

Aufsätze und Bücher.

1. Allgemeines. Fundamentaltheologie.

331. Scheeben, J. M., Die Mysterien des Christentums. 3. Aufl., bearbeitet von A. Rademacher. gr. 8^o (XXIV u. 691 S.) Freiburg i. Br. 1912, Herder. Unveränderter Neudruck von 1932. *M* 6.—; geb. *M* 7.50. — Es scheint, daß Scheeben gefunden hat, was er bei der Abfassung seines Werkes suchte: „In der Tat habe ich auch meine Leser nicht bloß unter den Fachtheologen, sondern in allen denjenigen Kreisen gesucht, welche Sinn und Interesse für einen tieferen Einblick in die hehren Mysterien unseres heiligen Glaubens besitzen“ (VI f.). Im Jahre 1931 erschien im Matthias-Grünewald-Verlag ein sachlich unveränderter Abdruck der einzigen von Scheeben selbst besorgten 1. Aufl. von 1865; s. Schol 7 (1932) 607 n. 407. Jetzt bringt der Herderverlag einen unveränderten Abdruck der 1912 von A. Rademacher bearbeiteten 3. Aufl. von 1912 heraus. Diese Bearbeitung enthält eine interessante und längere Anmerkung Rademachers zu Scheebens „Anschauung, wonach der Besitz und die Innwohnung des Heiligen Geistes als neues, mitkonstituierendes Element zur Gotteskindschaft hinzutrete“ (149 ff.). Deneffe.

332. *Textus et documenta. Romae 1932/33, Pont. Univers. Gregoriana.* — Über dieses nützliche neue Hilfsmittel für seminarristische Übungen wurde Schol 7 (1932) 579 genauer berichtet. Inzwischen ist wieder eine Anzahl sehr brauchbarer und sorgfältig bearbeiteter weiterer Hefte erschienen. Der Preis stellt sich auf 4–6 Lire für das Heft. Es liegen vor: Series theol. 6. G. Hofmann S. J., Photius et Ecclesia Romana I. Primus Patriarchatus Photii. — 8. II. A Synodo Romana (869) usque ad depositionem Photii (886). — 7. S. Tromp S. J., De Spiritu Sancto anima corporis mystici. II. Testimonia selecta e Patribus Latinis. — 9. C. Silva-Tarouca S. J., S. Leonis Magni Tomus ad Flavianum episc. Constantinopolitanum etc. — 10. Adh. d'Alès, Tertulliani De Baptismo. — 11. P. Browe S. J., De ordaliis. II. Ordo et rubricae. Acta et facta. Sententiae theologorum et canonistarum. — Aus der Series philos. wurde Heft 3 Schol 8 (1933) 476 f. angezeigt. Hier sei hinzugefügt: 4. R. Arnou S. J., De quinque viis S. Thomae ad demonstrandam Dei existentiam, apud antiquos Graecos et Arabes et Iudaeos praeformatis vel adumbratis. Lange.

333. Steffes, J. P., Religion und Religiosität als Problem im Zeitalter des Hochkapitalismus. gr. 8^o (IX u. 84 S.) Düsseldorf 1932, Pädagogischer Verlag. *M* 3.50. — Sehr anschaulich stellt St. die durch die Überwucherung des Kapitalismus geschaffene Lage dar, die für das religiöse Leben von ungünstigstem Einfluß gewesen ist und auch durch die katholische Religion nicht hat überwunden werden können. Warum deren Vertreter versagt haben, hätte man gerne etwas klarer gehört. Um so dankenswerter ist die Darlegung, daß der Kapitalismus von innen her zum Abbau drängt, daß die Ideale der heutigen Kultur: Natur und Gemeinschaft, dessen ungeistig gewordenen Zweckstreben zu vernichten beginnen, daß vor allem die Kirche prinzipiell in ihren Lehren von Gott, Geschöpf, Begierlichkeit, Gemeinschaft, praktisch in der Katholischen Aktion und den Weisungen von „Quadragesimo anno“ die Kraft

besitzt, den Kapitalismus in die rechten Bahnen zu lenken. — Die Gegenüberstellung eines östlich-orthodoxen und eines westlich-römischen Katholizismus (46) ist wohl ein wenig glücklich gewählter Ausdruck; daß jede Trübung in der Erfassung der natürlichen Welt eine ebensolche der göttlichen Welt bedinge (2), darf man wohl bezweifeln.

v. Frentz.

334. Stohr, (Albert), Die religiöse Krise der Gegenwart in katholischer Sicht: Pastor Bonus 44 (1933) 26—31 113—125 188 bis 195. — Der für den Apologeten recht wertvolle und brauchbare Aufsatz behandelt zunächst die tatsächliche religiöse Lage nach ihrer äußeren Erscheinung, wie sie namentlich durch die unerbittliche Statistik sich kundtut, und nach den inneren Gründen der Abwärtsbewegung (Störung durch irdisch-weltliche Kultur, Not, sozialistische und gesellschaftlich-wirtschaftliche Diskussionen, Unsittlichkeit, Schwächung des Glaubenslebens). Als letzten Grund nennt St. den Modernismus unserer Tage und seine Vorläufer in der Vergangenheit. Und der Ausweg? Schon zeigen sich Spuren größerer Lebendigkeit: Eucharistie, Jugend, Priester und Ordensleben („monastischer Frühling“), liturgische Bewegung, katholische Aktion, rückläufige Bewegung in Philosophie und Theologie zur Tradition, Einigungsbestrebungen hüben und drüben. In einem Nachwort nimmt Verf. zur „nationalen Revolution“ Stellung, wobei er hervorhebt, daß sie im Gegensatz zu 1918 betont freundlich zu Christentum und Kirche sein will.

Kösters.

335. Claeys Boúaert, M., Raisons personnelles de croire: NouvRevTh 60^o (1933) 117—140. — Ein aus erfolgreicher Praxis erwachsener Artikel, der für die Methode der Apologetik lehrreich ist. Verf. stellt zunächst die Bedenken und Einwände zusammen, die er aus Kreisen modernerer, gebildeter Menschen gegen die Möglichkeit zu glauben gehört hat. Dann weist er hin auf die Notwendigkeit der subjektiven Einstellung (Vertrauen, Demut), den an sich irrationalen Faktor in der Gewißheit von der Offenbarungssache. Den rationalen Faktor, der objektiv genügende Gewißheit begründet, findet er in der Kirche, welche auch ohne oft schwierige historisch-kritische Untersuchungen (synthetische Beweisführung) in ihrem lebendigen Sein und Wirken die Gewähr gibt, daß in ihr, wie sie es beansprucht, Christi Autorität fortlebt; insbesondere weist er hin auf die Heiligkeit der Kirche und die fortwährenden Wunder in ihr: also ein Ausschnitt der analytischen Beweisführung, speziell aus dem Beweis der „Ecclesia per se ipsa“ (Vat. s. 3 c. 3).

Ks.

336. Prüm m, K., Neue Wege einer Ursprungsdeutung antiker Mysterien: ZKathTh 57 (1933) 89—102 254—271. — Eine gründliche, kritische, für den Fundamentaltheologen u. Dogmatiker wertvolle Orientierung über Methode u. Ergebnisse neuerer Versuche von W. Schmidt, W. Koppers, F. Kern, O. Menghin u. a., „Völkerkunde und Vorgeschichtswissenschaft als Erkenntnisquellen für die älteste Geschichte der antiken Mysterien nutzbar zu machen“. Die Mysterien, welche sich im Gesamtgefüge der antiken Religionen als Fremdkörper ausnehmen, gehören nicht dem Kernbestandteil des griechischen Volkstums an. Der eigentliche Sinngehalt der alten Mysterien eröffnet sich nur durch Zurückgehen auf vorgeschichtliche und völkerkundliche Quellen.

Ks.

337. Calès, J., Pourquoi les Grecs se convertirent à l'Évangile: NouvRevTh 60 (1933) 448—453. — Im Anschluß an A. J. Festugière, L'idéal religieux des Grecs et l'évangile (Paris 1932) zeigt

C., daß das griechische Religionsideal durch seine Vorzüge Lokungen (amorces) zum Christentum schuf und durch seine Mängel Sehnsucht nach ihm wachrief: eine brauchbare Ergänzung zu den fundamentaltheologischen Gedanken über die wunderbare Ausbreitung der Kirche. — Mit Recht werden diese und andere Förderungen der Ausbreitung heute mehr betont; eine adäquate Erklärung bieten sie allerdings nicht. Es bleibt bei Abwägung aller Einflüsse zwischen Wirkung und natürlichen Ursachen eine Disproportion, die ein übernatürliches Eingreifen Gottes logisch verlangt.

Ks.

338. Des Eusebius Pamphili, Bischofs von Cäsarea, Kirchengeschichte, aus dem Griechischen übersetzt von Phil. Hauser (Bibliothek der Kirchenväter) 8^o (503 S.) München 1932, Kösel & Pustet. Subskriptionspreis auf 18 Bände: M 5.40 für den Ganzleinenband; M 6.30 für den Halbpergamentband. (Einzelbände werden nicht abgegeben.) — Je mehr sich unser historischer Horizont in den letzten Jahrzehnten durch Entzifferung von Inschriften und Funden in der altorientalischen Welt erweiterte, um so mehr rückte Eusebius von Cäsarea in den Mittelpunkt des Interesses. Erst gab er den Prügelknaben der Orientalisten ab. Wie es in jungen Disziplinen zu geschehen pflegt, suchte man für einzelne Entdeckungen sofortige Bestätigung in den Angaben des E., die aus vielen Rinnsalen bei ihm in ein großes Sammelbecken mündeten. Es währte nicht lange, so wandelte sich die Skepsis und Enttäuschung in allseitige Bewunderung des großen christlichen Sammlers um. E. reicht in Darstellung und Auffassung nicht an die zwei großen heidnischen Historiker Thukydides und Polybios heran, aber er besitzt eine für uns und auch für die damalige Zeit unschätzbare Gabe: das Geschick und die Fähigkeit, unter alten Urkunden und Quellen mit feinem Spürsinn die bessern herauszuwählen und sie dadurch vor dem Untergang zu bewahren. Wegen der zentralen Stellung des E. ist man neuerdings mit großem Fleiß der handschriftlichen Überlieferung nachgegangen und hat auch auf Grund der Funde und nach neuen Gesichtspunkten den Text überprüft. In England und Deutschland kamen neue Ausgaben und Übersetzungen heraus. Durch E. Schwartz, Lawlor and Oulton, Karst und nicht zuletzt durch Laqueur sehen wir E. Jahrzehnte lang an seiner Kirchengeschichte arbeiten, immer neue Bücher hinzufügen und doch den ersten alten Rahmen niemals sprengen. Mit fachmännischem Verständnis ist auch der Übersetzer Haeuser diesem ursprünglichen Nahtgefüge treugeblieben und hat es nirgendwo verwischt.

Bruders.

339. S. Ambrosii De virginibus. Ad praecipuorum codicum fidem recensuit O. Faller S. J. (Florilegium Patricum 31.) gr. 8^o (78 S.) Bonnæ 1933, Hanstein. M 3.40. — S. Caesarii Arelatensis Episcopi Regula Sanctarum Virginum aliaque opuscula ad sanctimonialia directa ad normam codicum nunc primum edidit G. Morin O. S. B. adiectis tribus tabulis phototypicis (ebd. Fasc. 34.) (55 S.) M 2.80. — 1. „Prima post Maurinos editio critica“ nennt O. Faller seine schöne, auf 14 Handschriften aufgebaute, sorgfältig gearbeitete Ausgabe von De virginibus des großen Bischofs von Mailand. Kein Geringerer als Pius XI. ermutigte 1928 den Herausgeber zur Inangriffnahme gerade dieses Werkes. Zugleich haben wir hier eine vielversprechende Vorprobe der vom Verfasser für die Wiener Väter übernommenen Ambrosiusausgabe. Die Einleitung belehrt uns, daß De virginibus aus Predigten her-

vorgegangen ist. Die Abfassungszeit liegt zwischen dem 21. Januar und 7. Dezember 377. — 2. Die vom hl. Cäsarius von Arles († 542) mit großer Klugheit verfaßte *Regula Sanctarum Virginum*, „abgesehen von Augustins Ep. 211 ad monachas Hipponenses die älteste Nonnenregel“ (Rauschen-Altaner, *Patrol.* 362), ist seit dem 17. Jahrh. mehrfach gedruckt worden. Sie findet sich auch bei Migne, *Lat.* 67, 1103 ff. nach der Ausgabe von Holsten. Morin bietet hier auf Grund von 4 Handschriften die erste kritische Ausgabe. Er widmet sein Werk der Äbtissin und den Schwestern von St. Walburg in Eichstätt, „beneficiorum ergo, quae a magnanimis feminis exuli mihi ac peregrino humanissime conlata sunt“ (3). Außer der Regel werden auch mehrere damit zusammenhängende Stücke veröffentlicht, so eine „*Sacra*“ des Papstes Hormisdas an Cäsarius, Gebete für eine verstorbene Schwester, drei Briefe des hl. Cäsarius. Deneffe.

