem letzteren Sinn kann die Solidarität bei der Erbsünde herangezogen werden, und da stellt sie im Grunde nur die Tatsache der Erblichkeit fest, ohne irgendwie zu erklären, warum die Erblichkeit gerade dieser einen Sünde eigentümlich ist. Das Dogma der Erlösung verlangt außer der bloß natürlichen Solidarität und der moralischen, die in der Bereitwilligkeit, für andere genugzutun, besteht, vor allem noch dieses, daß Christus von Gott als König und Priester bestellt wurde. Schrift und Väterlehre zeigen, daß Christus, am Kreuze sterbend, mit dem ganzen Menschengeschlecht nur eine mystische Person bildete. Er war nicht bloß *juridisch* das Haupt der Menschheit, sondern auch gleichsam *ontologisch* als vorbildliche und Zweckursache, sowie auch dadurch, daß er vermöge seines die Gesamtheit des Wirklichen umfassenden Wissens alle Menschen *intentionaliter* und vermöge seines Gnadeneinflusses die von diesem berührten Menschen auch *virtualiter* in sich trug. — Die lehrreiche Abhandlung zeigt u. a. auch, daß man sich hüten muß, Lieblingsausdrücke der heutigen Zeit in die Theologie zu übernehmen, ohne sie zuvor genau auf ihre Bedeutung und Anwendbarkeit geprüft zu haben; wenn das genügend geschieht, ist natürlich der Ausdruck der überlieferten Lehre in der Sprache des modernen Menschen zu begrüßen. L.

180. Capelle, B., La pensée de saint Augustin sur l'Immaculée Conception: RechThAncMéd 4 (1932) 361—370. — C. beschäftigt sich mit einem Aufsatz von F. S. Mueller über den Text des hl. Augustinus: „Non transcribimus diabolo Mariam condicione nascendi; sed ideo, quia ipsa condicio solvitur gratia renascendi.“ Vgl. Schol 7 (1932) 298 n. 177. Die Worte Augustins sind die Antwort auf den Einwand Julians: „Tu ipsam Mariam diabolo nascendi condicione transcribis.“ C. meint gegen Mueller, daß Augustinus auch in Maria die Erbsünde als einmal vorhanden annahm und auch in dem angeführten Text nicht anders dachte, daß er aber, durch den Einwand Julians in die Enge getrieben, zu einer kühnen Doppeldeutigkeit seine Zuflucht nahm und so dem katholischen Bewußtsein von der völligen Sündenlosigkeit Mariä ein Zeugnis gab. So hat Augustinus hier der Wahrheit gedient, zum mindesten insofern er die schlimmen Folgerungen aus seiner Ansicht fühlte und wenigstens stillschweigend eingestand. Diese Ansicht C.s ist nicht so ohne weiteres von der Hand zu weisen. Sie ist jedenfalls besser als die Ansicht derjenigen, die in dem Text des hl. Augustinus überhaupt nichts zugunsten der Unbefleckten Empfängnis sehen wollen. Deneffe.

181. Castagnoli, P., C. M., Contributo alla storia del dogma dell'immacolato Concepimento di Maria SS.: DivThom(Pi) 35 (1932) 361—377. Die geschichtliche Einleitung führt aus: Im 13. Jahrh. wurde in Paris und den davon abhängigen Kreisen die Unbefleckte Empfängnis geleugnet, während in Oxford, besonders in der Franziskanerschule, die Tradition dieser Lehre günstig war.

Da versuchte Heinrich von Gent eine Vermittlung; doch schon bald entschied Scotus den Sieg der Oxforder Richtung. — Sodann wird hier auf Grund von Cod. Vat. Borghes. 347 eine kurze mittelalterliche Frage über das Fest der Unbefleckten Empfängnis veröffentlicht. Der Verfasser ist dem Namen nach unbekannt, zeigt sich aber als Schüler Heinrichs von Gent († 1293), da er dessen eigentümliche Ansicht, Maria habe in ihrer Empfängnis einen Augenblick die Erbsünde gehabt und Gott habe sie in demselben Augenblick davon gereinigt, annimmt. Ein Einfluß des Scotus zeigt sich noch nicht. Die Frage lautet: „Utrum conceptio Beate Virginis sit celebranda ratione conceptionis“, und die Antwort heißt: „Et ideo dies, in quo fuit illud instans, sive alia dies potest celebrari ratione illius instantis, non in quantum est instans conceptionis, sed in quantum est instans sanctificationis, non in comparatione ad subiectum, sed per comparationem ad sanctificantem, ut dictum est“ (373, 17). — In *RechThAncMéd* 4 (1932) 412 ff. ist eine Frage veröffentlicht, in der gesagt wird, man könne das Fest feiern, nicht weil Maria in ihrer Empfängnis heilig war, sondern weil sie schon in ihrer Empfängnis ein besonderer Gegenstand der göttlichen Vorsehung gewesen ist. D.

182. Menzinger, O., Mariologisches aus der vorephesinischen Liturgie. Ein Nachklang zur Jubiläumsfeier des Konzils von Ephesus. 8^o (183 S.) Regensburg 1932, Kommissionsverlag F. Pustet. *M* 4.80. — Das Ziel des Verf. ist, „die Entwicklungsphasen der Mariologie aufzuzeigen, wie sie sich in den noch vorhandenen Aufzeichnungen und Denkmälern der Liturgie in der nachapostolischen Zeit bis zum Konzil von Ephesus (431) vorfinden“ (8). In anerkannter Weise hat er den zerstreuten Stoff gesammelt, gut geordnet und zu wertvollen Schlußfolgerungen verwertet. Insbesondere behandelt M. das eucharistische Dankgebet, das ein Vorläufer der abendländischen Präfation ist, die Memorienformel (*Memento*) der hl. Messe, das Glaubensbekenntnis, die Marienfeste, die Hymnen, die kirchliche Kunst. Überall tritt die besondere Hochschätzung Mariä hervor. Vor allem zeigt sich der Glaube an ihre göttliche Mutterschaft und ständige Jungfräulichkeit, aber auch ihre Mittlerschaft und ihre völlige Sündenlosigkeit. Mit Recht sagt M. im Schlußwort: „In der Liturgie der vier ersten christlichen Jahrhunderte ist bereits die Summe der katholischen Lehre über Maria enthalten.“ Bezüglich der Marienfeste ist es beachtenswert, daß die Gottesmutter zunächst an Epiphanie und Weihnachten mitgefeiert wurde; um 360 aber hat man in Antiochien ein eigenes Marienfest, *Mneme* genannt (68 179). Hierzu wird zitiert Baumstark, *Röm-Qschr* 1897, 55 ff. D.

183. Wobbe, Jos., Der Charis-Gedanke bei Paulus. Ein Beitrag zur ntl. Theologie (Ntl. Abh. XIII 3). gr. 8^o (XX u. 102 S.) Münster i. W. 1932, Aschendorff. *M* 5.50. — Eine Arbeit von katholischer Seite über diesen Gegenstand hat bisher gefehlt; denn in Werken wie Prat, *La Théol. de s. Paul*, werden solche Einzelfragen paulinischer Theologie doch nicht eingehend genug behandelt. W. bringt einleitend einiges über Charis im Heidentum, Judentum, in den außerbiblischen Schriften des N. T. (5–12). „Charis läßt sich nur in den Schriften des NT nachweisen, die in irgendeinem Abhängigkeitsverhältnis von der Person oder den Briefen Pauli stehen“ (8). „Ch. im Sinn von Huld, Güte Gottes war P. aus Heidentum und Judentum wohl vertraut. Ebenso war ihm das Wort geläufig in der Bedeutung Gnadengabe, Gnadenkraft. Daran konnte der Apostel anknüpfen“ (12). Die eigentliche Unter-

suchung gilt der „Ch. bei Paulus“ in den zwei Bedeutungen: 1. als Güte und Gnadengeschenk Gottes (13—80); 2. als Dank (81—95). Im ersteren Sinn hat Ch. die charakteristischen Merkmale: Freude, Gratuität, Notwendigkeit, Übernatürlichkeit (13—20); sie kommt vom Vater, von Jesus Christus, vom Hl. Geist und wird auch von Menschen vermittelt (20—31). Weil es kein festumgrenzter Begriff ist, läßt sich die Bedeutung im Einzelfalle öfters schwer feststellen. Soweit es der Zusammenhang gestattet, ist an eine Eigenschaft Gottes zu denken; aber oft kann nur eine Gnadengabe gemeint sein. Wenn Ch. im Gegensatz zu Gesetz und Sünde steht, bezeichnet es die ntl. Heilsordnung (31). Am eingehendsten werden die verschiedenen mit Charis oder Charisma bezeichneten Gaben erörtert (40—75): Zusammenfassung der Heilsgnaden; einzelne Heilsgnaden für alle Christen: Glaube, Heiligkeit, Wirkprinzip, Almosen, Seligkeit; besondere Gnadengaben: Charismen, Jungfräulichkeit und Ehe, Amtsgnade, Apostolat. Zu Ch. als Heilsordnung gehört ihre Auffassung als einer „starken Gewalt“, des Gegenpols der Sündenmacht (77), und als einer „Lebenssphäre“, also in einem gewissermaßen räumlichen Sinn (79 f.). Zum Schluß wird zusammengefaßt: Paulus kennt Ch. noch nicht in dem bestimmten Sinn, den wir jetzt aus dem Worte heraushören; aber es besteht kein Gegensatz zwischen dem paulinischen und dem heutigen Sprachgebrauch. Die theologische Wissenschaft hat eben aus dem lebendigen Wort des Apostels einen fest umgrenzten und auf die übernatürlichen Heilsgnaden beschränkten Begriff gemacht: eine folgerichtige Weiterentwicklung des biblischen Gnadenbegriffs (95). — Dem Verf. gebührt „Charis“ für seine fleißige Arbeit, insbesondere u. a. auch für die sorgfältige, 11 Seiten lange „Literaturangabe“ (X—XX) und die beachtenswerte Kritik an G. P. Wetter, Charis (2 ff. u. sonst). LANGE.

184. Graf, Th. Aq., O. S. B., Die Lehre des hl. Albertus Magnus über das psychologische Subjekt der Gnade und Tugenden: DivThom(Fr) 10 (1932) 294—326. — Die Untersuchung wird besonders lehrreich dadurch, daß sie sich nicht auf Albert beschränkt, sondern ihn mit seinen Vorgängern aus der Frühscholastik ständig in Verbindung bringt, wobei sich der Einfluß Philipps des Kanzlers am meisten hervorhebt, sowie daß sie Alberts eigener Lehrentwicklung Rechnung trägt und seine Werke in der zeitlichen Reihenfolge zu Rate zieht. Kurze Zusammenfassung (nach S. 193): In der Wesenheit der Seele wohnt die heiligmachende Gnade, in der affektiven (d. h. vom Willen bewegten) Vernunft der Glaube, in der praktischen Vernunft die Klugheit und Gerechtigkeit, in der *irascibilis* die Tapferkeit und Hoffnung, in der *concupiscibilis* die Mäßigkeit und Gottesliebe. Der Gedanke, die höchste Tugend so mit der niedrigsten Seelenkraft zu verbinden, ist nach Gr. „sehr unglücklich“; hier habe sich die platonisch-augustinische Seelenvermögenslehre als besonders ungeeignet erwiesen. Aber überall sehen wir die Ansatzpunkte, von denen Alberts großer Schüler ausgehen konnte, um die beim Lehrer noch bestehende Unausgeglichenheit einer Mittelstellung zwischen Augustinismus und Aristotelismus zu überwinden (324 f.). Bemerkte sei noch: „Albert ist vielleicht der erste, der den Glauben der bösen Geister von der fides informis des Sünders klar unterscheidet“ (314). L.

185. Garrigou-Lagrange, R., Causae ad invicem sunt causae: Angelicum 9 (1932) 21—42. — Das Prinzip von der gegenseitigen Verursachung „in diverso genere causalitatis“ kommt nach dem Verf. überall zur Anwendung, wo die vier aristotelischen Ur-

sachen eingreifen. Die verschiedensten Anwendungen werden gemacht: in der physischen, der Erkenntnis-, der sittlichen und der übernatürlichen Ordnung. — In einigen dieser Fälle ist die Berechtigung der Anwendung des Prinzips augenscheinlich, besonders da, wo es sich um das Verhältnis von Wirk- und Zweckursache handelt. Bei der Material- und Formalursache liegt der Fall wohl nicht so klar. Bei einigen der gemachten Anwendungen scheint es sich aber bloß um die Verschleierung der Tatsache zu handeln, daß hier in Wirklichkeit nichts anderes als gegenseitige Priorität und Posteriorität in ein und demselben Genus der Wirkursache, also ein offenkundiger Widerspruch, behauptet wird. So insbesondere beim Verhältnis des letzten Dispositionsaktes zur Rechtfertigungsgnade und beim Verhältnis der menschlichen Schuld zur Verweigerung der wirksamen Gnade von seiten Gottes. Was ich darüber in meinem Lehrbuch *De gratia* n. 343—346 und n. 590 (an letzterem Ort gegen des Verf.s frühere Ausführungen in „*Dieu*“) gesagt habe, kann ich auch dieser neuen Arbeit gegenüber voll und ganz aufrechterhalten. L.

186. Carro, V., *El Molinismo impugnado por Vitoria antes de nacer Molina: Angelicum* 9 (1932) 477—481. — C. macht auf einen Text von Franz Vitoria, *De caritate* q. 24 a. 3, aufmerksam (im eben herausgegebenen 3. Bande der Biblioteca de Teólogos Españoles). Dort wird freilich nicht „der Molinismus“ bekämpft, sondern nur die *praedestinatio ad gloriam post praevisa merita*. L.

187. Simonis, Stephanus, O. F. M., *Doctrina eucharistica Amalarii Metensis: Antonianum* 8 (1933) 3—48. — 188. Morin, G., *Bérenger contre Bérenger: RechThAncMéd* 4 (1932) 109—133. — 189. Morin, G., *Lettre inédite de Bérenger de Tours à l'archevêque Joscelin de Bordeaux: RevBénéd* 44 (1932) 207—219. — 190. O'Neill, P., *La preuve scripturaire de la Transsubstantiation d'après le B. Duns Scot: Études Franciscaines* 28 (1932) 401—406. — 191. Castagnoli, P., C. M., *La sessione XXIII del Concilio di Trento e l'essenza del Sacramento dell'Ordine: DivThom(Pi)* 35 (1932) 197—203. — 192. Brinktrine, J., *De ministro confirmationis extraordinario: DivThom(Pi)* 35 (1932) 507—518. — 193. Brinktrine, J., *Zur Einteilung und Zählung der Sakramente in der Scholastik: ThGl* 24 (1932) 693—699.

Aus der Sakramentenlehre sind in letzter Zeit die aufgezählten Artikel vor allem bemerkenswert. Zunächst aus der Eucharistielehre die Arbeit von Steph. Simonis über die Lehre Amalars von Metz. Die überaus klare Darlegung benutzt vor allem seine Schrift *De eccl. officiis*. Bei der Eucharistie zeigt sich deutlich die Realpräsenz, teilweise in überspannt realistischer Form: eine Feststellung, die für die Gesamtbeurteilung der Lehre Amalars von großer Bedeutung ist. Die Transsubstantiation ist sachlich gelehrt; bezeichnet wird sie durch *verti, sanctificare, consecrare*. Sie wird bewirkt durch Christi Einsetzungsworte; in außergewöhnlicher Weise auch durch das Vaterunser (Apostel-Konsekration) und den Kontakt (Karfreitag-Konsekration). Stark wird auf die Notwendigkeit der Kommunion hingewiesen. Ich bezweifle aber, ob es sich im strengen Sinn um die *necessitas medi* handelt. In der Frage der Häufigkeit der Kommunion hält Amalar sich an die allgemeinere Ermahnung Augustins, dem Seelenzug zu folgen, an Stelle der regelmäßigen Sonntagskommunion des Gennadius. Die Opferlehre ist recht lückenhaft, da ein systematischer Traktat nicht vorhanden ist. Doch kann man die Grundanschauungen der Zeit deutlich erkennen: Es ist ein wahres Opfer vorhanden, und zwar nur eines.

trotz der beiden Gestalten. Die Wesensbeziehung zum Kreuzesopfer ist ausgedrückt. Vollzieher ist der Priester an Christi Stelle. Es kann auch für Verstorbene dargebracht werden. Zum Schluß behandelt S. noch ausführlich die Lehre *de corpore trijormi*. Er glaubt, daß Amalar dabei nicht vom mystischen Leibe Christi, sondern realer gesprochen habe. Er hat aber keinen dreifachen (triplex), sondern nur einen dreigestaltigen (triforme) Leib angenommen. Das Letzte folgt sicher aus dem Zusammenhang: der Erklärung der drei Hostienteile. Auch dürfte es richtig sein, daß die Auffassung des dritten Teiles der Hostie als Sinnbildes des Leibes *in sepulchris* stark realistisch ist und wohl auf die Gegenwart Christi im toten Leib des gestorbenen Christen hinweist, sei es, daß hier an die 2. Meinung im Brief an Guntrad, nach der der Leib Christi nicht aufgelöst wird, sondern in den Gläubigen bis zur Auferstehung bleibt, sei es, daß an die Sitte, die Eucharistie mit ins Grab zu geben, oder an das Viatikum gedacht ist. Vielleicht ist gerade die letzte Erklärung, die S. nicht anführt, möglich. Jedenfalls kommt hier der starke Realismus Amalars zum Durchbruch. Auf der anderen Seite dürfte aber bei der ganzen Stelle der mystische Leib Christi auch nicht ausgeschaltet werden. Beides geht wohl ineinander über. — Einen interessanten Beitrag zum Berengarstreit bietet der von G. Morin veröffentlichte Brief aus Cod. 106 der Bibliothek zu Aberdeen mit der Überschrift: *Domino sancto ac venerabili G. Summo Pontifici, Berengarius servus eius*. Sicher ist G. mit Gregor aufzulösen. Denn auf Gregor den Großen wird im Brief als Namensvetter angespielt. Es kommt aber nur der siebte Gregor in Frage, da es sich nach dem Inhalt um einen Berengar von Tours noch zeitgenössischen Brief in dessen Streitfrage handelt. Da „Berengar“ ausgeschrieben ist, ist an dieser Bezeichnung nicht zu rütteln. Es kann jedoch nicht Berengar von Tours gemeint sein, da der Verfasser sich gegen diesen wendet. M. denkt als wahrscheinliche Hypothese an einen von Orderich Vital genannten Mönch von S. Évroul, der mit seinem Abt nach Unteritalien floh und dort ein berühmter Abt und Bischof von Venusio wurde. Orderich bezeichnet ihn ausdrücklich als „*scriptor praecipuus*“. Name, Stellung, Zeit wie auch die örtlichen und sachlichen Verhältnisse passen. Da der Kodex aus Unteritalien stammt, wird man also Morins Ansicht als annehmbarer Arbeitshypothese zustimmen dürfen. Der Brief selber ist S. 117—133 dankenswerterweise veröffentlicht. — Der gleiche Verf. gibt in der RevBénédict auch einen neuentdeckten Brief Berengars von Tours heraus, den er in Oxford, Bodl. 632 (1957) fol. 65^v—67^v (saec. 12) fand: „*Jos. Burdegalsium archiepiscopo . . . B.*“ Ein Vergleich der Anschrift wie der Textform mit den echten Briefen Berengars von Tours an Joscelin zeigt die Richtigkeit der Annahme M.s., daß es sich um einen vierten, bisher unbekannteren Brief Berengars an Joscelin handelt. Inhaltlich wird die gleiche Angelegenheit wie im 2. Brief dargelegt: der Streit um die Radegundiskirche. Wenn der Brief auch nicht direkt mit der Eucharistielehre Berengars zusammenhängt, so gibt er doch ein neues Zeugnis über seinen Charakter. S. 223 muß es statt *Los.* wohl *Jos.* heißen. — Aus der scholastischen Eucharistielehre liegt die klare Arbeit von O'Neil über den Schriftbeweis der Transsubstantiation nach Duns Scotus vor. Wenn sich nach diesem auch aus den Worten der Einsetzung die Transsubstantiation nicht direkt beweisen läßt, so hat doch auch nach ihm Christus die Worte objektiv in diesem Sinn gemeint. Das bezeugt uns die Kirche, die den Worten also nicht erst ihren Sinn

gibt, sondern ihn nur mitteilt. — Gut weist Castagnoli nach, daß nach den Akten des Trienter Konzils sich über die Materie des Sakramentes der Priesterweihe in der bekannten Streitfrage nichts aussagen lasse. — Über die Firmung und ihren außerordentlichen Spender bringt Brinktrine eine lateinische Bearbeitung seines Aufsatzes in DivThom(Fr) 7 (1929) 301—314. Sie wird kurz ergänzt durch die neuere Literatur, bes. die Arbeit von Lépicier. Ich verweise auf meine Besprechung der früheren Arbeit: Schol 5 (1930) 311. — In ThGl bringt der gleiche Verf. einen Beitrag zur Einteilung der Sakramente in der Scholastik. An Hand der schon von Gillmann (Siebenzahl . . .) veröffentlichten Texte der Glossatoren des 12./13. Jahrhunderts lenkt er erneut die Aufmerksamkeit auf die Einteilung in *sacramenta salutaria, ministratoria, veneratoria, praeparatoria*. Er bringt neben einem noch unveröffentlichten Text aus Cod. Borgh. 270 (saec. 13/14) einen interessanten Hinweis, wie die Siebenzahl später in diese fast gleichzeitig entstandene Formel eingearbeitet wurde: die Ausgabe des Decretum Gratiani von Lyon 1543 zählt zu den *salutaria*, wie in der ersten Zeit allgemein, nicht alle Sakramente. Das verbesserte die Ausgabe von 1582 in die Siebenzahl und verbindet so beide Formeln. Auf das Entstehen der Vierteilung aus Hugo von St. Viktor hat schon eingehend de Ghellinck hingewiesen (z. B. Le mouvement 359 ff.). Zur ganzen Frage vgl. auch E. Dhanis, Quelques anciennes formules septénaires des sacrements (RevHistEccl 26 [1930] 574 ff.; Schol 6 [1931] 306 f.). In diesen beiden Arbeiten ist schon bemerkt, daß die Formel sich auch bei Systematikern der Frühzeit findet. Als Beispiel wurde gebracht Simon von Tournai und die anonyme Glosse zum Lombarden des Cod. 427 der Bibl. Royale zu Brüssel.