340. Zarb, S., O. P., *Chronologia tractatum S. Augustini in Evangelium primamque Epistolam Ioannis apostoli: Angelicum* 10 (1933) 50—110. — Seit den Maurinern hat man diese Predigten Augustins durchweg ins Jahr 416 gesetzt. J. Huyben O. S. B. hatte in den *Miscellanea Augustiniana* der holländischen Augustiner (1930) 3 Teile unterschieden und das ganze Werk den Jahren 418/419 zugewiesen. Unabhängig von ihm hat Z. diese gründliche Untersuchung angestellt. Er unterscheidet 2 Teile, von denen der erste Tr. 1—54 nebst den 10 Predigten über den Brief umfaßt. Tr. 1—12 ist in der Fastenzeit, die 10 Traktate über den Brief in der Osterwoche und um Christi Himmelfahrt, Tr. 13—54 von Juli bis November ein und desselben Jahres gehalten, das, wie verschiedene Gründe wahrscheinlich machen, wohl 413 gewesen ist. Nach mehrjähriger Unterbrechung hat dann Augustin seine längere Abwesenheit von Hippo im Jahre 418 (Reise nach Karthago und Caesarea, Mai bis Oktober) dazu benutzt, Tr. 55—124 zusammenhängend auszuarbeiten. Diese zweite Abteilung ist nicht von ihm gepredigt, sondern in seinem Auftrag in der Kirche verlesen worden. Wenn diese Annahmen richtig sind, kann *De Trinitate* erst 419 vollendet worden sein. Lange.

341. Erichsen, W., *Faijumische Fragmente der Reden des Agathonicus Bischofs von Tarsus* (*Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab. Historisk-filologiske Meddelelser* XIX, 1), gr. 8° (50 S.) Kopenhagen 1932, Andr. Fred. Höst & Søn. *Kronen* 3.40. — Der Inhalt der kurzen Reden oder, wie es im Text selbst heißt, der Apologien über den Unglauben interessieren die Theologie, besonders die asketische Theologie. Der als Verfasser genannte Bischof Agathonicus, der sich selbst als von Versuchungen heimgesucht bekennt, gibt eine Anleitung zu ihrer Überwindung durch die Worte der Hl. Schrift: „Dies sind dagegen die Schriftworte, mit denen du den Unglauben widerlegen sollst. Der Unglaube redet dir zu, dich deines Nächsten nicht zu erbarmen mit dem, was du hast. Die Schrift dagegen sagt: ‚Gebt, damit euch gegeben werde‘“ (18 f.). Und so folgt eine Reihe von Beispielen. Der Text war in einem andern koptischen Dialekt, dem Sahidischen, bereits von Crum (*Der Papyruscodex usw.*, Straßburg 1915) mitsamt Übersetzung herausgegeben worden. E. bringt auch diesen sahidischen Text und legt Crums Übersetzung der seinigem zugrunde. Deneffe.

342. Lakner, Fr., *Kleutgen und die kirchliche Wissenschaft Deutschlands im 19. Jahrhundert: ZKathTh* 57 (1933) 161—214. — Anlässlich des 50. Jahrestages des Todes von Joseph Kleutgen

(† 13. Jan. 1883) schenkt uns L. „grundlegende Materialien“ für eine umfassende und zeitgemäße Würdigung des Anteils K.s an der Regeneration der kirchlichen Wissenschaften Deutschlands. Im 1. Teile zeichnet er den geistesgeschichtlichen Hintergrund (Rationalismus, „Semirationalismus“, Neuscholastik). Der 2. Teil bietet reichstes, reizvolles, quellenmäßig belegtes Material zur Ergänzung unserer Kenntnis von K.s persönlichem, priesterlich-religiösem und wissenschaftlichem Leben. Der 3. Teil gibt einen guten Überblick über K.s literarisches Schaffen, indem zunächst die formale Seite und der Inhalt gewertet, sodann eine genaue Bibliographie (mit chronologischer Übersicht, Sachgruppen, Inhaltsangabe) abgeschlossen wird. Kösters.

343. Meyenberg, A., *Leben-Jesu-Werk*. Dritter Band. 3. u. 4. Lieferung (S. 641—1360 1361—1851). gr. 8°. Luzern 1931/32, Räder u. Cie. — M. setzt seinen Gang durch die *Leben-Jesu-Forschung* bis in unsere Tage fort. Eine Fülle von Namen und Schriften tritt uns entgegen, die von Bernhard Weiß zu Harnack, Johannes Weiß, Albert Schweitzer, Bousset, Greßmann über den Modernismus bis zu den Bestreitern der Geschichtlichkeit Jesu hinabführt (bis 1390), mit einer Nachlese über die Versuche eines R. Eisler, P. L. Couchoud, Miguel de Unamuno, J. Klausner, Ditlef Nielsen (1529—1545). Das katholische Jesusbild, das Dogmatik und Apologetik, Exegese und Aszetik entworfen haben, kommt in seinen neuesten Darstellern zur Geltung, den Namen Reatz, Papini, Sickenberg hätten sich aus den letzten Jahren noch einige anreihen lassen. Der Mystik sind in Katharina Emmerick und Therese Neumann einige Seiten gewidmet. So dankbar der Leser die Reichhaltigkeit des Gebotenen unter vollster Anerkennung der umfassenden Gelehrsamkeit des verdienten Verfassers würdigt, so wird er doch den Wunsch nach strafferer Zusammenfassung und Ausscheidung des Unwesentlichen nicht zu unterdrücken vermögen. Ein Wort über das Jesusbild Joseph Wittigs findet man in dem breit angelegten Werke verständlich, aber eine Abhandlung von 60 Seiten mit all dem Persönlichen aus Wittigs Leben und Entwicklung überschreitet die richtigen Grenzen. Ähnlich erscheinen die Ausführungen über den Eschatologismus übermäßig breit (754—1069), und niemand wird in diesem Zusammenhang die wichtigen Ausführungen über die Umwelt Jesu und die Stellung Jesu zur alttestamentlichen Weissagung suchen. Gegenüber der Leugnung der Geschichtlichkeit Jesu soll das umfangreiche Schlußkapitel den Erweis der Echtheit der Evangelien und der Geschichtlichkeit Jesu erbringen und die Evangelien selbst unter dem Gesichtspunkt des Zeugnisses für Jesus und in ihrer Eigenart würdigen (1391—1670). Damit ist dieser Teil des großen *Leben-Jesu-Werkes* zum Abschluß gebracht, die wissenschaftliche Geschichte der eigentlichen Geisterkämpfe um Jesus und der *Leben-Jesu-Forschung*. Das ganze Werk, nicht nur der einleitende Abschnitt, legt Zeugnis ab für die Tatsache, daß keine Persönlichkeit der Weltgeschichte eine so ungeheure Geisterbewegung und Geisterscheidung hervorrief wie Jesus Christus (1670). Als Beigabe zu dem Werke bietet der Verf. „den Versuch eines plastischen Gesamtbildes [eines Lebens Jesu], das aus dem Betrachten der Geschichte der *Leben-Jesu-Erfassung* hervorbricht“. Merk.

344. Raitz von Frenztz, E., *Konnersreuth: RevAscMyst 14* (1933) 113—123. — Auf Einladung der Schriftleitung, die eine Stellungnahme wünschte zu dem oberflächlichen Buch von J. Danemarie (Paris 1933, Grasset) und den einseitig zustimmenden Aus-

führungen von Lavoud in den *Études Carmélitaines*, mit dem inzwischen auch A. Mager sich auseinandergesetzt hat (*Ét. Carm.* 1933 I 39—51 102—108), gibt R. v. Fr. eine nüchterne und kritische Würdigung des augenblicklichen Standes der Frage. Er bespricht insbesondere Gerlich (München 1929), Heeremann (*ThGl* 1932, 215—228), Deutsch (Paderborn 1932), Wunderle (²1932) mit folgendem Ergebnis: Die Vorkommnisse können übernatürlich sein, sind aber als solche bisher keineswegs erwiesen. Kösters.

345. Rademacher, A., *Die Kirche als Gemeinschaft und Gesellschaft. Eine Studie zur Soziologie der Kirche.* 8^o (189 S.) Augsburg 1931, Haas u. Grabherr. *M* 3.50; *Lw.* *M* 4.50. — In der Reihe der Abhandlungen über die Kirche, die die jüngste Zeit in so reicher Fülle brachte, nimmt die Schrift von R. eine hervorragende Stelle ein. In dieser Arbeit hat der Verf. sich zum Ziel gesteckt, die Kirche unter soziologischer Rücksicht zu behandeln: ohne Zweifel eine interessante und ergiebige sowie für unsere Zeit ungemein bedeutsame Fragestellung. Sie ermöglicht es, gerade die Wesenszüge der Kirche aufzuweisen und zu vertiefen, die den heutigen Menschen so sehr zusagen, Schwierigkeiten und Bedenken auszuräumen, die für den Modernen immer wieder ein Anstoß sind. Wie aktuell und lebensnah die Probleme sind, die in dieser Schrift behandelt werden (und um es gleich zu sagen, mit viel Geschick und Wärme behandelt werden), geht aus Fragestellungen wie den folgenden zur Genüge hervor. Im 4. Kapitel, das überschrieben ist: „Das kirchliche Leben als Gemeinschafts- und Gesellschaftsleben“, handelt der Verf. über Innerlichkeit und Außerlichkeit der Kirche, im 6. Kapitel über Unfehlbarkeit und Fehlbarkeit der Kirche. In solchen Kapiteln gelingt es dem Verf. wirklich, „das „Göttliche und Menschliche an der Kirche aus ihren soziologischen Prinzipien heraus verständlich zu machen, und so Hemmungen zu beseitigen, die der Glaubensfreudigkeit ihrer Glieder und einer gerechten Würdigung der außerhalb der Kirche Stehenden sich entgegenstellen (Vorwort). Die ganze Schönheit und innere Größe der Kirche tut sich dem Leser dar, wenn der Verf. sie aufweist als „Gebetsgemeinschaft in ihren öffentlichen Gottesdiensten“, als „Glaubens- und Liebesgemeinschaft in ihren Sakramenten der Taufe und Eucharistie“, wenn er den Leser hinabführt zu den verborgenen Quellen des „göttlichen Lebens in ihrem Organismus“. So ist diese Schrift tatsächlich eine hervorragende Apologie der Kirche und wird vielen ein tieferes Verständnis und innerlicheres Verhältnis zur Kirche vermitteln. — Auf der andern Seite ist wohl zu beachten: Dieses Aufzeigen der innern Wesensstruktur der Kirche an Hand soziologischer Begriffe ist für sich allein noch kein stringenter Beweis weder für die Wahrheit der Kirche noch für die Wirklichkeit gerade dieser ihrer Form und Gestalt. Die Betrachtung von R. setzt die Tatsache der Kirche und ihrer Wesenseigenschaften aus positiven Quellen als bewiesen voraus und will nur von da aus in ein tieferes Verständnis hinein führen, vor allem „Anstöße und Argernisse aus dem Wege räumen“. Dazu aber sind — wie schon gesagt — die Gründe und die Art und Weise, wie der Verf. sie bringt, in hohem Grade geeignet.

Schütt.