Weisweiler.

194. Schlagenhäufen, Fl., Die Glaubensgewißheit und ihre Begründung in der Neuscholastik: ZKathTh 56 (1932) 313—374 530 bis 595. — In dieser inhaltreichen Abhandlung wird die Lehre folgender Theologen mehr oder weniger eingehend untersucht: Cajetan, Vitoria, einige tridentinische Theologen, besonders Dom. Soto und Vega, Driedo, Alf. de Castro, Mich. de Medina, Petrus de Soto, Cano, Stapleton, Christoph Gil, Molina, Bellarmin, Vazquez, Bañez, Suarez, Valencia, Tanner, Coninck, Johannes a S. Thoma, Dom. Gravina, Ant. Perez, Pallavicini, Esparza, Joh. Poncius, Mich. de Elizalde. Das Ergebnis ist: Schon vor der Glaubensspaltung wurde die Frage nach der Glaubensgewißheit verschieden beantwortet. Die „alte“ (thomistische) Schule, die sich aber auch ziemlich stark differenzierte, berief sich auf den „*instinctus Spiritus Sancti*“, sah sich aber genötigt, die objektive Wahrheit der katholischen Religion von der subjektiven Gewißheit der Reformatoren genauer abzugrenzen. Sie blieb bis zur Mitte des 17. Jahrh. vorherrschend; noch die Jesuitentheologen Perez, Pallavicini und Esparza folgen ihr im großen ganzen. Eine „reduktiv metaphysische“ Beweisbarkeit der Tatsache der Offenbarung forderte bis dahin fast niemand. Daneben gab es einen skotistischen Voluntarismus (Castro, Medina, Ponce) und namentlich eine durch Suarez grundlegende Richtung, die stärker betont, daß der Glaube auch der vernünftigen Natur des Menschen entspricht, und in Coninck ihren Abschluß findet. Erst seit der Mitte des 17. Jahrh. meldet sich mit Elizalde S. J. eine wesentlich neue Schule an, da er glaubt, einen metaphysischen Beweis dafür erbringen zu können, daß die wahre Religion erkennbar sein müsse, und die Wahrheit der katholischen Religion mit „moralischer Evidenz“ beweisen will, womit er im

Grunde eine reduktiv metaphysische Evidenz meint. — In dieser rein geschichtlichen Untersuchung entwickelt Verf. nicht seine eigene Ansicht zur Frage; doch scheint man aus gelegentlichen Bemerkungen (z. B. 558) wohl schließen zu dürfen, daß er der „reduktiv metaphysischen Gewißheit“ weniger günstig gegenübersteht. Lange.

195. Scheiwiller, Otmar, O. S. B., Beispiele zur Psychologie der Glaubenskrisis: ThGl 24 (1932) 564—574. — Es handelt sich besonders um „Skrupulosität“ im weiteren Sinne, wozu auch in den Entwicklungsjahren oder später auftretende Psychoneurosen gehören. Außer Franz von Sales und Pauline von Mallinckrodt, die die Krisis glücklich überwand, werden Beispiele von solchen gebracht, die den Glauben ihrer Kindheit verließen; so Karl Marty, Franz Brentano, August Messer. — Die Erfahrung, daß sich unter denen, die trotz guten religiösen Unterrichts später abfallen, verhältnismäßig so viele finden, die an schweren seelischen Defekten und Hemmungen litten, kann dazu beitragen, die scheinbare Härte der vatikanischen Lehre über den Glaubensabfall zu mildern; denn derartige Fälle gehören offenbar nicht zu denen, worüber das Konzil seine Lehre aufstellt, da es, wie normalen Unterricht „sub magisterio Ecclesiae“, so jedenfalls auch eine genügend normale seelische Verfassung voraussetzt. L.

196. Gerster a Zeil, Thomas Villanova, O. M. Cap., Purgatorium iuxta doctrinam Seraphici Doctoris S. Bonaventurae. 8^o (VII u. 108 S.) Taurini 1932, Marietti. L 5.—. — Da der Verf. nicht nur die Lehre des hl. Bonaventura über das Fegfeuer zusammenstellt, sondern auch die hl. Väter und viele, besonders neuere deutsche Theologen herbeizieht und das Ganze mit besonnenem Urteil ordnet, so ist eine theoretisch und praktisch gute Abhandlung über das Fegfeuer entstanden mit den sieben Hauptabschnitten: Die Wirklichkeit des Fegfeuers, die Seelen im Fegfeuer, die Art der Strafen, der Ort des Fegfeuers, die Dauer der Strafen, die Freuden des Fegfeuers, die Fürbitten für die Armen Seelen. Manchem werden die kurzen Angaben über den heroischen Liebesakt (91) willkommen sein. Bei den Väternstellen (6 ff.), die offenbar aus Rouët, Enchiridion, geschöpft sind, hätte der Verf. beachten sollen, daß die Seitenzahl bisweilen nicht mehr stimmt, wenn, wie bei dem Zitat aus Caesarius (8), der bei Rouët stehende Anfang nicht mit angeführt wird. Was S. 90 aus Peschi, Praelect. IX n. 615 zitiert wird über die Frage, ob die hl. Messe auch den Seelen Nichtgetaufter nütze, ist in der neuen Aufl. dieses Bandes von 1923 mit Rücksicht auf CIC can. 809 geändert worden. Deneffe.

197. Graber, R., Die dogmatischen Grundlagen der Katholischen Aktion (Bücherei des Kath. Gedankens. Hrsg. vom Kath. Akademikerverband. Buch 12). kl. 8^o (63 S.) Augsburg 1932, Haas und Grabherr. Geb. M 1.20. — Der Plan des Verf. ist sehr zu begrüßen. Die „klassische Definition“ der Katholischen Aktion ist: „Mitarbeit der Laien am hierarchischen Apostolat der Kirche“ (9). Der Theologe „erkennt in der Katholischen Aktion nichts anderes als die letzten Folgerungen aus zwei der tiefsten, leider oft so wenig beachteten Wahrheiten unseres heiligen Glaubensgutes, aus der Lehre vom sakramentalen Merkmal der Firmung und aus der Lehre von der Kirche, dem mystischen Leibe Christi“ (10). Daran ist etwas Richtiges. Nicht ganz befriedigt mich die Art der Ausführung. In einer noch nicht völlig geklärten Sache wünschte man eine mehr ruhige, möglichst klare Entwicklung und Beweisführung. Dann kann sich auch der

Wille besser an der erkannten Wahrheit entzündet. Man vermißt die in der Offenbarung enthaltenen unmittelbaren Aufforderungen zur Mitarbeit am Apostolat. Hier tritt das Buch von J. Will S. J., *Die Katholische Aktion, Biblische und dogmatische Grundlagen*, München [1932], ergänzend ein; vgl. Schol 7 (1932) 620. D.

5. Moral und Kirchenrecht. Aszetik und Mystik. Liturgik.

198. Aertnys, Jos., C. SS. R., *Theologia Moralis secundum doctrinam S. Alfonsi de Ligorio*; edit. 12, recognita a C. A. Damen, C. SS. R. Tom. I u. II. gr. 8^o (XX u. 763; 821 S.) Taurini 1932, Marietti. Jeder Band L 40.— Die in verhältnismäßig kurzer Zeit erschienene Neuauflage weist keine wesentlichen Veränderungen auf, wenn auch die Lehraßerungen und Entscheidungen des Hl. Stuhles innerhalb der letzten 4 Jahre einbezogen und sonstige kleinere Umänderungen angebracht worden sind. Es sei deshalb auf die früher in dieser Zeitschrift erschienene Besprechung (Schol 4 [1929] 425) verwiesen. Die sachlichen Vorzüge des Werkes, klare und gut begründete Doktrin, Maßhaltung in Beurteilung und Ablehnung fremder Ansichten, Auskunft über die bei den röm. Kongregationen geltenden Auffassungen und praktische Handhabung mancher kontroverser Punkte der kirchlichen Gesetzgebung usw., dazu eine leicht verständliche einfache Darstellungsform sichern dem Werke seine Bedeutung und seinen Leserkreis. Der 1. Bd. bietet wie bisher im wesentlichen die Abschnitte: *de principiis, de praeceptis, de statibus*; der 2. Bd. die Sakramentalmoral und das für die Praxis Wichtigste aus dem kirchlichen Strafrecht. Hürth.

199. Lottin, O., O. S. B., *La nature de la conscience morale. Les premières spéculations au moyen âge: EphThLov 9 (1932) 252—283.* — Der Verf. gibt das Ergebnis seiner historischen Untersuchung wieder wie folgt: „L'on comprend mieux maintenant l'originalité de S. Albert le Grand et de S. Thomas d'Aquin quand, sortant de la ligne traditionnelle, ils établissent que la conscience n'est ni puissance, ni même un habitus, mais simplement un acte. C'est grâce au schème du syllogisme pratique mis en valeur par Albert que l'école albertino-thomiste dissocia hardiment les concepts jusqu'alors si étroitement rivos“ (282). — Zu dem heutigen Bestreben, den Traktat *de conscientia* wieder mit dem Traktat *de prudentia* zu verknüpfen, bemerkt L., daß, so lobenswert dieses Bestreben sei, es sich nicht bei den Begründern des thomistischen Systems findet. „Il faut donc se borner à constater que la connexion qui s'impose dans la logique du système thomiste entre les traités de la conscience et de la prudence n'a pas été perçue par les fondateurs du système“ (283). H.