346. Kaupel, H., *Von alttestamentlichen Zitaten im Alten und Neuen Testament: ThGl* 25 (1933) 287—292. — Ein anregender Beitrag zur Inspirationsfrage bzw. der Formulierung der Irrtumslosigkeit bei biblischen Zitaten. Ausgehend von Mt 4, 14 u. 21, 13

(Mt 2, 23; 27, 9 10; Mk 1, 2; Röm 11, 26) zeigt Verf., daß die Vereinigung verschiedener Stellen zu einem Zitat schon im A. T. vorkam (vgl. u. a. Neh 8, 14 f. mit Lev 23, 39 ff. u. Deut 16, 13 ff.; Esdr 9, 10 ff. mit Deut 7, 1 ff.; 23, 7 f.). Aus 2 Kön 21, 10 ff. u. a. folgert Verf. (mit A. Jirku, Leipzig 1917) die Existenz lehrhafter, gedrängter Zusammenfassungen biblischen Textes. Also „fand die neutestamentliche Lehrverkündigung . . . die schon längst geübte Gewohnheit vor, daß man inhaltlich verwandte Gedanken und Sprüche aus Gesetz und Propheten, wenn sie kurz und prägnant als bedeutungsvoll charakterisiert werden sollten, zu einem formellen Zitat gestaltete“. — Die Übereinstimmung zwischen Aussage des inspirierten Autors und ihrem Formalobjekt muß natürlich aufrechterhalten werden. Kötters.

347. Reyn ders, B., *Paradosis. Le progrès de l'idée de tradition jusqu'à saint Irénée*: RechThAncMéd 5 (1933) 155—191. — Bedeutsam ist die Feststellung, daß sich der Ausdruck „*apostolica traditio*“ ἀποστολική παράδοσις zum erstenmal in der uns bekannten christlichen Literatur bei dem Gnostiker Ptolemäus, und zwar am Schlusse seines Briefes an Flora, findet. Die Gnostiker haben die Tradition durch Sukzession (ἐκ διαδοχῆς) empfangen (173). Der Brief ist uns durch Epiphanius erhalten: Haereses n. 33, 7, 9; MG 41, 567 C; GCS (ed. Holl) I 457, 14; auch von Harnack hrsg. in Lietzmann, Kl. Texte 9. Sicher hat Irénäus den Ptolemäus gekannt; vgl. Adv. haer. I, Praef. 2. Es ist wahrscheinlich, aber nicht sicher, daß Irénäus einen Teil seiner Terminologie dem Gnostizismus verdankt (191); um sicher zu sein, müßte man erst die verlorengegangene christliche Literatur des 2. Jahrh. wiederfinden. Dann hätte aber Irénäus dem Wort *paradosis* eine christliche Seele gegeben (vgl. 189). Der Gnostiker spricht von einer geheimen Tradition; bei Irénäus ist die Tradition öffentlich. Dazu kennt er das „*charisma veritatis*“ der Bischöfe (Adv. haer. 4, 26, 2). Vor Irénäus hat *paradosis* (*traditio*) noch nicht seinen technischen Sinn: geoffenbarte, von den Aposteln gepredigte (vielleicht auch nur geschriebene: etwa in der Apokalypse?) und vom kirchlichen Lehramt weitergegebene Lehre (155). Seit Irénäus steht der Sinn, wenigstens in dieser Allgemeinheit, fest. Die sehr eingehende und genaue Arbeit ist eine reiche Ergänzung zu den kurzen Angaben über den Sprachgebrauch bez. des Wortes *paradosis* im 1. und 2. Jahrh., die in meiner Schrift *Der Traditionsbegriff* (1931) enthalten sind. Beachtenswert ist, daß in den ersten christlichen Urkunden *paradosis* immer nur gegenständlich, nie als Tätigkeit genommen ist (156). Etwas anderes gilt natürlich von dem Zeitwort. Deneffe.

348. Oriens, Zweimonatsschrift für die religiösen Angelegenheiten des Ostens. gr. 8^o Krakau, Kopernika. Zl 8 (polnisch). — Das Erscheinen dieser Zeitschrift, deren zwei erste Nummern (je 32 S.) vorliegen, wurde auf den jährlich in Pinsk stattfindenden Unionskongressen beschlossen. Die Zeitschrift wendet sich an polnische Publizisten, Politiker, Geistliche. Sie will den Vorurteilen entgegenarbeiten, mit denen man der Unionsbewegung hier begegnet und zugleich zu aktuellen Schwierigkeiten Stellung nehmen. Auch den, der sich wissenschaftlich mit den Fragen der Ostkirchen beschäftigt, wird manches interessieren. So berichtet St. Bednarski (41—43) auf Grund archivalischen Materials über ein bisher unbekannt gebliebenes Projekt des Jesuitenpaters Arent aus dem Ende des 17. Jahrh., für die Arbeit an der Union einen

Zweig des orientalischen Ritus im Orden zu errichten. — Die Zeitschrift ist gut ausgestattet. Auch einige Lichtbilder sind beigegeben, die katholische Anstalten, Kirchen und Priester des Ostritus zeigen. Schriftleiter ist Jan Urban S. J., der als ein hervorragender Kenner der in Betracht kommenden Fragen gilt, sich vor dem Kriege längere Jahre in Rußland und Petersburg aufgehalten und dort die Verhältnisse der orthodoxen Kirche studiert hat.

349. Volz, H., Drei Schriften gegen Luthers Schmalkaldische Artikel von Cochläus, Witzel und Hoffmeister (1538 und 1539). (Corpus Catholicorum 18.) Lex.-8^o (LXIX und 225 S.) Münster 1933, Aschendorff. M 12.—. — Der Herausgeber dieser drei kath. in deutscher Sprache abgefaßten Gegenschriften gegen Luthers „Schmalkaldische Artikel“ war für seine Aufgabe ganz besonders befähigt, da er bereits die Schmalkaldischen Artikel selbst für die Neuausgabe der „Bekennnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche“ (Göttingen 1930) bearbeitet und gleichzeitig die Geschichte der Artikel in einem umfassenden Aufsatz behandelt hatte. Die Ausgabe ist vorzüglich. Sie gibt den Text buchstabengetreu wieder, ist mit ausgezeichneten Anmerkungen versehen und schön gedruckt. Ein großer Teil der Einleitung handelt über Orthographie und Sprache der drei Schriften. Die tabellarische Übersicht und die vier Register am Schluß verleihen der Ausgabe noch einen besonderen Wert. Die Schrift von Hoffmeister war bisher, so viel man weiß, nur in einem einzigen gedruckten Exemplar erhalten, nämlich in der Kolmarer Stadtbibliothek.

Deneffe.

350. Protestantisches Martyrerbuch. Bilder und Urkunden der evangelischen Martyrergeschichte aus vier Jahrhunderten, zusammengestellt von Otto Michaelis. 3. erweit. Aufl. 8^o (263 S.) Stuttgart 1932, Steinkopf. Geb. M 4.80. — Zweck dieses Buches ist, wie der Verf. im Vorwort sagt, die im deutsch-evangelischen Volk stark verblaßte Erinnerung an seine Martyrer wieder neu zu beleben (7). Er klagt bitter, daß im Bewußtsein der deutsch-evangelischen Christen durchschnittlich nicht viel mehr als eine Ahnung dieses bedeutsamen Kapitels der Leidensgeschichte seiner Kirche, ja kaum diese vorhanden ist (8). Den Grund hierfür sieht er „in der starken Abneigung gegen Lehre und Praxis der katholischen Kirche grade in diesem Punkt“ (9). Aber man ist nach Auffassung des Verf. doch zu weit gegangen und hat auch das Gute und Wertvolle der Martyrererinnerung preisgegeben. „Denn das kann doch wohl nicht bestritten werden, daß jede Gemeinschaft für sich und ihre Glieder Kraft und Stärke aus der lebendigen Erinnerung an die höchsten Opfer zieht, die für ihre Ideale je und je dargebracht wurden“ (9). Ein wertvolles Geständnis und — ohne es zu wollen — eine Rechtfertigung der katholischen Martyrerverehrung, die sonst beim Verf. sehr schlecht wegkommt. Die Auswüchse in der katholischen Martyrerverehrung, die immer wieder hervorgezerrt werden, sind — soweit sie tatsächlich vorgekommen — gar nicht so vorherrschend vor dem Wertvollen und Gesunden, wie der Verf. glauben machen will; sodann sind sie nicht auf Rechnung der Kirche zu setzen, die sie immer wieder bekämpft und beschnitten hat, wo sie nur konnte. Auch bei der Darstellung der Martyrien der Reformationszeit drängt sich der bittere Ton gegen die katholische Kirche mehr als notwendig hervor. Erquicklicher sind die unpolemischen, schönen Bilder von tapferen Glaubenszeugen aus jüngster Zeit unter Deutschen (65

bis 96), Letten und Esten (102—108), die größtenteils dem Bolschewismus zum Opfer gefallen sind. Allerdings müßte hier im einzelnen genauer festgestellt werden, ob sie gerade um des Glaubens willen gemordet wurden.
Schütt.

351. *Historicus*, Reichsreform, Reichskirche, Luthertum: *N-KirchlZ* 44 (1933) 223—237. — Aus der Flut der zeitbedingten Literatur über protestantische Kirchenverfassungs-Reform verdient dieser Aufsatz herausgehoben zu werden: „Die evangelischen Kirchen haben vergessen, daß sie ein Lehramt haben, und es ist höchste Zeit, daß dieses Lehramt wieder in Geltung und Kraft trete“ (228). Gibt es doch ohne einheitliches Bekenntnis keine Reichskirche; das Luthertum kann sein Bekenntnis nicht aufgeben; die theologischen Fakultäten sind Beauftragte der Kirche; ihre Aufgabe ist in erster Linie nicht das Forschen, sondern das Lehren (237).
Kösters.

352. *AllgEvLuthKZtg* 66 (1933) 1. Jahreshälfte. — *Peters* (Göttingen), *Evangelisches Mönchtum* (174—178 194—199 219—223): Verf. weist hin auf die Bestrebungen in protestantischen Kreisen, das katholische Mönchtum, Sache und Namen in der eigenen kirchlichen Gemeinschaft wiederaufleben zu lassen. Insbesondere nimmt er Stellung zu dem Buche von F. Parpert (*Das Wiederaufleben des Mönchtums im gegenwärtigen Protestantismus*, München 1931), der seinerseits auf bekannte protestantische Gelehrte hinweist, welche die Idee, jeder in seiner Weise, vertraten (z. B. A. Harnack, Heiler, R. Otto, Althaus, auch Ritschl, Tröltsch, Holl). P. glaubt aber, daß religionsgeschichtlich die Notwendigkeit des aktiven oder kontemplativen Mönchtums sich nicht genügend erweisen lasse, daß praktisch die protestantische Kirche Genügendes in ihren bisherigen Einrichtungen biete, um den besonderen religiösen Wünschen von Minderheiten entgegenzukommen, und daß theologisch die Mönchssee sich nicht mit protestantischem Glauben vereinigen lasse. „Damit ist nicht gesagt, daß wir nicht dem Mönchtum verständnisvoll, ja mit einer gewissen Sympathie gegenüberstehen könnten.“ — *Schnabert*, O., *Die Kirche des Ostens als Spiegel für die Kirche des Westens* (536—541 565—569 585—589): Die gutgemeinten und lehrreichen Ausführungen sind eine eigenartige Vereinigung von ergreifenden Berichten über die religiöse Lage in Rußland, ehrlichem Zugeständnis der Fehler im eigenen Lager, religiöser Wertung nach christlichen, eigentlich katholischen Gedanken und einer erschreckenden Unkenntnis und objektiv überheblichen Beurteilung katholischen Glaubens und Lebens. Ks.

353. *Christliche Welt* 47 (1933) 1. Jahreshälfte. — Für den Fundamentaltheologen sei notiert: *Windisch*, H., *Das johanneische Christentum und sein Verhältnis zum Judentum und zu Paulus* (98—107 147—154): Johannes, nicht aus dem „ersten Jüngerkreis“, ist (wegen des Gegensatzes zum gesetzlichen Petrus, zum dogmengläubigen Paulus, zur Lehre von der wunderbaren Geburt und Eschatologie, auch wegen der „Entjudung“) gerade auch für den heutigen Menschen anziehend. — *Christentum, Volkstum, Staat* (259—262 347—359 400—418 448—468): Eine ergiebige Orientierung, protestantisch-grundsätzliche, kritische Stellungnahme und Tatsachenbericht, über das heutige Streben nach Autorität und Einigung im deutschen Protestantismus. Die einzelnen Artikel sind von den Verfassern unterzeichnet. — *Duhm*, A., *Von reformatorischer Kirchenzucht* (386—391): Im älteren Protestantismus mußte „die ungetrennt kirchliche und weltliche Gemein-

schaft“ die christliche Lebensführung sichern durch Ermahnung oder eigentliche Zuchtordnungen; in der Neuzeit wird die Gemeinde wieder zur nur-kirchlichen Gemeinde. Deshalb ist das heutige Konsistorium verwaltend, in der „Reformationskirche“ richtend. Der Ursprung des Genfer (reformierten) Konsistoriums liege nicht in Genf, sondern in Zürich, nicht in Calvin, sondern in Zwingli, wie neuestens Walter Köhler nachgewiesen habe (Quellen u. Abhandlungen zur Schweizerischen Reformationsgeschichte VII). D.s Ausführungen sind verfassungsgeschichtlich anregend, wenn auch nicht einwandfrei. Ks.