200. Lottin, O., *La valeur normative de la conscience morale: EphThLov 9 (1932) 409—431.* — Es handelt sich um eine zugleich geschichtliche und sachliche Abhandlung, deren Kern mit den beiden Sätzen des Verf. gegeben ist: „Il s'agit de savoir si la conscience, que l'on sait faillible, est une règle obligatoire de conduite, même quand elle est erronée. Et s'il en est ainsi, si donc l'on pêche en ne suivant pas le dictamen de sa conscience, s'en suit-il, du même coup, qu'on mérite en le suivant?“ (409.) Die Untersuchung befaßt sich zunächst mit der Franziskanerschule; es folgt die Erörterung voneinander abweichender Lösungsversuche (mit

reichen Belegstellen); den Abschluß bietet die Darlegung der Beantwortung durch Thomas und seinen Lehrer Albert. — Das Ergebnis faßt L. in die drei Lösungsversuche: „l'une [solution] niant que la conscience, même vraie, eût, comme telle du moins, quelque valeur normative; l'autre admettant cette valeur pour la conscience vraie, mais ne l'admettant pour la conscience erronée que dans le cas d'actes qui ne seraient pas doués de moralité intrinsèque ou touchés par la loi divine (solution franciscaine); la troisième enfin étendant cette valeur normative à tous les cas de conscience, même ceux de conscience erronée, se défendant toutefois d'en conclure que ces actes faits en conformité avec la conscience erronée soient moralement bons (solution albertinothomiste)“ (430). H.

201. Lottin, O., La doctrine morale des mouvements premiers de l'appétit sensitif aux XIIe et XIIIe siècles: ArchHistDoctrLittMA 6 (1931) 49—173. — Sind die ersten Regungen der ungeordneten Begierlichkeit zurechenbar, sittlich schlecht? Fallen sie unter ein sittliches Verbot? Eine zugleich psychologische und moraltheologische Frage. L. will einen historischen Überblick über die Stellungnahme der Theologen des 12. u. 13. Jahrh. zu dieser Frage geben, u. zwar in erster Linie zu der Frage der Imputabilität und Widersittlichkeit. Dem Artikel sind eine Reihe bisher unedierter Texte beigegeben; er gibt in knapper Fassung einen Überblick über die Verschiedenheit der Auffassungen und über das geistige Ringen, das langsam zu einer Klärung und größeren Sicherheit der Beantwortung geführt hat. Bez. der Zurechenbarkeit lautet das Ergebnis (92): die motus primo primi sind zurechenbar, weil die Vernunft sie verhüten konnte (Petrus von Poitiers); genauer bei Wilhelm von Auxerre: insoweit die Vernunft, die Herrschaft und Aufmerksamkeit auf die vorhergehende Sinneswahrnehmung haben muß, durch die die motus primo primi veranlaßt werden, die Herrschaft und vorbeugende Aufsicht unterlassen hat. — Was die Widersittlichkeit und Sündhaftigkeit angeht, so hängt die Antwort der Autoren aufs engste mit ihren Auffassungen über die Erbsünde zusammen. Von einem motus primo primus gilt: „peccatum est, quia ex vitio surgit et ad illicitum tendit“ (Präpositinus von Cremona; 93). — Der Artikel stellt eine sehr wertvolle und aufschlußreiche Beantwortung der beiden obigen Fragen dar. H.

202. Lottin, O., La nature du péché d'ignorance. Enquête chez les théologiens du XIIe et du XIIIe siècle: RevThom 37 (1932) 634—652 723—738. — Eine doppelte Frage erhebt sich bez. der „Sünde der Unwissenheit“; die eine: „Ist ein aus Unwissenheit gesetzter Akt eine Sünde?“, die andere: „In welchem Sinn ist die Unwissenheit selbst eine Sünde?“ Die zweite, mehr theoretische Frage ist Gegenstand der beiden Artikel; aber sie wird fast ausschließlich nach der geschichtlichen, nicht nach der thetischen Seite behandelt. Eine dreifache Lösung dieses Problems ist im 12. u. 13. Jahrh. gegeben worden, und zwar in chronologischer Reihenfolge: die erste, veranlaßt durch Hugo von St. Viktor, bis ungefähr 1215; die zweite, von Abaelard stammend, hatte fast allein Geltung in der Zeit von 1220—1245; die dritte findet sich bei den großen Theologen der Schule Alberts und Thomas'. Sachlich werden die Lösungen der drei Gruppen vom Verf. so gekennzeichnet: „D'après les uns, l'ignorance est péché, en tant qu'elle participe à la fois du péché originel et du péché actuel. D'après les seconds, l'ignorance comme telle n'est jamais péché, n'étant point un acte; elle n'est péché qu'en raison d'un acte positif de la volonté. D'après

les derniers, l'ignorance comme telle est péché, précisément parce que le péché d'omission qui la constitue ne requiert pas d'acte spécial de volonté. La première solution est vivée à la doctrine dogmatique du péché originel; les deux autres relèvent de la conception que l'on se fait de la nature du péché d'omission et du volontaire indirect" (635). Die Behandlung dieser drei Lösungen bildet den Inhalt der drei Abschnitte der beiden Artikel. Den Abschluß bildet eine kurze Gegenüberstellung der Ansichten des 12. u. 13. Jahrh. über die „Unwissenheit“ und über die „motus primi“ der Begierlichkeit. Eine Zeitlang gingen die Anschauungen über deren Zurechenbarkeit und Sündhaftigkeit parallel, aber bald begann eine gewisse Scheidung; man urteilte schon bald milder über die Unwissenheit, während man bez. der motus concupiscentiae an der strengeren Auffassung festhielt. Aber ein gewisser Zusammenhang blieb bestehen. „L'imputabilité de l'ignorance se range . . . insensiblement, à côté de l'imputabilité des mouvements premiers, parmi les applications d'une théorie, relativement sévère, concernant le péché d'omission et en général le volontaire indirect. Une des faces du rigorisme moral du XIIIe siècle“ (738). H.

203. Lottin, O., Les débuts du traité de la prudence au moyen âge: RechThAncMéd 4 (1932) 270—293. — Erst verhältnismäßig spät haben die scholastischen Autoren sich mit der Behandlung der *prudentia* befaßt. Der erste, der ihren Begriff etwas untersucht hat, ist Wilhelm von Auxerre (um 1220); einen ganz ungewöhnlichen Aufschwung erfuhr dann die Untersuchung durch Philipp den Kanzler, von dem die unedierte *Summa de bono* Alberts des Großen abhängt. Etwas später ist die Frage wiederaufgegriffen in den ebenfalls unedierten Vorlesungen Alberts über die Nikom. Ethik, die Thomas von Aquin in seinen jüngeren Jahren gesammelt und zusammengefaßt hat. Thomas hat dann seinerseits sich mit der Frage im Sentenzenkommentar befaßt. Bis zu diesem Zeitpunkt wird die Untersuchung fortgeführt, u. wiederum in der oben genannten chronologischen Reihenfolge. Zur Behandlung stehen dabei die beiden Hauptfragen: Welches ist der der Klugheit eigentümliche Akt? Welches ist der Einfluß und die Aufgabe der Klugheit bez. des ganzen sittlichen Lebens und der sittlichen Ordnung? — Das Resultat wird vom Verf. angedeutet mit den Worten: „Avant de Cours inédit d'Albert sur l'Éthique la grande préoccupation fut de légitimer le caractère de vertu d'un habitus qui, comme la prudence, dit essentiellement jugement. L'effort se porta donc à rattacher la prudence à la volonté tout autant qu'à la raison. De là sans doute la tendance à identifier le choix, l'acte propre de la prudence, avec ce même choix, acte propre du libre arbitre qui, lui aussi, tient autant de la volonté que de la raison. Quant à l'influence de la prudence sur l'économie de la vie morale, l'on s'en tint aux généralités“ (292). Auf eines macht L. auch hier ausdrücklich aufmerksam: so nahe dem heutigen Theologen die Begriffe von Synderese und Gewissen mit denen der Klugheit und des Klugheitsurteils verbunden erscheinen, in den genannten Werken werden sie nicht miteinander in Verbindung gebracht. „Ces rapports, si conformes cependant à la logique du système, n'ont pas été entrevus par les fondateurs du traité de la prudence“ (293). H.

204. Religion und Seelenleiden. Vorträge der VII. Sondertagung des Kath. Akademikerverbandes in Kevelaer. Hrg. v. W. Bergmann. 8^o (220 S.) Augsburg 1932, Haas & Grabherr. Geb. M 6.50. — Die Kernfrage der VII. Sondertagung bildet die

richtige Erfassung, Bewertung und Behandlung der „Angst“, die das Seelenleben der Nervösen stark beeinflußt und es recht oft und eigentlich zu einem Leiden macht. Zwei andere, anscheinend abliegende Themata sind in das Programm einbegriffen worden: „Der Sinn des Lebens“ und „Heilsgewißheit und Heilszuversicht im Lichte des kath. Glaubens“. Erfahrungsgemäß beschäftigen aber diese beiden Fragen die Seelisch-Kranken sehr viel und bilden nicht selten den Hauptgegenstand ihrer Grübeleien und Angste. Insofern gehört ihre Behandlung in den besondern Rahmen der Tagung. — Bez. des Hauptproblems kommen in Einzelvorträgen zur Behandlung: die biolog. u. psycholog. Grundlagen der Angst; ihre Erscheinungsformen, ihre Phänomenologie und Metaphysik; ihre Heilbehandlung und Heilerziehung. Ziel, und man darf wohl auch sagen: Erfolg der Vorträge ist, sowohl wissenschaftliches Erkennen und Verstehen des Angstphänomens zu vermitteln als auch praktische Anleitung zur richtigen (Eigen- bzw. Fremd-)Behandlung desselben zu geben. Das Studium des Buches wird dem Wissenschaftler wie dem Praktiker manchen Einblick und wertvolle Anregung bieten. Daran ändert nichts, daß man vom moral-theologischen Standpunkt aus diesen und jenen Einzelsatz lieber missen oder anders gefaßt sehen möchte, weil er dem Theologen mißverständlich erscheint. Die Gesamtlinie weist in der rechten Richtung, und der verständige Leser wird in seitliche Irrwege, in die ein nicht ganz geschickt angebrachter Wegweiser hineinweisen könnte, nicht einbiegen. H.

205. Duffner, I. L., *Pour consoler et guérir les scrupuleux*: *NouvRevTh* 59 (1932) 804—814 926—950. — Der Artikel gibt eine kurze theoretische Belehrung über die Skrupel, handelt aber vor allem von der praktischen Behandlung der Skrupulanten und ist für diese selbst bestimmt. Die Ausführungen können nur wärmstens empfohlen werden. Den Seelsorger dürfte am meisten der letzte Abschnitt „*Règles ou Privilèges plus importants*“ interessieren, in dem D. die Anwendung des Grundsatzes „*Nulla lex positiva obligat cum incommodo proportionate gravi, legi extrinseco*“ auf die Skrupulanten anwendet. H.