354. Gröhl, R., Die Kirche Jesu Christi der Heiligen der Letzten Tage (Mormonen). 8^o (88 S.) Hildesheim 1932, Borgmeyer. M 2.—; geb. M 3.50. — Die volkstümlich gehaltene Schrift stützt sich besonders auf die Konfessionskunde von Algermissen (1930) sowie auf das Schrifttum der Sekte selbst. Sie unterrichtet über Entstehung, Ausbreitung und Lehre der Mormonensekte und bietet eine theologisch gute Abwehr. Deneffe.

355. Algermissen, K., Die Gottlosenbewegung der Gegenwart und ihre Überwindung. 1. u. 2. Aufl. 8^o (XVI u. 358 S.) Hannover 1933, Giesel. Geb. M 5.—. — Daß es Toren gibt, die in ihrem Herzen sprechen: „Es gibt keinen Gott“, hat schon der Psalmist verkündet. Aber daß der Atheismus systematisch in großem Umfang verbreitet wird und daß ein eigenes „Lehrbuch für die Gottlosen-Organisatoren“ geschrieben wurde, das ist ein trauriger Ruhm der neuen Zeit. Die berufene Feder des Dr. Algermissen schenkt uns hier ein gründliches Werk über diese neuzeitliche Bewegung. Es ist vor allem das Verdienst des Verf., die Tatsachen gesammelt und die Methoden der Gottlosenpropaganda, die selbst vor Verseuchung der Kinderseelen nicht Halt macht, klar dargelegt zu haben. Außer dem ausführlich behandelten russischen Bolschewismus wird auch die Weltorganisation der Gottlosenbewegung und insbesondere die Arbeit der Gottlosen in Deutschland gezeichnet. Achtzehn Bilder in Tiefdruck dienen zur Erläuterung. Außerdem aber geht der Verf. auch in wissenschaftlichem Geiste den Ursachen der Gottlosenbewegung und insbesondere des Bolschewismus nach, und das letzte Kapitel widmet er in gesundem Optimismus den Mitteln zur Überwindung der Gottlosenbewegung: „Die anima naturaliter Christiana wird über alle satanischen Gottlosenmethoden siegen, Gottes Vorsehung über das Werk des Antichristen“ (297). Die katholische Aktion vor allem hat hier ernste Aufgaben. D.

2. Heilige Schrift. Alter Orient. Judentum.

356. Hilber, Franz, Biblische Hermeneutik, 4. Aufl. 8^o (113 S.) Brixen 1932, Weger. M 2.—. — Das Büchlein bietet neben dem gewöhnlichen Stoff der Hermeneutik auch eine Abhandlung über die Irrtumslosigkeit der Hl. Schrift und einen kurzen (12 S.) Anhang der Geschichte der Exegese. Die Gleichstellung des allegorischen Sinnes mit dem typischen (14) ist verwirrend. Im Hohen Liede z. B. muß der einzige und unmittelbare Wortsinn der Dichtung, die Allegorie des hl. Ehebandes zwischen Jahwe und Israel, streng unterschieden werden von dem typischen Sinn der bräutlichen Liebe Christi zu seiner Kirche. Der Sachsinne des Typus hat immer den *sensus litteralis*, sei dieser nun *proprius* oder *tropicus*, zur Voraussetzung und ist durch göttliche Hinordnung prophetisch darauf aufgebaut. † Rembold.

357. Bertholet, Alfred, Religionsgeschichtliches Lesebuch. 17: Die Religion des Alten Testaments. 2. Aufl. gr. 8^o (144 S.) Tübingen 1932, Mohr. *M* 7.— Im kurzen Vorwort bietet B. seine Arbeit „dem Studierenden der sogenannten Alttestamentlichen Theologie . . . als brauchbares Hilfsmittel“ an. Mit diesem „so-genannt“ würde B. katholische Studierende aus seinem Leserkreis auszuschließen scheinen; denn wir werden uns nie darein ergeben, daß die Theologie des A. T. durch eine entwicklungsschematische Religionsgeschichte der Juden verdrängt werde. Auswahl und Zusammenstellung der Texte sind beherrscht von der Tendenz, jene Hypothese von dem bloß natürlichen Werden der atl. Religion zu stützen, während die Gesamtheit der biblischen Texte in ihrem gegebenen Zusammenhang die Offenbarung als deren Quelle erweist. Man fragt sich, wie eine solche Loslösung und Umordnung der Stellen den wirklichen Interessen der Wissenschaft dienen soll. Hat nicht Torczyner vollkommen recht, wenn er sich (ZDMG 1931, S. 288) im Namen der rationalistischen Bibelforschung „von dem Gesamtergebnis nicht befriedigt“ erklärt? „Es bleibt immer mißlich, die Bibel, die doch für die darin geschilderte religiöse Entwicklung unsere wichtigste, ja in manchen Teilen ausschließliche Quelle geblieben ist, einer vollständigen Verkenning oder gar — Fälschung des wirklichen Tatbestandes zu zeihen“ (ebd.). R.

358. Volz, P., Der Kampf um das Alte Testament. 8^o (39 S.) Stuttgart 1932, Kohlhammer. *M* 0.75. — Bei der großen Fülle ähnlicher Abhandlungen will auch V. Zeugnis ablegen „von meinem Alten Testament“. Damit deutet er selbst die Schwäche jeder subjektiven Meinung an, die den Antisemitismus nur reizen wird, an „seinem A. T.“ festzuhalten. Das Entscheidende kann hier nur das dogmatisch-unfehlbare Zeugnis der christlichen Kirche sein, die das A. T. als göttliche Offenbarungsurkunde im Vollsinn des Wortes anerkennt. Jedes rationalistische Bedenken gegenüber diesem einzig maßgeblichen Urteil brächte nur den Gegnern Vorteil. Der heutige Sturmangriff auf das A. T. bringt wenigstens Klarheit über die notwendigen Voraussetzungen einer erfolgreichen Verteidigung. Als Kuriosum möchten wir den Satz vermerken: „Auch unser deutscher Katholizismus ist ja im Grunde nicht eigentlich Katholizismus, er ist römisch gefärbter Protestantismus.“ Man wird fragen, in welchem Zusammenhang das mit dem A. T. steht. Antwort: Es ist die deutsche Abwehr gegen den Vorwurf der „priesterlich-klerikalen Gestalt“ der gesamten Offenbarung. R.

359. Kaupel, H., Die antisemitische Bekämpfung des Alten Testaments. 8^o (48 S.) Hamburg 1933, Lettenbauer. — Neben den vielen Versuchen protestantischer Alttestamentler, die israelitischen Offenbarungsschriften gegen moderne Angriffe in Schutz zu nehmen, ist eine solche von katholischer Seite (entstanden aus der Erweiterung eines Vortrages auf einem Religionslehrerkonveniat) um so mehr zu begrüßen, als die vollchristliche Haltung gegenüber dem A. T. viel folgerichtiger und darum auch in der Abwehr viel erfolgreicher ist. K. hat es trefflich verstanden, das Allgemein-Grundsätzliche klar herauszustellen, dann aber auch die Anwendung auf eine große Zahl aktueller Fragen hinreichend gekennzeichnet. R.

360. Spinner, S., Herkunft, Entstehung und antike Umwelt des hebräischen Volkes. gr. 8^o (VIII u. 539 S.) Wien 1933, Vornay. Geb. *M* 6.50. — Auf einen Text mit Anmerkungen (1—214)

folgt ein anderthalbmal so großer Buchteil von Noten, diese wiederum mit Fußnoten versehen (217—539). Eine solche Anlage mußte sich aus dem gänzlichen Mangel von Stoffverarbeitung ergeben. Es ist schade um das offenbar reiche, aber völlig ungeordnete Wissen des Verfassers. Sp. schreibt mit leidenschaftlicher Entrüstung über die „kritischen“ Konstruktionen, die sich als religionswissenschaftliche Geschichte Israels über dem Trümmerfeld der angezweifeltten biblischen Berichte erheben. Die Entrüstung über leichtfertige Verwerfung der Überlieferung ist sicher berechtigt, aber Sp.s Art, sie zu verteidigen, wird es den Gegnern leicht machen, seine (mit unerträglich vielen Schimpfworten auf den „Dunskreis der hypothetischen Geschichteschreibekünstelei“ gespickten) Häufungen von Behauptungen als methodisch für eine ernsthafte Untersuchung ganz wertlos zu verachten. Immerhin könnte man dem Buche manches Material entnehmen, um die große Fragwürdigkeit gewisser Modemeinungen der Bibelkritik aufzuweisen. Doch wird man auch dabei die Aufstellungen Sp.s stets selbständig überprüfen müssen.

361. König, E., Ist die moderne Pentateuchkritik auf Tatsachen begründet? gr. 8^o (54 S.) Stuttgart 1933, Belsler. M 3.30. — K. will auf „allerneueste Behauptungen“ antworten, deren Hauptschwäche es allerdings ist, daß sie veraltet sind. Sie finden sich in dem hochkonservativen Werke, das ein prot. Pastor (W. Möller) zugunsten der Einheit und Echtheit der 5 Bücher Mosis verfaßt hat. K. klagt seinen Gegner an, daß er sich den Angriff leicht gemacht habe: „Diese Neigung, sich nur gegen die extremste Richtung zu wenden, ist gerade bei den Bekämpfern der Pentateuchkritik beliebt.“ Aber das ist es auch, was diesmal die Verteidigung leicht gemacht hat. Auch wenn Möller mit seiner Übertreibung der Einheit und Echtheit im Unrecht ist, so ist damit noch nicht „die moderne Pentateuchkritik auf Tatsachen begründet“. Was K. Positives vorbringt in seiner nochmaligen „Haltbarkeitsprüfung der Hauptgrundlagen“ seiner eigenen Ansicht, wird auch z. B. von Heinisch und Goettsberger gewürdigt, ohne daß sie deswegen auf die scheinbare Mittelstellung Ks. gedrängt würden.

362. Hönigswald, R., Erkenntnistheoretisches zur Schöpfungsgeschichte der Genesis. gr. 8^o (36 S.) Tübingen 1932, Mohr. M 1.50. — H. verspricht, „mit keiner noch so verborgenen Tendenz“ die Quellen zu deuten, d. h. nichts aus ihnen „heraus“- oder in sie „hinein“zulesen; es gehe ihm einzig um *Analyse*. Diese Beuteuerung ist zwar unter Exegeten eine Selbstverständlichkeit, aber hier ist sie auch erfüllt. Infolgedessen vermittelt H. tatsächlich eine tiefe Einsicht in „den kosmogonischen Sonderfall der Genesis: Anstatt nach Art anderer Schöpfungsberichte den göttlichen Welturheber lediglich als Naturpotenz über die Schöpfung zu erheben, und ihn damit in den Naturbereich doch wieder einzubeziehen, gewinnt die Genesis ihren Begriff des Welterschöpfers durch einen neuen Sinn, indem sie Gott der Schöpfung überordnet“. Wenn H. auch das Chaos „göttlich“ nennt, so erklärt er das selbst als „gottgerichtet“, d. h. dem schöpferischen Prinzip von vornherein zugewandt, also schon ursprünglich ordnungshaft; womit eigentlich zugleich erklärt wird, daß der Ausdruck „göttlich“ unglücklich ist.