206. Napholc, P., *De vera proxima occasionis peccati notione*. *Disputatio historico-moralis*: *PeriodMorCanLit* 21 (1932) 1*—34* 129*—157*. — Der erste Teil des Artikels gibt einen historischen Überblick von den ältesten bis zu den heutigen (verschiedenen) Auffassungen. Der zweite Artikel bietet die sachliche Untersuchung über das wahre Wesen der *occasio proxima* und die daraus sich ergebende Verpflichtung. N. ist der Auffassung, es liege schon dann ein *peccatum mortale* vor, wenn jemand in einer Gelegenheit bleibt oder sich hineinbegibt, in qua „*periculum vere probabiliter peccandi incurrat adeoque prudenter lapsum timere debeat*“, „*nisi (occasio) ex gravi et proportionata causa adeatur*“. Er nennt eine solche *occasio* eine „*propinquior*“ und unterscheidet sie von der „*proxima*“, in der die Sünde moralisch sicher folgen wird. — Entweder wird das „*vere probabiliter*“ so gefaßt, daß es einer moralischen Sicherheit gleichkommt, dann fällt die *occasio propinquior* mit der *proxima* zusammen, und eine Meinungsverschiedenheit besteht nicht. Oder der begründete Verdacht geht nicht über eine beachtenswerte Probabilität hinaus: dann ist die These des Verf. nicht bewiesen. Das Tun ist sündhaft; daß es schwer sündhaft ist, wird von ihm weder aus den positiven Quellen noch aus der Natur der Sache bewiesen. Denn wenn der Verf. seine Argumente (besonders die *ex natura rei*) genauer ansieht, wird er

finden, daß er überall in der einen oder andern Form voraussetzt, was er beweisen muß, und daß alle seine Argumente sich durch die Distinktion lösen lassen: est peccatum: conc.; est peccatum grave: nego oder nego suppositum, bzw.: peto probationem suppositi.

H.
207. Rauch, Wend., Thomas v. Aq. — Ein Kronzeuge gegen die „fakultative Sterilität“?: Pastor Bonus 43 (1932) 321—335. —
208. Waldmann, M., Die periodische Enthaltung in der Ehe vor dem Richterstuhl der kath. Moral: S.-A. aus Korrespondenz- u. Offertenblatt (Regensburg) 1932, Nr. 7. — 209. Mayer, Jos., Neumalthusianismus überflüssig? Anschließend: v. Nell-Breuning, O., S. J., Nachwort zur Frage der „erlaubten Geburtenregelung“: Anzeiger f. d. kath. Geistlichkeit Deutschlands (Frankfurt a. M.) 51 (1932) Nr. 11. — 210. Radermacher, H. J., Berechnungen und Gesetz im Eheleben. Ein Beitrag zum Problem der fakultativen Sterilität. (35 S.) Kevelaer 1932, Butzon u. Bercker. M 0.40. — 211. Hürth, F., S. J., Der Wille zum Kind. Zur Frage nach der sittlich zulässigen Ausnützung der tempora agenneseos: S.-A. aus „Chrysologus“ 72 (1932) Heft 11 u. 12 (32 S.) Paderborn 1932, Schöningh. M 0.60. — 212. Mayer, Jos., Thomas von Aquin für Smulders? (Zu dem Artikel von Prof. Dr. Wend. Rauch): Pastor Bonus 44 (1933) 57—60. — 213. Bolczyk, Camillus, O. F. M., Periodische Enthaltung in der Ehe und christliche Moral: ThGl 25 (1933) 84—90. — Die genannten Schriften und Aufsätze beschäftigen sich alle mehr oder weniger ausdrücklich und ausführlich mit der Schrift von Prof. Dr. Jos. Mayer (Paderborn) „Erlaubte Geburtenbeschränkung?“ (s. Schol 7 [1932] 627 n. 452). Rauch zeigt, daß die Ausführungen der genannten Schrift über die Lehre des hl. Thomas auf mißverständlicher Deutung der Thomastexte (namentlich S. c. gent. 3, 122) beruhen. — Waldmann setzt sich mit der ganzen Broschüre Mayers und ihrer Beweisführung auseinander und lehnt sie ab. — Mayer wiederholt in dem Anzeiger seine der Natur der Sache entnommenen Bedenken gegen die Smulderssche Theorie; sachlich Neues bietet der Artikel nicht. — Radermacher übernimmt, aber in bedeutend abgeschwächter Form, die Stellungnahme Mayers, namentlich bez. der dauernden und gewohnheitsmäßigen Beobachtung der Zeiten. Seine Auslegung mancher Texte der Ehe-Enzyklika trifft schwerlich zu. — Hürth zeigt zunächst positiv, welche pflichtmäßige Bindung an den Willen zum Kind überhaupt vorliegt und weist im zweiten Teil die Gegengründe Mayers im wesentlichen zurück. — Mayer sucht in einem kurzen Überblick im Pastor Bonus die Ausstellungen der Kritiker abzuschütteln; vor allem aber Rauchs Vorwurf unrichtiger Deutung der Thomastexte. Wer selbst die Thomastexte im Zusammenhang der Quelle liest, dem wird nicht zweifelhaft sein, auf wessen Seite das Recht ist. — Bolczyk wiederholt im wesentlichen die Bedenken, die Mayer in seiner ersten Broschüre angeführt hatte. Diese Bedenken sind in den bisherigen Entgegnungen hinreichend widerlegt; einen neuen Gesichtspunkt oder Grund bringt B. nicht.

H.
214. Sexualpädagogische Probleme, hrsg. v. J. P. Steffes. gr. 8^o (IX u. 231 S.) Münster i. W. 1931, Münster-Verlag. M 2.50; geb. M 4.—. — Vor fast drei Jahren erschien das Buch von Jos. Schröteler S. J. „Die geschlechtliche Erziehung“, in dem eine Reihe von Referenten über die Hauptprobleme und Fragen der geschlechtlichen Erziehung sich geäußert haben. Das vorliegende Werk, das sich ebenfalls aus den Aufsätzen mehrerer

Autoren zusammensetzt, will und wird auch unter der einen und anderen Rücksicht hier eine Ergänzung bieten. — R. Allers (Wien) berichtet über die Bedeutung der Sexualpsychologie für eine richtige Sexualpädagogik; Wilh. Hansen (Münster i. W.) über die Gefahren und die Prophylaxe sexueller Verirrungen in der Pubertätszeit; C. Hofmann (Frankfurt a. M.) über die Onanie Jugendlicher und deren Heilbehandlung. Ein Artikel von Klaus Steigleder (Kassel) bietet eine kritische Stellungnahme zu Sittlichkeitsdelikten an höheren Schulen; das Problem und die Psychik des Schamgefühls behandelt Kurt Haase (Münster i. W.); endlich Hedwig Michel (Frankfurt a. M.) die Erziehung zur rechten Ehe als sexualpädagogisches Ziel. — Legt man das Buch nach der Lektüre aus der Hand, so ist man den verschiedenen Autoren aufrichtig dankbar für manchen Einblick und manche Anregung; andererseits steht man unter dem Eindruck, daß sich allmählich die Erkenntnis doch durchsetzt von der verfehlten Überschätzung der direkten geschlechtlichen Erziehung und von ihrem Versagen im entscheidenden Augenblick sittlichen Kampfes.
H.

215. Moreau, Ph., *La morale de la conversation. Le problème du mensonge*: RevApol 55 (1932 II) 295—310. — M. sagt am Schluß seines Artikels, seine Darlegung möge sein „un mot ‚permis‘, de fait il ne va en rien contre la doctrine de l’Eglise, certaines consciences pourront y trouver leur bien“ (310). Seine Untersuchung baut auf zwei Gegebenheiten der Naturanlage des Menschen auf: „pouvoir de penser“ und „pouvoir de manifester librement cette pensée“. Daraus ergibt sich, daß jeder freie Gebrauch der Sprache (denn die Sprachfähigkeit ist das Mittel zu dem „manifester librement sa pensée“) unbedingt die Innehaltung der Übereinstimmung zwischen äußerem Wort und innerem Gedanken fordert. Wo aber der Gebrauch der Sprache überhaupt keine freie Kundgebung mehr ist, kommt die Forderung dieser Übereinstimmung in Wegfall. Die gebräuchliche Definition der Lüge „locutio contra mentem“ übersieht die natürliche Beziehung und Bindung zwischen Gedanke und Wort; sie muß ergänzt und verbessert zu der neuen umgestaltet werden „locutio contra mentem libere expressa“. „La parole est faite pour exprimer librement sa pensée“, das ist das von der Vorsehung aufgestellte Prinzip über die Beziehung zwischen Sprachvermögen und Gedankenvermittlung (308). Das Fazit der Ausführungen dürfte in folgendem liegen: „Voilà trouvé le passage que la vie exigeait, assez grand pour que l’homme ne soit pas acculé au mal, assez étroit pour que la véracité, tout ce qui exige irrésistiblement le sens moral et ce que nécessite la nature de la société humaine ne soient pas entraînés et perdus. Nous pouvons facilement en mesurer la largeur: la contrainte seule, et seulement quand silence ou refus positif de dire sa pensée ne suffisent pas, détruit la relation naturelle entre parole et pensée et donne à l’homme le droit strict d’user de la parole pour cacher efficacement ce qu’il a le droit ou le devoir de ne pas dire; tout usage libre de la parole exige conformité entre parole et pensée“ (309). Diese Fassung und dieser Weg scheint dem Verf. besser und in der Natur des Menschen und der Sprache tiefer begründet als die ungenügende Lehre über die restrictio non pure mentalis.
H.

216. U m b e r g, I. B., *Sacramenta alii conficiunt, alii suscipiunt*: PeriodMorCanLit 21 (1932) 74*—88*. — Die Tatsache, daß niemand sich selbst ein Sakrament spenden kann (im Sinne einer eigent-

lichen „*actio sacramentalis*“), wird als feststehend hingestellt. Der entscheidende Beweis wird der Praxis der Kirche und dem *unanimis consensus theologorum* entnommen; der Versuch eines Beweises *ex natura rei* wird beigelegt: einmal *ex indole sociali* sacramentorum (das Gesetz der gegenwärtigen Heilsökonomie: „*homo per hominem*“); dann *ex indole symbolica*, die darin besteht, daß alle Sakramente „*symbolizant eorum, qui in sacramentis participant, in fide unionem*“. Das sei aber ausgeschlossen, wenn jemand sich selbst die Sakramente spenden könnte. — Die Frage, was denn *in interna sacramentorum structura* mangle und bewirke, daß der Versuch der Eigen-Taufe, -Firmung, -Lossprechung nichtig und erfolglos sei, beantwortet U. dahin, daß Christus die Verschiedenheit von Spender und Empfänger als „*condicio valoris*“ aufgestellt habe. Die innere Möglichkeit dieser Ansicht möchte ich nicht in Abrede stellen; aber das *argumentum exclusionis*, das Verf. bringt, nämlich nur so lasse sich die feststehende Tatsache besagter Notwendigkeit erklären, scheint mir nicht stichhaltig. Die *potestas ministri* wird m. E. vom Verf. zu einseitig gefaßt und analysiert. Gewiß geht die Sache schließlich auf den positiven Willen Christi zurück. Aber die einfachste Erklärung ist doch wohl diese, daß Christus dem Spender eben keine Gewalt hat geben wollen *quoad se ipsum, tamquam subiectum recipiens*. Eine solche Beschränkung der Gewalt hat aber mit einer *condicio valoris* nichts zu tun (so wenig wie die Nichtigkeit der Lossprechung bei Beschränkung der Beichtjurisdiktion auf gewisse Pönitenten zur Annahme der Nichterfüllung einer „*condicio valoris*“ zwingt oder berechtigt. H.

217. Vermeersch, A., S. J., *De Confessario occasionali, seu de fine diuturnae controversiae: PeriodMorCanLit 21 (1932) 232* bis 235**. — V. bietet einen kurzen Auszug aus dem Buche „*Le vergini prudenti*“ des gegenwärtigen Sekretärs der Sakramenten-kongregation, Exc. D. Jorio, in dem er (unter Billigung des Kardinalvikars Seiner Heiligkeit) eine Reihe Leitsätze über Can. 522, d. i. die Beichte bei dem Confessarius occasionalis, aufstellt. Danach ist es durchaus zulässig, daß auch den „*moniales, strictae clausurae*“ der Zutritt zum Conf. occas. ermöglicht wird, scl. eo „*ut aliquo pacto procurent, ut talis vel talis Confessarius, approbatus pro confessionibus mulierum, invitetur ad se conferendum ad confessionale mulierum*“. Über die erlaubte Häufigkeit eines recursus ad Conf. occ. sagt J.: „*tutte le volte che senta [la religiosa] il bisogno di tranquillare la coscienza*“. Insbesondere wird den Oberinnen eingeschärft, das Recht der Untergebenen in diesem wichtigen Punkt zu achten, und den Untergebenen, sich ihres Rechtes ohne Menschenfurcht zu bedienen, wo die Ruhe des Gewissens dies wünschenswert erscheinen läßt. H.

218 Cappello, F. M., S. J., *Tractatus canonico-moralis de Sacramentis Vol. II. Pars II. De extrema unctione. Accedit Appendix: De iure Orientalium. 8^o (XV u. 311 S.) Taurini 1932, Marietti. L 15.* — Der Vorzug des Buches liegt in seiner gedanklichen und sprachlichen Klarheit. Sachlich werden nicht nur die moraltheologischen und kirchenrechtlichen Erfordernisse besprochen, auch die wesentlichsten dogmatischen Fragen und Beweisgänge finden eine kurze Darstellung, soweit sie für den vorwiegend praktischen Zweck, den das Buch verfolgt, von Interesse und Bedeutung sind. Beachtenswert für die Praxis dürften insbesondere auch die Ausführungen des Verf. S. 193 ff. über das Erfordernis und das Beurteilen des „*Krankseins*“ für den gültigen Empfang des Sakramentes sein. Das Entscheidende ist nach dem Verf., ob

irgendwie nach einem vernünftigen Urteil jemand der Ansicht sein konnte, es liege eine „Lebensgefahr“ vor; das objektive Vorhandensein einer Gefahr (also Übereinstimmung zwischen dem genannten Urteil und der Wirklichkeit) ist für die objektive Gültigkeit nicht das Entscheidende. H.

219. Cappello, F. M., De obligatione orta ex valida promissione matrimonii: *PeriodMorCanLit* 21 (1932) 88*—101* 229* bis 232*. — Die aus einem gültigen Verlöbnißvertrag sich ergebende Verpflichtung geht einzig und eindeutig auf die Eingehung der Ehe, nicht alternativ auf Eingehung der Ehe oder Ersatz eines eventuellen Schadens, falls ein solcher aus einem unberechtigten Rücktritt vom Verlöbnißvertrag erfolgen sollte. Der Wortlaut von Can. 1017 § 3 berechtigt zu keiner andern Auslegung. — Die im *Ius Pontificium* 12 (1932) 131 geäußerte Gegenansicht, die Verpflichtung des gültigen Verlöbnisses sei im obigen Sinn disjunktiv oder alternativ, nicht absolut (ebenso wie jede andere Vertragsverpflichtung, bei der es auch jedem, selbst im Gewissensbereich, immer freistehe, entweder zu erfüllen oder Schadenersatz zu leisten), wird von C. als unhaltbar abgelehnt und in ihrer Ausdehnung auf alle obligatorischen Verträge als „*prorsus inaudita et erronea*“ bezeichnet. H.

220. Köhne, Jos., Die Ehen zwischen Christen und Heiden in den ersten christlichen Jahrhunderten. Eine religionsgeschichtliche Studie. 8^o (76 S.) Paderborn 1931, Bonifacius-Druckerei. M 4.—. — Eine zugleich rechts- und sittengeschichtliche Studie, die gutes Material in einer sachgemäßen Bearbeitung und angenehmer sprachlicher Fassung bietet. Im wesentlichen befaßt sie sich mit der Stellungnahme Tertullians und seinen Berichten über die Ehen zwischen Christen und Heiden. Nach dem Verf. waren im Anfang Eheabschlüsse zwischen Heiden und Christen seltener; erst im Lauf der Zeit nahmen sie mit der Ausbreitung des Christentums zu (obwohl an sich die größere Zahl der Christen den Abschluß rein christlicher Ehen erleichterte). Ausführlich wird behandelt die Verwerfung der genannten Ehen bei Tertullian. (*Ad uxorem* II); ferner bei Zeno, Ambrosius, Hieronymus. Ein kurzes Schlußkapitel berichtet über die Form der Eheschließung, die bei Ehen zwischen Christen eine verschiedene gewesen zu sein scheint: die eine in Gegenwart der christlichen Gemeinde vor der Feier des eucharistischen Opfers; die andere klandestin ohne Mitwirkung der Gemeinde. Die Ehen zwischen Christen und Heiden sind formlos geschlossen worden, wenn es auch (nach römischem Gebrauch) fast immer zu einer eigentlichen „Aufstellung“ eines Ehekontraktes gekommen ist. H.

221. Rodewyk, A. d., S. J., Zwei Menschen füreinander. Gedanken über die Ehe im Anschluß an Pius' XI. Enzyklika „*Casti connubii*“. 8^o (125 S.) Paderborn 1932, Schöningh. M 1.60; geb. M 2.50. — In mehr volkstümlicher Art werden die kath. Auffassung über die Ehe und die damit zusammenhängenden Fragen dargestellt. Im wesentlichen wird der Gehalt der Ehe-Enzyklika erörtert, mehr in der Form von Predigten und Vorträgen, als der von Artikeln und Aufsätzen. — Das Schriftchen wird vielen in der Seelsorgspraxis sehr willkommen sein. H.

222. Noval, Ios., O. P., *Commentarium CIC, Lib. IV. De Processibus, Pars II et III.* 8^o (XII u. 661 S.) Turin 1932, Marietti. L 50.—. — 223. Conte a Coronata, Matthaeus, O. M. C., *Institutiones Iuris Canonici ad usum utriusque cleri et scholarum, Vol. III. Lib. IV: De Processibus.* 8^o (IV u. 669 S.)

Turin 1933, Marietti. *L* 30.—. — 224. Pistocchi, Marius, *De Suspensione ex informata conscientia*. 8^o (VIII u. 127 S.) Turin 1932, Marietti. *L* 5.—. — Der rechtlich sehr bedeutsame, aber innerlich spröde und schwierige Stoff des Prozeßrechts wurde von der Kirche zum ersten Mal umfassend, einheitlich und zum Teil neu im CIC geregelt. Darum ist es verständlich, daß er bisher ziemlich spärlich behandelt wurde. Nun bringt Marietti auf einmal drei gute und nützliche Werke über dieses Rechtsgebiet heraus: Die Vollendung des ausführlichen Kommentars zum 4. Buch des CIC von Noval, die Fortführung der „*Institutiones*“ von Conte a Coronata und eine kleine Sonderarbeit über die „*Suspensio ex inf. consc.*“

Noval erfüllt damit das mit dem ersten, 1920 erschienenen Teil eines Kommentars zum Prozeßrecht gegebene Versprechen reichlich, zur Freude der zahlreichen Freunde des Buches, indem er mit der Erklärung der Verfahren der Seligsprechung und Heiligsprechung im 2., und der Verwaltungsverfahren im 3. Teil des 4. Buches den Kommentar zum kirchlichen Prozeßrecht abschließt. Das Werk erscheint inhaltlich und methodisch als Frucht reicher Erfahrung des wissenschaftlichen Lehrers und praktischen Gutachters bei römischen Kongregationen und kann darum der Lehre und dem Leben des Rechts sehr gute Dienste leisten. Die Prozesse der Seligsprechung und Heiligsprechung boten dem Verf. Anlaß, im Anschluß an den hl. Thomas und den auf diesem Gebiete unübertroffenen Führer, Benedikt XIV., in guten knappen Überblicken die Lehre über die christliche Vollkommenheit und Heiligkeit darzulegen. Da der Verf. sich hier in den theologisch noch strittigen Auffassungen naturgemäß an die Lehrmeinungen seiner Ordensschule hält, werden einige Vorbehalte ebenso selbstverständlich sein, so z. B. zu n. 293, wo die 3 Wege des geistlichen Lebens aufgeteilt werden auf die aszetische und mystische Stufe. — Sehr gut ist die ausführliche grundsätzliche Einleitung zum 3. Teil über die verschiedenen Verwaltungsverfahren des CIC. Die Auffassung, daß das Beschwerdeverfahren beim Hl. Stuhl gegen die *Suspensio ex inf. consc.*, wenn sie als Vergeltungsstrafe verhängt wird, nicht die Wirkung der Strafe vorläufig aufschieben soll (gegen den klaren c. 2287!), und besonders die Beweisführung aus der ganz beschränkten Sondervorschrift des c. 2146 § 3, also durch Ausdehnung einer rechtlich beschwerenden Vorschrift, ist nicht einzusehen. — Leider fehlt ein Sachverzeichnis. — Im ganzen ist der wohl ausführlichste der bisher erschienenen Kommentare zum Prozeßrecht sehr brauchbar und empfehlenswert.