363. Fruhstorfer, K., Der ersten Menschen erste Nachkommen (Gn 4). gr. 8^o (XIV u. 169 S.) Linz a. d. D. 1932, Preßverein. M 4.—. — Der Titel der Schrift ist recht unglücklich, wie wenn

einer das 1. Kapitel der Genesis behandeln wollte unter der Überschrift: Die ersten sechs Tage der Weltgeschichte. Dadurch wird eine Antwort auf die Frage, die F., wie auch in ZKathTh 57, 300 mit Recht vermerkt wird, nicht mit der wünschenswerten Gründlichkeit untersucht hat, vorweggenommen und, was methodisch noch viel bedenklicher ist, als hauptsächlich Aussagegegenstand von Gn 4 hingestellt. Es ist eine dogmatisch verbürgte Tatsache, daß alle Menschen von einem ersterschaffenen Urelternpaare abstammen. Daß aber Kain und Abel die erstgeborenen Menschenkinder waren, darf damit nicht auf gleiche Stufe gestellt werden. E. Ruffini hat schon für die Genealogien der Genesis den Ausfall vieler Zwischenglieder als eine sententia „plus quam verisimilis“ erklärt, obschon auch hier die Texte von direkter Zeugung reden. Wir müssen uns die Möglichkeit einer solchen Erklärung des 5. Kapitels auch für das 4. offen halten. Die paläontologische Forschung mag heute noch nicht bewiesen haben, daß die Menschen der ältesten Urgeschichte nicht Viehzüchter und Ackerbauer waren, aber wir müssen immerhin damit rechnen, daß die sog. Jagd-Sammelstufe einmal als die ausschließliche Wirtschaftsform der Urkultur erwiesen werden könnte. Jedenfalls wollen wir Exegeten beizeiten auf die Mahnung achten, die uns die Vorsehung schon durch die Lehren eines andern Falles gegeben hat. Aus diesem Grunde ist auch die Polemik F.s gegen die verdienstvolle Schrift Junkers (162 f.) zu be-dauern.

364. Gabriel, J., Untersuchungen über das atl. Hohepriestertum mit besonderer Berücksichtigung des hohepriesterlichen Ornatates. gr. 8^o (XVI u. 128 S.) Wien 1933, Mayer. *M* 6.—. — Die Schwierigkeiten der atl. Exegese dürften manchem erst durch die Notwendigkeit solch mühevoller Spezialarbeiten wie der vorliegenden recht klar werden. Wie wichtig zugleich diese nur scheinbar fernliegenden Untersuchungen in religionsgeschichtlicher Hinsicht sind, erweist diesmal besonders der letzte Abschnitt (91—118), in welchem die Handhabung des heiligen Losorakels zwecks rechtmäßiger Befragung Jahwes durch die Urim und Tummim behandelt wird. R.

365. Carlebach, Joseph, Die drei großen Propheten, Jesajas, Jirmija und Jecheskel. 8^o (133 S.) Frankfurt a. M. 1932, Hermon. *M* 3.—; geb. *M* 4.—. — Beim Lesen dieser Schrift schwankt man immerfort zwischen Ja und Nein gegenüber dem allzu rhetorischen Werben des Verf. um Zustimmung. C. vertritt eine sehr gute Sache mit ehrlicher und berechtigter Begeisterung, aber auch oft mit herzlich schlechten Argumenten. Gegen die zersetzende Kritik des Rationalismus möchte er das wahre Prophetentums Israels verteidigen; aber es zeigt sich immer wieder, wie unmöglich das vom geistigen Standort des Talmuds aus ist. R.

366. Kroeker, Jakob, Die Propheten oder das Reden Gottes. Die vorexilischen Propheten, I. Abt. Amos und Hosea. 8^o (XV u. 381 S.) Gießen 1932, Brunnen-Verlag. *M* 5.—; geb. *M* 6.—. — Dies ist der 6. Band der Reihe „Das lebendige Wort“, die „Beiträge zur Einführung in die göttlichen Gedankengänge und Lebensprinzipien des A. T.“ bieten will. Amos wird als „der Kündler der göttlichen Gerechtigkeit“ geschildert und Hosea als der „Bote der vergehenden Liebe“. Vorauf geht ein einleitender Hauptteil (133 S.) über die Wesensfragen des israelitischen Prophetentums. K. hat fleißig und ausgiebig die moderne Literatur benutzt, aber wohl kaum recht verarbeitet. Aus so auseinandergelassenen Meinungen, wie man sie aus den Werken von Hölscher und

Dürr, von Nowack und Sellin, von Gunkel und König schöpft, läßt sich eben durch jeweils zustimmendes Zitieren kein Ganzes formen. Immerhin enthält die Darstellung der Zeitlage und die Sinndeutung der prophetischen Texte viel populär Belehrendes, das in angenehm lesbaren Zusammenhängen geboten wird. Der schwächste, aber eben auch der schwierigste Teil ist die Einführung. Da wird z. B. der Satz geschrieben: „Alle Mystik führt in ihren letzten Konsequenzen und in ihrer tiefsten Sehnsucht zur Entpersönlichung“, was immer sich Verf. darunter denken mag. Dann wird (62) dem Christuserlebnis eines Paulus der mystische Charakter abgesprochen, weil ja das paulinische Sein in Christo nicht „entpersönliche“. R.

367. Paffrath, Tharsicius, O. F. M., Die Klagelieder. Übersetzt u. erklärt. — Kalt, Edm., Das Buch Baruch. Übersetzt u. erklärt. Bonner Bibel VII, 3/4. gr. 8^o (87 S.) Bonn 1932, Hanstein. *M* 3.50; geb. *M* 4.80. — Für die Klagelieder sind vor allem die trefflichen Vorarbeiten Wiesmanns verwertet, um die Gedankenstruktur, von deren Erkenntnis das rechte Verständnis des Textes zum großen Teil abhängt, deutlich zu machen. — Während Goettsberger einen Paragraphen seiner Einleitung überschreibt: Inhalt und Zusammensetzung des Buches Baruch, behandelt K. dieselbe Sache unter der Überschrift: Inhalt und Einheit. Welche Auffassung die richtige ist, erkennt man am leichtesten aus dem kunstvoll geschlossenen Gedankenaufbau des Lobliedes auf die Weisheit (3, 9—4, 4), das als selbständige literarische Einheit die andern Teile des Büchleins vollkommen voneinander trennt. R.

368. Hertrich, V., Ezechielprobleme. gr. 8^o (VIII u. 138 S.) Gießen 1932, Töpelmann. *M* 7.20. — H. bietet einleitend eine geschichtliche Übersicht über die Auslegung Ez.s bis auf R. Kittel und untersucht von neuem die stark abweichenden Ansichten Hölschers und ihre Ablehnung durch Kessel. Es folgt als Hauptteil die Behandlung der Frage nach der geschichtlichen Situation der prophetischen Wirksamkeit Ez.s. Nach Abweisung der Lösung Torreys wird das Zeugnis des Textes eingehend geprüft (73—124). Das Ergebnis dieser Analyse wird zusammengefaßt im Schlußkapitel: „Das neue Ezechielbild“. In den Zügen dieses Bildes erkennen wir mit Dank die alte Gestalt „eines Mannes von monumentaler Größe“ wieder. Es ist das alte Bild, bevor es von Hölscher und Torrey verzeichnet wurde. R.

369. Szczygiel, P., Das Buch Job. Übersetzt und erklärt. gr. 8^o (VIII u. 258 S.) Bonn 1931, Hanstein. *M* 9.20; geb. *M* 11.20. — Der Rahmen der Bonner Bibel mußte sich diesmal für eine textkritische Spalte öffnen, um die Korrekturen aufzunehmen, die von der Textgestalt des Buches Job oft gebieterisch verlangt werden. Sz. hat einen besonnenen Gebrauch von diesem Zugeständnis gemacht. Weniger glücklich ist die Verdeutschung und strophische Aufteilung der Dichtung. Die schon vorliegenden Arbeiten von Hontheim und Peters hätten hier mit großem Nutzen zu Rate gezogen werden können. An der Einheitlichkeit des Buches, mit Einschluß selbst der meist umstrittenen Stücke, hält Sz. mit Recht fest. Nur Kap. 28 scheidet er aus, aber um es ans Ende zu versetzen. Doch da wird es seine ursprüngliche Zugehörigkeit zur Komposition des Ganzen noch schwerer verteidigen können, als wo wir es im Texte finden. Die Frage der Geschichtlichkeit des Titelhelden wird im Sinne einer dichterisch freien Gestaltung wirklicher Vorkommnisse entschieden, wogegen sich wohl von keiner Seite her etwas Triftiges wird einwenden lassen. Diese

Auffassung vermehrt ja auch den hohen Gegenwartswert der göttlichen Inspiration. Die atl. Gestalt des gerechten Dulders zeigt Züge, deren dauernde Vorbildlichkeit auch im N. T. anerkannt ist. Kein Wunder; denn so schuf ihn der Hl. Geist, als Haupturheber des gewaltigen Redekampfes, in welchem jener Charakter zur höchsten Vollendung reifte. Kraft dieser Eingebung ward das geschichtlich Vergangene zu einem Gleichnis dessen, was immer wieder geschehen soll. Und so lebt tatsächlich Job heute noch in jedem, den sein Beispiel zu unerschütterlichem Gottvertrauen in scheinbarer Gottverlassenheit aufrichtet. R.

370. Hertzberg, H. W., *Der Prediger (Qohelet)*, übersetzt und erklärt. gr. 8^o (XII u. 195 S.) Leipzig 1932, Deichert. M 8.—; geb. M 10.—. — Wenn schon Kuenen die kritischen Sezierer warnte: „Es mag schwer sein, die Einheit des Predigers zu beweisen, ist aber noch schwerer, sie zu leugnen“, so müssen es sich jetzt selbst katholische Kommentatoren wie Bickell und Podechard sagen lassen, daß sie mit ihrer Aufteilung des Textes an verschiedene Sprecher die Opfer der „Zwangspannpsychose des literarkritischen Zeitalters“ geworden sind. H. erklärt heute: „Je mehr ich mich mit Qoh beschäftigt habe, um so mehr ergibt sich mir aus allen Instanzen — Bezeugung, Sprache, Stil, Metrum, Aufbau, Gedankeninhalt — die Einheitlichkeit von Qoh 1, 2—12, 8.“ Mit diesem Ergebnis reiht sich vorliegende Arbeit trefflich ein in die Gesamthaltung des Sellinschen Kommentarwerkes, das sich schon so vielfach und erfolgreich darum bemüht hat, halb verlorene und fast preisgegebene Erkenntnisse wiederum zu sichern oder vielmehr sie erst recht überzeugend zu beweisen. H. hat auch ohne Zweifel recht, wenn er das Problem „der theologischen Gesamthaltung“ des Qohelet für das wichtigste erklärt. Nur hat er leider gerade in diesem Punkte ganz gewiß nicht das Richtige gefunden. Wir möchten ihm bei seinem ausgebildeten Sinn für „Einheitlichkeit“ zu bedenken geben, ob ein Büchlein, dessen Gottesidee zu einem Fatum entartet wäre, jemals unter den heiligen Schriften Israels hätte Aufnahme finden können. R.

371. Fahlgren, K. Hj., *Sedaqah*, nahestehende und entgegengesetzte Begriffe im A. T. Inaug.-Diss. gr. 8^o (270 S.) Upsala 1932, Almquist & Wiksell. Kr 5.—. — Die einzigartige Bedeutung des Wortes Gottes heischt eine besondere Sorgfalt in der Bestimmung des Wortsinnes der Hl. Schrift. Nun ist aber bei dem geringen Wortschatz des einzigen Buches der Bücher die Erfüllung dieser Aufgabe, die jeder religiösen Verwertung der biblischen Texte vorzugehen muß, äußerst erschwert. Um so mehr sind Einzeluntersuchungen über den genauen Sinnwert wichtiger Begriffsträger der hebräischen Sprache zu begrüßen; denn gerade bei diesen werden knappe lexikalische Angaben für die Lösung exegetischer Fragen gewöhnlich versagen. F. hat in umsichtiger und erschöpfender Weise das immerhin reiche Material für den überaus sinnerfüllten Terminus *Sedaqah* gesammelt und verarbeitet. Die Gefahr, die selbst solchen Forschungen von seiten der entwicklungsichtigen Tendenzen unserer Wissenschaftlichkeit droht, hat F. wohl gesehen, aber vielleicht nicht immer überwunden. Das Zeugnis der Texte muß das wirklich Entscheidende bleiben, um auf Grund des Zusammenhangs und mit Hilfe des in dieser Hinsicht so wertvollen Parallelismus die Bedeutung der Worte zu ermitteln. Ein Schlußkapitel (209—251) behandelt die Gemeinschaftsvorstellung und das Leidensproblem im A. T.; denn „dies sind sozusagen die Pole,

zwischen denen sich Sedaqah, ihre Synonyme und Gegensätze ständig bewegen“.

372. Willam, F. M., Das Leben Jesu im Lande und Volke Israel. Mit 33 vom Verf. selbst aufgenommenen Bildern. 8^o (XI u. 513 S.) Freiburg 1933, Herder. *M* 5.80; geb. *M* 7.50. — W. sucht das Leben Jesu, soweit uns die Evangelisten Einzelheiten daraus überliefert haben, möglichst gegenständlich, sinnhaft-lebendig und allseitig in den geschichtlichen, landschaftlichen und volksmäßigen Hintergrund der damaligen Zeit hineinzustellen, um dem heutigen Leser zu helfen, das Vergangenheitliche der Berichte desto leichter zu überwinden. Daß dieses Ziel in hohem Maße erreicht wurde, bezeugt die gute Aufnahme, die das Buch schon gefunden hat. Weil darum der verdiente Erfolg gesichert ist, dürfen wir um so eher uns die kritische Frage gestatten, ob bei einer Neuauflage die eingeschobenen Kapitel („Überblicke“) nicht bedeutend gekürzt werden sollten. Sie enthalten doch viele und breite Aufzählungen von Dingen, die zu dem angestrebten Zwecke nur mehr eine entfernte Beziehung haben.

373. Schneider, J., Doxa. Eine bedeutungsgeschichtliche Studie. (Ntl. Forschungen, Heft 3.) 8^o (VI u. 183 S.) Gütersloh 1932, Bertelsmann. *M* 5.—. — Bei F. Guntermann, Die Eschatologie des hl. Paulus (s. Nr. 420) 168 ist zu lesen: „Joh. Weiß konnte (1910) schreiben: ‚Leider fehlt es noch an einer großangelegten sprach- und religionsgeschichtlichen Untersuchung des Wortes und Begriffes δόξα — wenigstens in der Öffentlichkeit‘, und soweit ich sehe, gilt dieser Satz auch heute noch.“ Es bestand also der Wunsch nach einer ausführlichen Behandlung von doxa, und Sch. ist diesem Wunsche entgegengekommen. Sein Buch bietet eine große Materialsammlung. Es geht dem Wort nach im literargriechischen Gebrauch, in den Inschriften, in der Mysterienliteratur, in der Septuaginta und in verwandten Texten, bei Philo, im Neuen Testament, in den Apokryphen, bei den ältesten Kirchenvätern und schließlich im Neugriechischen. Das Wort bedeutet: Meinung, philosophischer Satz, Ruhm, Ehre, dann aber auch Glanz, Lichtglanz, Herrlichkeit. Das „gloria“ in den Ausdrücken „gloria in altissimis Deo“ (Luk 2, 14) und „splendor gloriae“ (Hebr 1, 3), ebenso „claritas“ in dem Ausdruck „claritas solis“ (1 Kor 15, 41) ist im Griechischen doxa. Die Frage, ob das Wort die Bedeutung von Lichtglanz erst durch die Septuaginta erlangt habe, meint der Verf. verneinen zu müssen. Für eine Verwandtschaft des Begriffes der doxa mit dem der Macht hätte vielleicht noch Luk 13, 7 herangezogen werden können: „populus gaudebat in universis, quae gloriose fiebat ab eo“ (tois endoxois). Für die nur kurz behandelte philosophische Bedeutung des Wortes wäre viel Stoff zu finden in den Wortverzeichnissen zu Diels, Doxographi graeci, und Diels, Fragmente der Vorsokratiker.

374. Scharbau, C. A., Die Idee der Schöpfung in der vedischen Literatur. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über den frühindischen Theismus. (Veröffentlichungen des orient. Seminars der Univ. Tübingen. H. 5.) gr. 8^o (X u. 175 S.) Stuttgart 1932, Kohlhammer. *M* 7.50. — Was die dogmatische Theologie aus dem Buche etwa gewinnen kann, ist die Einsicht in die Tatsache, daß die altindische heidnische Philosophie und Religion über die Entstehung der Welt und den Schöpfer nachgedacht hat. Die vielen, mit ungeheurem Fleiß aus der vedischen Literatur zusammengetragenen, oft recht phantastischen Einzelheiten werden den Dogmatiker

weniger interessieren. Der reine Begriff einer Schöpfung aus nichts ist kaum zu finden. Auch der Verf. hat keinen rechten Begriff davon, wenn er schreibt: „Gerade konsequenter Monotheismus, der die Materie nicht als absolut Gottfremdes, als ein aus eigener Kraft existierendes zweites Prinzip neben Gott denken kann, muß die Urmaterie als Substanz aus Gott, als Emanation, Offenbarung und Teil Gottes fassen“ (157). Manches klingt an biblische Stellen an, so das „Ich bin, der ich bin“, von einem opfernden Menschen gesprochen (11), das „Brüten“ des Herrn der Schöpfung (140), die Aussendung des Logos (125). Der Verf. weist mit Recht die Versuche zurück, etwa vorhandene Parallelen und Analogien zwischen altindischen und biblisch-christlichen oder platonischen Gedanken durch eine handgreifliche Entlehnung aus Indien zu erklären. Er selbst will die theologischen Parallelen deuten „als Bekundungen einer übereinstimmenden Schau metaphysischer, objektiver, überzeitlicher Tatsachen durch Denker und Seher verschiedener Religionen, Rassen und Nationen zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten“ (Vorwort). Diese Deutung bringt die Tatsache der wirklichen göttlichen Offenbarung über die Schöpfung nicht genügend zum Ausdruck. Bemerkenswert ist ein indischer Satz über den Menschen: „Der Mensch ist das einzige Tier, welches opfert“ (146). D.

375. Koldewey, R., Die Königsburgen von Babylon. Hrsg. v. Fr. Wetzel (Ausgrabungen der Deutschen Orient-Gesellschaft in Babylon V u. VI = 54. u. 55. wiss. Veröffentlichung der Deutschen Orient-Gesellschaft). Leipzig 1931/32, Hinrichs. I. Teil. Die Südburg. Mit 7 Abbild. im Text u. 40 Tafeln. 4^o (VIII u. 127 S.). M 120.—; geb. M 127.50; II. Teil. Die Hauptburg und der Sommerpalast Nebukadnezars im Hügel Babil. Mit 7 Abbild. im Text u. 34 Tafeln. 4^o (VIII u. 72 S.) M 80.—; geb. M 87.50. — Tiefe Bewunderung muß einen beim Durchlesen — oder sagen wir lieber Durcharbeiten — dieser beiden Bände erfüllen wegen des geradezu hingebenden Gelehrtenfleißes, der aus ihnen spricht. 17 Jahre hindurch haben Robert Koldewey und seine Mitarbeiter im Auftrage der Generalverwaltung der Preußischen Museen und der Deutschen Orient-Gesellschaft an der Freilegung und Untersuchung der Königsburgen von Babylon gearbeitet. Leider verhinderte der Krieg den endgültigen Abschluß der Grabungen. Die drei Paläste, die Koldewey in seinem Werk behandelt, entstammen in ihrer überkommenen Gestalt vor allem der Regierungszeit Nebukadnezars (604—562). Der älteste von ihnen, die Südburg, ist Gegenstand des ersten Bandes. Eingehend werden die einzelnen Höfe mit den umschließenden Bauten beschrieben. In ähnlicher Weise werden im zweiten Bande die sog. Hauptburg und der Sommerpalast im Hügel Babil untersucht. Beiden Teilen ist eine Menge sorgfältigster Karten und Pläne beigegeben, die dem Leser das Verständnis bedeutend erleichtern. Gerade diese exakten Zeichnungen dienen, mehr als alle Beschreibung es zu tun vermöchte, dazu, die gewonnenen Ausgrabungsergebnisse unverwischbar festzuhalten und eine bleibende Grundlage zu schaffen, auf der auch vielleicht zu anderen Schlüssen neigende Wiederherstellungsversuche aufbauen können. — Was Einzelfragen angeht, wie zum Beispiel die Identifizierung der „hängenden Gärten der Semiramis“, so sei auf die Besprechungen hingewiesen, die Th. Dombart in der Orientalistischen Literaturzeitung (Februar 1932 und Juli 1933) veröffentlicht hat.

Kirschbaum.

376. von Wesendonk, O. G., Das Weltbild der Iranier (Kafka, Gesch. d. Phil. in Einzeldarstellungen, 1a). 8^o (354 S.) München 1933, Reinhardt. *M* 6.50; geb. *M* 8.50. — Während die alten Kulturreiche des Orients heute zerfallen sind, ist das ebenbürtige Iran „noch lebendig, selbständig und entwicklungsfähig“. Schon diese Tatsache lockt zu einer zusammenhängenden Darstellung seines geistigen Beitrags zur Geschichte der Philosophie. Dazu kommt die Bedeutung des religiösen Einflusses, der von dort auf die Nachbarwelt ausging: Zarathustra, Mithraskult, Manichäismus! Leider sind die einheimischen Quellen für eine Geistesgeschichte Irans in einem ganz trümmerhaften Zustand auf uns gekommen. Der Versuch, sie zu deuten, „ist ein Wagnis“. v. W. will darum seine Darstellung „als ein höchst persönliches Bekenntnis“ gewertet wissen. Haben wir nun noch das Recht zu der Kritik, daß „der weite Spielraum für eine persönliche Stellungnahme“ reichlich benutzt wurde, um vor allem die Lehre Zarathustras zu idealisieren? Jedenfalls dürfen wir verlangen, daß die Unsicherheit der Quellen nicht für eine allgemeine Erscheinung, die sich bei allen Weltreligionen beobachten lasse, ausgegeben werde. Das Christentum macht da eine ganz hervorragende Ausnahme.

† Rembold.

377. Guttmann, J., Die Philosophie des Judentums (Kafka, Gesch. d. Phil. in Einzeldarstellungen, 3). 8^o (412 S.) München 1933, Reinhardt. *M* 7.50; geb. *M* 9.50. — „Das jüdische Volk ist nicht aus eigener Kraft zu philosophischem Denken gelangt.“ Eine allgemeine Geschichte der Philosophie kann nur die gelegentliche Mitarbeit jüdischer Denker am Ausbau fremder Systeme verzeichnen. Danach ergibt sich eine Dreiteilung für eine zusammenfassende Übersicht: die Teilnahme an der hellenistischen Spekulation in der Antike, der Weiterbau der islamischen im Mittelalter und der Anschluß an die idealistische in der Moderne. Die Darstellung G.s ist sehr lesbar und anregend. Nur wundert man sich bisweilen über die Wertung der Wahrheit, die Gott seinem philosophisch zwar unbegabten, aber immerhin einst auserwählten Volke durch die Offenbarung geschenkt hat. So lesen wir S. 53: „Die mittelalterliche jüdische Philosophie konnte mit einer Freiheit die überlieferten Glaubensvorstellungen umdeuten, die der einem festen Dogma gegenüberstehenden christlichen Scholastik von Hause aus versagt war.“ Das heißt doch einen Zugführer dafür loben, daß er die Sicherheitssignale nicht mehr beachtet und damit die Freiheit gewinnt zu einer Entgleisung.

R.