Mit bewundernswertem Fleiß hat der Kapuzinerpater und Kanonist in Genua Conte a Coronata von 1928—1932 über das ganze kirchliche Rechtsbuch mit Ausnahme des Sakramenten- und Strafrechts (welch letzteres aber schon angekündigt wurde) Werke herausgebracht, die mit „*Institutiones*“ eigentlich zu bescheiden bezeichnet sind. Bieten sie doch gründliche Kommentare zum CIC, nicht nur eine gelehrte Umschreibung. Kommentare, in denen der Verfasser mit fortschreitender Vollkommenheit der Methode die Bestimmungen des kirchlichen Rechtsbuches auslegt unter ausgiebiger Verwertung der kirchlichen Entscheidungen und der besten bisher erschienenen Literatur; und zwar deutscher, englischer, französischer, italienischer, lateinischer und spanischer Sprache: ein großer Vorzug des Buches und — zugleich mit praktischer richterlicher Erfahrung — Grund zu viel wissender und darum auch besonnen weitherziger Behandlung schwieriger und strittiger Fragen.

— Sehr nützlich sind die kleinen zusammenfassenden Übersichten des strittigen und strafrechtlichen Verfahrens und die verschiedenen Anhänge der in den letzten Jahren erschienenen amtlichen Verlautbarungen über die Verfahren zur Lösung nicht vollzogener Ehen, über Eheprozesse überhaupt und Weiheprozesse. Wäre es nicht vorteilhafter, die Nummern der Canones, anstatt als Anmerkungen im Kleindruck, im Fettdruck in den Text einzufügen zur rascheren und besseren Benutzung mit dem CIC zusammen? Die Beifügung eines ausführlichen Sachverzeichnisses ist sehr zu raten. Das wird die Brauchbarkeit für Unterricht und Praxis erhöhen und damit auch die berechnete Anerkennung, die das Werk bisher schon gefunden hat und auch weiterhin reichlich verdient.

Das praktisch wichtige, geschichtlich und grundsätzlich bedeutungsvolle Disziplinarverfahren der „*Suspensio ex informata conscientia*“ wird im kirchlichen Rechtsbuch am Ende des vierten Buches in 9 Canones knapp und klar geregelt. Da es bis in unsere Zeit von Nichtkatholiken beanstandet und von Kirchenfeinden bekämpft wird, ist gerade hier eine geschichtlich begründete und sorgfältig abgewogene Darstellung der Rechte des Ordinariums und der von der Strafe Betroffenen wichtig und praktisch wertvoll, wie sie aus guter Erfahrung heraus in der Monographie von Pistocchi geboten wird. Als einziger der drei besprochenen Kommentatoren erkennt er entsprechend dem klaren Buchstaben und Sinn des Gesetzes dem oben erwähnten Recursus aufschiebende Wirkung zu.

Keller.

225. Trienekens, Isidor, O. F. M., *Expositio canonico-moralis Regulae Fratrum Minorum seu eiusdem Vota et Praecepta ex probatis auctoribus ad praxim communem breviter exposita. Editio tertia. 8^o (VI u. 244 S.)* Werl 1931, Franziskusdruckerei. Geb. M 4.— Wie der Titel besagt, ist das Büchlein eine Erklärung der vom hl. Franziskus in 12 Kapiteln verfaßten und von Honorius III. bestätigten Regel. Gegenstand sind demnach die drei Ordensgelübde in ihrer franziskanischen Eigenart und die in der Regel enthaltenen *praecepta*. Besonders hat Verf. es sich angelegen sein lassen, das neue Kirchenrecht hineinzuarbeiten. Außerdem hat er die besten Moralisten eingesehen, außer dem hl. Alfons Aertnys, Ballerini, Ferraris, Génicot, Lehmkuhl, Vermeersch, und vor allem die Ausleger der Franziskusregel, vom hl. Bonaventura angefangen. Dem Zweck entsprechend dient das Buch in erster Linie den praktischen Bedürfnissen der Ordensbrüder, die an ihm einen klaren und sichern Führer haben. Der Außenstehende lernt hier die Eigenart des franziskanischen Geistes kennen, wenn er wahrnimmt, wie die Armutsvorschriften einen quantitativ und qualitativ so bedeutenden Platz einnehmen und eigentlich das einzige von allen andern Orden unterscheidende Merkmal sind. — In einigen Punkten von allgemeiner Bedeutung wird man nicht ganz mit T. übereinstimmen, so S. 3, daß man eine eigene schwere Sünde gegen die Pflicht des Vollkommenheitsstrebens begehen könne. Wenn es auf S. 9 heißt, nur die die Gelübde näher bestimmenden *praecepta* verpflichteten *vi voti*, scheint S. 26 f. diese Erklärung auf alle *praecepta* ausgedehnt zu werden. Weil die Regeln nicht unter Sünde verpflichten, dürfte es kaum begründet sein, diese Wirkung den *mandata* der Obern zuzuerkennen. Daß die *superfluitas in rerum usu* (33) eine Sünde gegen das Gelübde, nicht nur gegen die Tugend der Armut sei, ist wohl selbst für das franziskanische Ideal zu streng geurteilt. Bei Behandlung des Keuschheitsgelübdes wäre der Gebrauch des Wortes *luxuria* wohl passen-

der gewesen als der des unbestimmteren *impudicitia*, das auch als Unschamhaftigkeit aufgefaßt werden kann (68). v. Frentz.

226. Dudon, P., Sur la „Fréquente“ d'Arnauld commentée par M. Bremond: *RevAscMyst* 13 (1932) 337—356; 14 (1933) 27—50. — So große Verdienste H. Bremond sich um die Geschichte der französischen Frömmigkeit erworben hat, ist es nicht zu leugnen, daß er in den letzten Bänden die Methode streng geschichtlicher Forschung immer mehr aufgibt (s. *RevAscMyst* 10 [1929] 175—190). D. weist das an einem eklatanten Beispiel aus dem im vorigen Jahr erschienenen 9. Band klar nach. Arnaulds Werk über die häufige Kommunion legt Br. so aus, als habe dieser sich gar nicht gegen dieselbe gewandt. Dabei widerspricht Br. sowohl den zahlreichen Texten Arnaulds, die D. anführt, wie seinen eigenen in früheren Bänden geäußerten Ansichten. Daß Arnauld durch seine überspannten Anforderungen tatsächlich die häufige Kommunion unmöglich macht, dafür führt D. als unparteiischen Zeugen den hl. Vinzenz von Paul an. Ebenso hat Arnauld die beiden großen Heiligen der kirchlichen Restauration, Karl Borromäus und Franz von Sales, gegen sich. Vergebens bemüht sich schließlich Br., einige Jesuiten zu Arnaulds Parteigängern zu machen. v. Fr.

227. Oehl, Wilh., Deutsche Mystikerbriefe des Mittelalters 1100—1550. (Mystiker des Abendlandes, hrsg. von R. F. Merkel. Bd. 1) gr. 8^o (XXXII u. 844 S.) München 1931, Georg Müller. M 20.—; Lw. M 22.50. — O. hat seinem umfangreichen Werk eine Einleitung vorausgeschickt, die auch dem, der seine früheren Mystikerausgaben nicht kennt, die Gewähr gibt, daß sich die Briefsammmlung auf jahrelange, gründliche Durchforschung des Materials stützt, und daß sie hineingebaut ist in eine umfassende Kenntnis der allgemeinen Geschichte und Theorie der Mystik. — Gegenstand ist „die Mystik des gesamten deutschen Volkes im Mittelalter, in all seinen Stämmen und Landschaften, von den Hochalpen bis ans Meer“, wobei allerdings das Gebiet des Rheins so vorwiegt, daß man ihn als den „mystischen Strom“ bezeichnen möchte. Ungedruckte Briefe werden nur ganz wenige geboten, weil die gedruckten sehr zahlreich und meist nur mühsam auffindbar sind. Es wäre jedoch zu begrüßen, wenn auch das ungedruckte Material allmählich, wenigstens in Form von Regesten, bekannt gemacht würde. — Zweck der Auswahl ist, „die private Persönlichkeit, den individuellen Charakter, die Umwelt der Briefschreiber hervortreten zu lassen“. „Der mittelalterliche Fromme, der Aszet, der Mystiker, der kanonisierte Heilige wird uns hier menschlich verständlich, wird uns fast vertraut. Er war durchaus nicht, wie man heute oft einseitig verehrend oder verurteilend glaubt, bloß der weltabgewandte, weltverachtende Jenseitsmensch, sondern sehr oft zugleich auch ein tatkräftiger Diesseitsmensch voll Wirklichkeitssinn, Lebenswillen und Schaffensfreude. Diese Ekstatiker, Visionäre, Büsser, Prediger und spekulativen Philosophen erscheinen in ihren Briefen als zielbewußte Organisatoren, kluge Diplomaten, Kirchenfürsten, Ordensobere, Reformer, Friedensstifter, Naturforscher, Historiker und Mahner vor Fürstenthronen. Gestalten wie Hildegard, Jordan, Vitry, Venturino, Groote, Nider, Nikolaus von Cues und von Flüe, Dionysius und Trithemius sind Vollmensen von stärkster Eigenart und ihre Briefe sind durchpulst von schöpferischer Wirksamkeit, erfüllt von zeitgeschichtlicher Wirklichkeit“ (XIX f.). Gerade mit diesen Sätzen hat O. seine Ausgabe gut charakterisiert und gerechtfertigt. Sowohl der Freund wie der Gegner katholischer Mystik wird es als wertvolle, ja notwendige Ergänzung empfinden, den

Mystiker auch als Menschen kennenzulernen, vielleicht das erste Mal zu sehen, daß er menschlich lebte, dachte, fühlte wie andere und durchaus nicht durch eine unüberbrückbare Kluft von der übrigen Menschheit getrennt war. Dabei bleibt natürlich bestehen, daß der Hauptinhalt der Briefe dieser vor allem auf das Göttliche gerichteten Menschen religiöse Dinge sind. — Die ausführlichen Einleitungen, die O. über jeden einzelnen Briefschreiber vorausschickt, bilden zusammen den wertvollen Grundriß einer Geschichte der deutschen Mystik. Ausführliche Literaturangaben und zahlreiche Anmerkungen vervollständigen die Arbeit. — Sehr nützlich wäre es gewesen, bei jedem Brief die gedruckte Quelle genau anzugeben; auch die allerdings ungeheure Arbeit eines Namensregisters am Schluß hätte die wissenschaftliche Verwertung erleichtert.

v. Fr.