3. Protestantische Theologie.

378—386. Die wesentlichste theologische protestantische Neuerscheinung des vergangenen Halbjahres ist die völlig umgearbeitete (378) Kirchliche Dogmatik von Karl Barth: Erster Band, Die Lehre vom Wort Gottes. 1. Halbband, Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik. (gr. 8^o [XIV u. 528 S.] München 1932, Kaiser. *M* 11.50; geb. *M* 13.—; Subskr. *M* 10.50 bzw. *M* 11.—). Der früher schon erschienene erste Band ist hier also in gleichem Umfang bloß als erste Hälfte neu herausgekommen. Schon das zeigt, daß es sich um eine wesentliche Vermehrung handelt. Wichtiger aber ist es, daß der Band auch inhaltlich wesentlich weitergeführt wurde, wobei die Kontroversen der letzten Jahre deutlich eingewirkt haben, so daß von nun ab nur mehr diese Neuauflage

als Quelle zitiert werden kann. Dem katholischen Leser fällt gegenüber den früheren Darlegungen B.s vor allem auf, daß die „Dialektik“ mit ihren oft so überspitzten Gegenüberstellungen logisch unvereinbarer Begriffe mehr zurückgetreten ist. Das Grundanliegen der „Schule“: „Gott allein“, und das Bestreben, jeden Historizismus, Idealismus und Psychologismus aus der Theologie zu verbannen, da sie nur dazu dienen können, den Menschen zum Träger der Gottesoffenbarung zu machen, ist nun stärker auf andere Weise erfüllt: durch die noch radikalere theoretische Trennung und Ausschaltung der Philosophie, auch der Existenzialphilosophie, aus den Darlegungen. Dadurch ist der Trennungsstrich zwischen „Religion“ und Offenbarung noch fester und tiefer gezogen. Darum war es auch nicht mehr so notwendig, den Inhalt der Offenbarung so stark dialektisch zu bezeichnen, wenn das natürlich auch geblieben ist. Wenn es auch wahr ist, daß dadurch schon vorhandene Grundzüge nur stärker und formeller ausgebaut wurden bzw. etwas zurücktraten, so ist doch dadurch das Gesamtbild in etwa verschoben. Das Verdienst B.s aller idealistischen u. a. „Religion“ eine Schranke geboten zu haben, wird so sicher noch stärker hervorgehoben. Vom katholischen Standpunkt aus wird man es dabei sehr bedauern, daß B. in diesem vorzüglichen Streben leider nun nach der anderen Seite zu weit gegangen ist und so letztlich doch wieder in die Philosophie zurückfällt. Grundlegend dafür ist wohl die urchristliche Auffassung von der Grundschlechtigkeit des gefallen Menschen. Ihm ist jede natürliche Gotteserkenntnis verwehrt, und selbst im Glauben kann er nach B. nur den berühmten „Hohlraum“ bieten, in dem die Offenbarung selbst eigentlich nur vom Hl. Geist gehört und geglaubt wird; was der Mensch tut, ist nur die äußere irdische Hülle. Damit fällt für B. der im katholischen Glauben mögliche und von der vernünftigen Menschennatur notwendig geforderte Weg des Glaubenskriteriums. Der Glaube gründet nach B. notwendig im Glauben selber; die christliche Offenbarung ist die richtige, weil sie eben die christliche Offenbarung ist. Die Bibel verantwortet sich notwendigerweise selber als Gottes Wort. Der Mensch ist ja zu allem unfähig. Plastisch ist das an einer Stelle ausgedrückt: „Fragt man uns: Mit welchem Recht wir das [Selbstverantwortung der Bibel] sagen, so antworten wir: Mit keinem Recht, das wir haben und für uns beanspruchen, aber mit dem Recht, das sich im Ereignis des Glaubens, wenn es eintritt, als Recht erweisen wird. Fragt man uns: Warum wir dies tun, warum wir im Blick auf jene mögliche Selbstverantwortung der Bibel zu der katholischen und modernistischen [protestantischen] Lehre vom Worte Nein sagen, so antworten wir: Wir wissen so wenig, warum wir dies tun, als wir wissen, warum wir heute nicht mit dem linken, sondern mit dem rechten Fuß zuerst aus dem Bett gefahren sind“ (279). Wenn demgegenüber der kath. Theologie vorgeworfen wird, daß sie in ihrer Glaubensauffassung über Gott urteilen wolle, so dürfte hier ein Mißverständnis deutlich werden, das sich in der ganzen Auseinandersetzung mit dem Katholizismus durch das Buch hindurchzieht: die Nichtbeachtung der kath. Unterscheidung zwischen Glaubensmotiv und Glaubenskriterium. Auch der Katholik glaubt nur Gott und Gott allein. Gott ist sein alleiniges Glaubensmotiv, auch dann, wenn die Kirche eine Glaubenswahrheit zu glauben vorlegt, wie es das Vatikanum in seiner klassischen Weise sagt: „Revelata vera esse credimus, non propter intrinsecam rerum veritatem naturali rationis lumine perspectam, sed propter auctori-

tatem ipsius Dei revelantis“ (Dz. 1789). Alles andere gehört zu den Praeambula fidei, ohne in den Beweggrund, das Motiv, selber einzudringen. Daß man sich also vorher z. B. der Tatsache der Offenbarung versichert und sie als geschehen beweist, ist in keinem Fall Glaubensmotiv. Dann hätte man freilich menschliches Wissen. Es ist genau so, wie man einem Freunde glaubt, nachdem man sich versichert hat, daß er den Brief geschrieben hat. Das Motiv ist dann nicht die eigene Untersuchung über den Brief, sondern die Autorität des Freundes. Es ist selbstverständlich keinerlei Sich-über-den-Freund-Stellen, wenn man sich vorher der Echtheit des Briefes versichert. Ja, nur so allein wird in einer so eminent wichtigen Entscheidung ein der vernünftigen Menschennatur angemessenes Vorangehen ermöglicht. So ist Beides gewahrt: die von Gott dem Menschen gegebene Natur wie Gottes unerschütterliche, souveräne Autorität, und der Subjektivismus, zu dem jeder blinde „Gehorsam“ führen muß, ist definitiv erledigt. Diesem Subjektivismus wirkt auch die kath. Lehre vom Depositum fidei entgegen im Gegensatz zu B.s Lehre von der existentiellen Anrede Gottes. Wenn B. dagegen einwendet, daß so das Wort Gottes zum festen Besitz des Menschen werde, was doch unmöglich sei, so ist demgegenüber darauf hinzuweisen, daß es, wie B. eine *analogia fidei* lehrt, auch eine Analogie der Begriffe gibt, in der, wie er ja selber nun sagt, Gottes Wesen zwar nicht vollständig, aber doch auch wahr erkannt wird. Warum soll sich so Gott nicht Menschen offenbaren können in einer Wahrheit, die, da sie ja richtig, wenn auch nicht vollständig ist, ihre Wahrheit dauernd behält? Auch so ist ja nicht so sehr von einem „Haben“ des Menschen, denn von einem „Geben“ Gottes zu sprechen, dessen Geschenk die Offenbarung gerade als Offenbarung immer bleibt. Damit ist wiederum dem Grundanliegen B.s, den Glauben dem Subjektivismus und Idealismus zu entziehen, aufs beste gedient. Dem dient auch das unfehlbare Lehramt, wenn es richtig nach kath. Lehre als geistgetragenes Amt aufgefaßt wird und nicht als rein menschliches Wissen. Es hält wiederum in Gottes Kraft den Glauben und die Offenbarung rein: Gott allein und über allem! So würde man sich des starken Zuges nach tieferer Erfassung der Offenbarung, wie er sich z. B. im Streben nach dem Herauskommen aus ökonomischer Trinitätslehre zu einer verschiedenen „Seinsweise“ der drei göttlichen Personen im letzten Teil des Halbbandes zeigt, noch mehr erfreuen können. Jetzt aber wird es doppelt auffallen, daß die Schrifttexte eigentlich alle im Kleindruck stehen; nicht als ob sie vernachlässigt seien, da die Schrift gegenüber der Philosophie so betont ist. Aber sonderbar ist es doch, daß im Großdruck die Trinität allein aus dem Offenbarungsbegriff, wie er freilich der Schrift entnommen sein will, entwickelt ist. Was zunächst auch in der Dogmatik sprechen sollte, ist doch die Schrift. Hier zeigt sich die ganze Auswirkung der Gesamtauffassung.

Es ist gerade bei dem Erscheinen dieses neuen Bandes sehr erfreulich, daß von kath. Seite eine eigene Studie wenigstens über den (379) Kirchenbegriff der dialektischen Theologie von Dr. Georg Feuerer erschienen ist (gr. 8^o [X u. 133 S.] Freiburger theol. Studien 36, Freiburg 1933, Herder. M 3.20). F. hat damit ein Zentralproblem der Dialektik berührt, da Glaubensauffassung und Kirchauffassung innigst verbunden sind. Diese Dissertation, die schon 1931 abgeschlossen wurde, konnte leider Barths Neuauflage nicht mehr benutzen und wird

nun wohl die eine oder andere Formulierung ändern müssen. Trotzdem bleibt der Grundcharakter der Schrift der gleiche und somit auch ihr Wert erhalten. Gut werden die Grundlagen der Lehre B.s zusammengestellt: die völlige innere Trennung von Offenbarung und sichtbarer Kirche, die nur mehr Hinweis auf das Gotteswort ist, das nur im Angesprochensein Wirklichkeit hat. In Einzelheiten dürfte dabei der Verf. hier und da etwas zu sehr den Gegnern B.s gefolgt sein, deren Äußerungen man lieber statt im Text in Anmerkungen gefunden hätte. Ich zweifle nicht, daß er hier die Gegnerschaft B.s erfahren wird, der freilich durch seine oft überaus dunklen Darlegungen den Grund zu Mißverständnissen selber bietet. Die feinen Widerlegungen der Lehre der Dialektiker vom kath. Standpunkt aus zeigen das tiefe Bestreben, die Schönheit der kath. Lehre gegenüber den Problemstellungen der Schule hervortreten zu lassen und dabei moderne aktive apologetische Arbeit zu leisten, die weit über bloßes historisches Reproduzieren hinausgeht. Im letzten Teil dürfte dabei freilich im Bestreben, die Verbindung von Kirche und Offenbarung gegen B. darzutun, die Lehre von der Menschwerdung nicht immer in ganz glücklichen Ausdrücken vorgelegt sein. Diese erklären sich zwar immer im Zusammenhang richtig. Doch fürchte ich, daß sich die Diskussion leicht an solche nicht glückliche Ausdrücke anknüpfen könnte. Ich meine hier z. B. den Satz: „Die Frage von Christus wird nicht dadurch gelöst, daß dialektisch hin und her gesprochen wird vom Endlichen zum Unendlichen und umgekehrt, sondern das Faktum Christi ist diese letzte untrennbare Einheit von beiden, und somit haben wir in Christus eine neue Kategorie, die des Endlich—Unendlichen“ (111). Damit hängt wohl zusammen, wenn es heißt: Durch die hypostatische Union „ist auch die Zeit, dieses Stück Geschichte, in der Jesus gelebt hat, verabsolutiert; diese Menschheit Jesu überhaupt“ (110). In die gleiche Linie führt auch die Darlegung von der Einheit der Offenbarung und dem Sein Christi: „Dieses Sein [der Offenbarung] ist nicht identisch mit dem absoluten Sein Gottes, sondern mit der Person des Gottmenschen, insofern der ewige Inhalt der Offenbarung in Christus auch geschichtlich geworden ist“ (103). So wahr der erste Teil ist, so mißverständlich könnte gerade in der heutigen Kontroverse der zweite sein. Die Offenbarung ist doch nicht die Person des Gottmenschen, sondern sein Wort, das er gesprochen und bezeugt hat, wie es übrigens an anderer Stelle deutlich gesagt ist. Das zeigt wiederum, daß es sich nur um weniger gute Ausdrücke handelt, wozu wohl auch der Satz zu rechnen ist: „Das Unendliche ist gleichsam nur die andere Seite des Endlichen, in dem wir das Unendliche erkennen“ (109) oder: Wir sagen, „daß die Offenbarung Christi nur aufgenommen werden kann durch eine Gemeinschaft“ (114). Ist das „kann“ hier nicht etwas überspitzt? Auch ist der Begriff der *Potentia oboedientialis* nicht erst zur Zeit des Jansenismus entstanden (80), sondern schon bei Thomas zu finden. Doch das sind einige kleine Bemerkungen, die den Wert des Buches nicht herabsetzen, sondern nur dazu dienen sollen, daß die Diskussion, die sich anknüpfen wird, nicht an Ausdrücken haften bleibe. Freuen wir uns, daß wir diese Auseinandersetzung besitzen, auf der der Verf. hoffentlich bald weiterbauen wird.