228. Fischer, Gottfried, Geschichte der Entdeckung der deutschen Mystiker Eckhart, Tauler und Seuse im XIX. Jahrhundert. gr. 8° (VI u. 134 S.) Freiburg (Schweiz) 1931, Hess. — Wo heute das Interesse für Mystik die weitesten Kreise erfaßt hat, ist ein Rückblick auf die geschichtlichen Zusammenhänge und Ursprünge schon deshalb wertvoll, daß man über den vielen Einzelarbeiten das Ganze nicht vergesse und den relativen Standort der heutigen Forschungsarbeit kennenlerne. F. bietet diesen Rückblick auf Grund weitreichender Kenntnis des Schrifttums in katholischen und protestantischen Büchern, Zeitschriften- und Zeitungsartikeln. Er legt dar, wie die in der Aufklärungszeit fast völlig beiseitegesetzte Mystik in der Periode der Romantik an Wert gewinnt, wie die dilettantische Beschäftigung allmählich zu einer wissenschaftlichen wird, hauptsächlich durch die Kritik der protestantischen Gegner, wie Philosophie, Philologie, Theologie, nicht zuletzt angespornt durch das Nationalgefühl, sich um Hebung der Schätze bemühen. So würdigt F. neben vielen kleineren die auch heute noch beachtenswerten Autoren und Editoren: Görres, Diepenbrock, Helfferich, Jocham, Schmidt, Dalgairns, Greith, Preger, Pfeiffer, Strauch, Lasson, Bihlmeyer, Denifle. Weil die Verbindung mit der mittelalterlichen Mystik sowohl wie mit der Scholastik abgebrochen war, galt es, bei Protestanten, aber auch bei Katholiken — die jedoch durch das Aufblühen der Neuscholastik in günstigerer Lage waren —, einen ganzen Wald von Vorurteilen niederzuschlagen. Denifle vor allem hat das mit wichtigen Schlägen getan, nachdem gerade Koryphäen wie Schmidt, Preger, Pfeiffer die Forschung falsch beeinflußt hatten. Es ist ein besonderes Verdienst der Arbeit, Denifles Leistungen durch Vergleich mit den früheren ins rechte Licht gerückt zu haben. Den Abschluß bildet eine klare Zeichnung des Standes der Tauler-, Seuse- und Eckhartforschung zu Anfang unseres Jahrhunderts.

v. Fr.

229. Grünewald, Stanislaus, O. Min. Cap., Franziskanische Mystik. Versuch einer Darstellung mit besonderer Berücksichtigung des hl. Bonaventura. gr. 8° (XII u. 148 S.) München 1932, Naturrechts-Verlag. M 3.80. — Nach einer allgemeinen Einleitung über den Begriff der Mystik gibt G. wertvolle bibliographische Notizen über die Quellen der franziskanischen Mystik, die er im Anhang noch ergänzt durch Werke deutscher Kapuziner. Als Hauptgegenstand behandelt er aber die Mystik des hl. Bonaventura, und auch hier wieder greift er die heute besonders aktuellen Fragen heraus, nach der Stellung der Mystik in der Gnadennordnung, der Vorbereitung auf sie, der Beschreibung des Haupterlebnisses. Er tut damit das, was zur Lösung dieser Fragen das wich-

tigste ist, nämlich sorgfältige Monographien über die großen Autoren zu bieten. — Unzweifelhaft fügt Bonaventura die Mystik stark in das Gnadenleben ein, ohne erkennbaren Einschnitt; wenn er aber anderseits sagt, sie werde nur „Sanctis“ und „ferventissimis viris“ gegeben (49) und G. selbst meint, nur wenige gelangten zu ihr, so ist die Frage doch noch keineswegs befriedigend gelöst. — Spezifisch franziskanische Vorbereitung zur Mystik ist die Verehrung des Gekreuzigten und die Auffassung der Geschöpfe als Stufen zu Gott gegenüber ihrer Ablehnung durch die areopagische Mystik. — Bei der Beschreibung der Mystik zeigt G. gut die Vorzugsstellung des Willens und der Liebe, während das intellektuelle Element mehr der begrifflich scharfen Fassung dient, und den Zusammenhang der „geistigen Sinne“ mit der Mystik. — Das Buch hat seinen Hauptzweck vollkommen erreicht, den die oben genannten Fragen angeben. Es wäre wohl besser gewesen, auch den Titel entsprechend einzuschränken, und man möchte von dem Verf., der so im Stoff steht, ein weiteres Werk erwarten, das die Mystik des hl. Bonaventura sowohl wie des Franziskanerordens in ihrer ganzen Weite behandelt. — Nicht ganz richtig unterscheidet G. aszetische und mystische Spiritualität durch Ablehnung bzw. Betonung der geistlichen Freude. — Die überlangen Anmerkungen bieten zuviel, was in den Text selbst gehörte, und erschweren so noch mehr, als es jede Analyse schon von selbst tut, die Zusammenschau des Ganzen.

v. Fr.

230. Eisenhofer, Ludwig, Handbuch der katholischen Liturgik. Erster Band, Allgemeine Liturgik. gr. 8^o (XI u. 607 S.) Freiburg 1932, Herder. *M* 14.—; geb. *M* 16.—. — Es sind nun gerade 20 Jahre, daß Verf. die zweite Auflage von Thalhofers Handbuch für die „Theologische Bibliothek“ besorgte. Das wachsende Interesse für die Liturgie und die steigende Zahl der wissenschaftlichen Einzelforschungen und Quellenausgaben haben nun zu der lange erwarteten Neubearbeitung geführt. Man muß sie, mehr noch als die frühere, als das gründlichste und inhaltreichste Handbuch, wenigstens vom geschichtlichen Standpunkt aus, bezeichnen. Da E. schon damals, nach Thalhofers Tod, den größern Teil des Werkes selbständig ausgearbeitet hatte, ist es voll berechtigt, daß bei einer neuen gründlichen Ergänzung und Verbesserung Thalhofers Name ganz fortfällt. — Der Aufbau des Werkes ist wesentlich der gleiche geblieben. Der erste Band bietet die Einleitung und allgemeine Liturgik, der zweite wird die spezielle: hl. Messe, Brevier, Sakramente und Sakramentalien enthalten. Der früheren Auflage gegenüber ist der neue Band straffer gegliedert. Die Einleitung faßt alles unter die zwei Kapitel zusammen: Kultus und Liturgie, Liturgie als Wissenschaft. Die allgemeine Liturgik unterscheidet zwar wie früher die drei Teile: Formen der Liturgie, Liturgischer Raum, Kirchenjahr; aber auch hier sind die Unterteile passender eingeordnet. — Der Umfang des Bandes ist um über 100 Seiten zurückgegangen; man wird das aus praktischen Gründen verstehen, aber das Fehlen mancher anregenden Abschnitte doch etwas bedauern, so den Vergleich zwischen katholischer und protestantischer Liturgie und die Einleitung zu den „Liturgischen Formen“. — Den Eindruck des Neuen und Bessern erhält man vor allem in der ausführlichen Einleitung. Eine bedeutende Kürzung war hier durchaus angebracht, und trotzdem konnte Verf. eine übersichtliche Geschichte der Liturgie beifügen. Musterhaft und von seltener Klarheit sind schon die ersten Paragraphen über Begriff, Objekt und Subjekt der Liturgie. Das ganze erste Haupt-

stück über Kultus und Liturgie wirft Licht auf manche ältere und auch moderne Probleme über Ursprung und Sinn der Liturgie. Das zweite Hauptstück: Liturgik als Wissenschaft, bietet klarer, übersichtlicher und mit weniger Anmerkungen beschwert als bisher die verschiedenen liturgischen Bücher mit ihrer Entwicklung und dann die Geschichte der Liturgik. Die zahlreichen Forschungen und die Änderung der liturgischen Gesetzgebung haben manchen neuen Stoff hineinverarbeiten lassen. — Die allgemeine Liturgik weist weniger tiefgreifende Änderungen auf. Eine ist besonders hervorzuheben: die klare Scheidung und gründliche Behandlung der verschiedenen Formen des Wortes: Psalmen, Cantica, Doxologien, Symbola, Pater, Ave, Akklamationen, Orationen, Litaneien, Hymnen. Ein eigenes Kapitel ist jetzt auch der kirchlichen Begräbnisstätte gewidmet. — In der Einleitung vermißt man die Erwähnung der ausführlichen und übersichtlichen Arbeit von Cabrol im *DictThCath.*

v. Fr.

231. Blume, C. I., S. J., Unsere liturgischen Lieder. Das Hymnar der altchristlichen Kirche aus dem Urtext ins Deutsche umgedichtet, psychologisch und geschichtlich erklärt. gr. 8^o (227 S.) Regensburg 1932, Pustet. *M* 8.50; *Lw.* *M* 10.50. — Dreyes und Blume haben in 55 Bänden über 10 000 Hymnen gesammelt; noch drei weitere, besonders ein ausführlicher Index, sollen den Abschluß bilden. Wenn Verf. nach jahrzehntelanger Beschäftigung mit dem Stoff die wichtigsten Hymnen, die des heutigen römischen Breviers, kommentiert, darf man etwas Vorzügliches erwarten. Man wird nicht enttäuscht, weder was das geschichtliche, noch was das inhaltliche Verständnis der Hymnen angeht. Nach einer psychologischen und geschichtlichen Behandlung ihres Ursprungs und ihrer allerersten Entwicklung beschreibt Bl. „das glänzende Dreigestirn Hilarius, Ambrosius, Prudentius“, dann besonders Sedulius, Venantius, Gregor den Großen. Das wichtigste Ergebnis dieses Teiles ist die gut begründete These: Die Hymnen des römischen Ordinarium, die der irokeltischen Gruppe angehören und die altbenediktinische verdrängt haben, sind von Gregor dem Großen nicht nur zusammengestellt und der irischen Kirche übersandt, sondern mit Ausnahme der ersten fünf Laudeshymnen von ihm selbst verfaßt worden. — Der zweite Teil, in dem Bl. die Hymnen der Matutin, Laudes, Vesper, Kleinen Horen der Reihe nach erklärt, läßt vor allem den verbindenden Gedanken des materiellen und geistigen Lichtes, d. i. Christi, deutlich hervortreten; man wird nach der Lesung wohl bedauern, daß nicht, wie die Psalmen, so auch die Hymnen des Ordinariums an den gewöhnlichen Festen gebetet werden. — Den Abschluß bilden die ältesten Festhymnen von Ostern, Weihnachten, Pfingsten und einige andere. Überall ist reiches Material zur Geschichte und zum Verständnis des Offiziums überhaupt eingestreut. — Leider ist das Werk ein Torso, der erste von mehreren Bänden, deren Vollendung der Tod des Verf. unmöglich gemacht hat. Ein Mangel ist außer der zu großen Zahl der Druckfehler eine gewisse Ungleichmäßigkeit: überflüssige Wiederholungen und bedauerliche Kürzungen. Trotzdem behält das Werk seinen überragenden Wert und sein hohes liturgisches und ästhetisches Interesse. Etwas unwahrscheinlich klingen die Aufstellungen, die Hymnen „Aeterne rerum conditor“ und „Splendor paternae gloriae“ seien nicht schon ursprünglich Laudeshymnen (127) und das „Stabat mater“ stamme von Bonaventura, dem das Mittelalter doch eher zu viel als zu wenig zugeteilt hat (210).

v. Fr.