Von protestantischer Seite liegt von (380) Theodor Siegfried der 2. Band der Auseinandersetzung mit der dialektischen Theologie vor: Das Wort und die Existenz II: Die Theo-

logie der Existenz bei Friedrich Gogarten und Rudolf Bultmann (8^o [XX und 296 S.] Gotha 1933, Klotz. *M* 10.—). In Weiterführung des 1. Bandes, in dem Siegfried sich mit Barth selbst auseinandersetzt (vgl. Schol 5 [1930] 299 f.) bespricht er nun die Theologie der Wirklichkeit Gogartens und die Theologie der Existenz Bultmanns. Sowohl die „deutungslose Autorität“ Gogartens wie der existentielle „Entscheid“ Bultmanns werden einer scharfen Kritik unterzogen. Ja, man wird sagen müssen, daß das Buch wesentlich Kritik ist, so daß man eine systematische Darstellung der bekämpften Lehren nicht suchen darf. Auch sind dem Wesen dieser Kritik entsprechend die Lehren vielfach in ihren Konsequenzen bekämpft. Das hat natürlich immer etwas Mißliches, besonders in einem System, das noch in der Entwicklung ist. Aber so ist deutlich gezeigt, und darin liegt zweifellos die Bedeutung des Buches, wie sehr auch diese Sonderausbildungen der dialektischen Theologie schließlich der Philosophie verfallen sind und wie sie zu einer Gottesidee und besonders bei Gogarten auch nur zu einer Christusidee statt zu Gott und Christus selbst kommen, wenn man die Systeme zu Ende denkt, wobei man freilich vom aktuellen Wollen der Verfasser absehen muß. Denn das geht wesentlich in die andere Richtung. Hier rächt sich schließlich das Fehlen und die Ablehnung der natürlichen Theologie, die aus der Schöpfung den Gottesbegriff und damit auch Gottes Existenz gewinnt, und nicht aus abstrakten Ideen nur den Begriff. Es scheint, daß Bultmann das selbst spürt; denn S. meint, daß er neuerdings Fäden zur Schöpfungsoffenbarung gezogen habe. Mit Recht betont S., daß dadurch der Dialektik die letzte Frage gestellt sei: die Frage, ob das Gotteswort so „ganz anders“ ist.

Daher ist es zu begrüßen, daß (381) R. Bultmann in der soeben erschienenen Sammlung seiner bisher so verstreuten Aufsätze: *Glauben und Verstehen* (gr. 8^o [V u. 336 S.] Tübingen 1933, Mohr. *M* 12.60; geb. *M* 15.—) einen bisher noch unveröffentlichten Aufsatz gerade über das Problem der „Natürlichen Theologie“ (294—312) bringt. Es zeigt sich in ihm deutlich der Grund wie auch die Erklärung des Problems. Durch das starke Hervorheben der Existenz, in der der Glaube den Menschen trifft, ist es gegeben, daß diese Existenz nicht unbeachtet bleiben kann: „Der Mensch ist es, der glaubt“ (296). Da durch die Offenbarung der alte Mensch nicht völlig vernichtet wird, ist gegen Barth ein Zusammenhang vorhanden und somit ein Vorverständnis zum Glauben nicht unmöglich, sondern gegeben. Freilich kann das nach B. nicht eine „natürliche Theologie“ im hergebrachten Sinn als Unterbau der Dogmatik bedeuten, da dadurch nach B. der Glaube zum Wissen würde. Das vor dem Glauben liegende Bewußtsein von Gott als dem höchsten Wesen, als dem Ursprung und der Einheit der Welt, als dem Garanten des Sittengesetzes oder als dem Numinosen sind keine Gottesbeweise, da aus solcher Intuition nie auf die Wirklichkeit geschlossen werden kann. Wenn daher der natürliche Mensch auch in seiner Existenz von Gott weiß, so ist dieses Wissen doch nur „Frage“, nie „Antwort“. Sie kann nur der Glaube im existentiellen Entscheid geben. Es ist zweifellos zu begrüßen, daß in dieser Form der dialektischen Theologie nun auf das Vorverständnis zum Glauben aus der Existenz hingewiesen ist und daß man sogar den Satz finden kann: „Gott ist außerhalb des Christentums nicht in dem Sinne unerkennbar (ἀγνωστος), daß der Mensch nicht den Gottesgedanken fassen

könnte. Auch der natürliche Mensch kann von Gott reden, weil er in seiner Existenz um Gott weiß“ (303 f.). Die unmittelbare notwendige Folge wäre es dann freilich zu sagen, daß damit nicht nur die Gottesidee, sondern Gottes Existenz erkannt ist, wenn der Mensch kein Unding sein will. Man hat also in dieser natürlichen Erkenntnis nicht nur Frage, sondern auch Antwort und damit das Kriterium eines Glaubens, der nicht in luftleerem Raum baut. Wissen wird der dann auf der Offenbarung im strengen Sinn, der Wortoffenbarung aufgebaute Glaube noch lange nicht, so lange er sich nicht auf dieses Wissen, sondern auf Gottes Autorität stützt, wie oben auseinandergesetzt wurde. Freilich müßte man dann, wie es die kath. Lehre tut, zwischen der natürlichen Offenbarung der Schöpfung und der Offenbarung im eigentlichen Sinn durch Gottes formelles Zeugnis im Wort deutlich unterscheiden. Es wird wohl nicht ohne Grund gesagt werden können, daß gerade die falsche Ausdehnung des Offenbarungsbegriffes auch auf die natürliche Offenbarung in der Schöpfung Grund zu so vielen Mißverständnissen war. Sie erzeugt Wissen, nicht Glauben, da man hier nicht formell Gottes Autorität als Motiv einschalten kann. Er hat ja hier nichts formell bezeugt. So betreffen alle gegen die kath. Auffassung vorgebrachten Bedenken nur die natürliche Offenbarung, die der Katholik aber im Gegensatz zum Protestantismus nicht als Offenbarung im strengen Sinn ansah und ansieht.

Mit Recht weist (382) Th. Siegfried im 3. Band seiner Auseinandersetzung mit der dialektischen Theologie: *Das Wort und die Existenz III: Autorität und Freiheit* (8^o [XII u. 192 S.] Gotha 1933, Klotz. M 7.—) auf einen gemeinsamen Nenner der verschiedenen Richtungen der Schule hin, der wohl auch sein Teil zu ihrer Berühmtheit beigetragen haben mag: Man will dem Ich durch Bindung wieder die Fülle zurückgeben (V). Deshalb greift man zur absoluten Autorität des Gotteswortes, innerlich unabhängig von jeder Fundierung durch Wissenschaft, sei es im Gehorsam (Barth), sei es in deutungsloser Autorität (Gogarten), sei es im existentiellen Entscheid (Bultmann). In Weiterführung der Ideen Bultmanns versucht S. das Problem auf Grund der Freiheit des Christenmenschen im Sinne Luthers zu lösen. Der Glaube trifft auch nach ihm existentiell den Einzelnen. Aber der Glaube kann nach ihm nicht in Einzelakte aufgelöst werden, sondern ist etwas Bleibendes. So gewinnt die Gemeinde bei S. eine stärkere innere Bedeutung. Dabei erscheint es wesentlich, daß sie mehr als in der dialektischen Schule auch in ihrem Seinszusammenhang gesehen wird. Die Kirche wird daher nicht nur von oben nach unten betrachtet als die Regulierungsanstalt für die rechte Predigt, sondern auch von unten nach oben als der erlöste Seinsteil der Welt. Damit tritt auch der alte protestantische Gedanke des stärkeren Hervorhebens der Welterlösung gegenüber der Einzelerlösung, wie er sich z. B. in der Apokatastasislehre zeigt, deutlich heraus. An Stelle des tiefen Grabens der dialektischen Theologie zwischen Welt und Glaube ist also eine gewisse Einheit getreten. Leider wird dabei auch die Schöpfung in Anlehnung an ältere prof. Gedankengänge wiederum sehr stark als Heilsgeschichte bezeichnet. Dadurch tritt dann notwendig die Offenbarung Christi und auch seine historische Heilstat mehr zurück, als es Verf. wohl wollte. Es heißt zwar ausdrücklich: „Mit Christus und in Christus ist man Herr und Knecht“ (22). Aber die Durchführung läßt doch Christi Tat mehr als bloße logische Konsequenz und mehr als „Hin-

weis“ verstehen. Die ganze Grundschwierigkeit ist also offenbar auch hier die unbeachtet gelassene Unterscheidung zwischen natürlicher und übernatürlicher Offenbarung, ganz abgesehen davon, daß jede existentielle Glaubenstheorie ihrem Wesen nach die historische Erlösungstat zurücktreten lassen muß vor dem *hic et nunc*.

Einen Versuch, die dialektische Theologie weiterzuführen, bietet (383) Hans Rust in seinem Buch: *Dialektische und kritische Theologie* (8^o [162 S.] Görlitz 1933, Hutten-Verlag. *M* 5.—). Er will die dialektische Schule mit der älteren kritischen verbinden und gegenseitig ergänzen, ein Versuch, der wohl deswegen reizte, weil tatsächlich die dialektische Schule manche Züge des liberalen Jesusbildes u. a. beibehalten hat. Dabei werden manche Überspitzungen der dialektischen Schule abgebrochen, wie z. B. das allzu gefällige Gegenüberstellen der Paradoxa. Gegenüber der kritischen Schule ist es vor allem der Ernst des absoluten Gottesgedankens, der R. zur dialektischen Theologie zieht; denn durch die zahlreichen Aufsätze und Reden, die im Buch gesammelt sind, zieht sich das immer wieder hindurch. Ja, Rust will hier noch weiter als die Schule selbst gehen. Er weist mit Recht auf den Widerspruch hin, der sich in der „Begründung“ des Glaubens findet: Gott bezeugt sich selbst die Richtigkeit, da er eigentlich nur sich selbst hört und mit sich selber spricht. Daher will R. überhaupt von jeder „Begründung“ absehen. Das Wort Gottes „schlägt bei uns ein“ (130). Das hindert ihn freilich nicht, nun doch die kritische Sonde der kritischen Schule anzulegen und Bibelkritik zu treiben oder gar Trinitätslehre, wahre Gottheit Christi und Zweinaturenlehre abzulehnen, wobei dann u. a. doch ein stark „philosophischer“ Grund mitspricht: Diese Glaubenssätze erscheinen nicht wie echte paradoxe Glaubenssätze in einer nicht-paradoxen gradlinigen Gedankenform, sondern einfachhin in offen sinnloser Paradoxie. Also sind sie falsch! Wenn die dialektische Schule sie aufnehme, so folge sie hier ihrem übertriebenen Paradoxismus, den R. ablehnt. Das aber ist doch auch wohl eine der so bekämpften „philosophischen“ Erwägungen, nämlich aus der Natur des Paradoxon entgegen der deutlichen Offenbarungslehre der Bibel! So zieht sich schließlich durch das ganze Buch, trotz eifrigsten Betonens des Gegenteils, ein stark subjektiver Zug. Es fehlt eben wegen des überspannten Bogens das objektive Kriterium des Gotteswortes. Bei R. liegt der letzte Grund, umgekehrt wie bei Siegfried, wieder im tiefen Einschnitt zwischen natürlicher und übernatürlicher Gotteserkenntnis, der eine Verbindung und damit eine Glaubensbegründung und ein objektives Kriterium unmöglich macht.

In ganz andere Gedankenkreise führt dann (384) Chr. Ernst Luthardts *Kompendium der Dogmatik*, völlig umgearbeitet und ergänzt von R. Jelke, 13. Aufl. (gr. 8^o [VII und 467 S.] Leipzig 1933, Dörffling und Franke *M* 10.—; geb. *M* 11.20). Seine Stärke liegt in einer wirklich klaren Darstellung der kirchlichen lutherischen Dogmatik. Die Umarbeitung hat sich im wesentlichen nur auf die mehr wissenschaftliche Darlegung der alten Ansichten beschränkt, so daß es wohl mit diesem mit der Neuherausgabe gegebenen konservativen Charakter zusammenhängt, wenn neueste Strömungen außerhalb der historischen Gesamtdarstellung wenig berücksichtigt sind. Ich möchte für kath. Kreise das Buch auch wegen der zwar kurzen aber doch interessanten historischen Überblicke empfehlen.

Wie stark die moderne prot. Theologie sich in der Problemstellung, und nicht nur in ihr, seit der Vorkriegszeit geändert hat, wird auch deutlich, wenn man die nun mit dem 3. Band vollendete 5. photomechanische Ausgabe von (385) Harnacks Dogmengeschichte (Tübingen 1932, Mohr. Band 1—3: *M* 102.—; geb. *M* 117.—) durchblättert. War es schon an sich bemerkenswert, daß eigentlich von kath. Seite die Nachrufe auf den Verstorbenen vielfach wärmer gehalten waren denn von protestantischer, so ist das tiefe Schweigen in der theol. Literatur seither noch bezeichnender. Aber dennoch wird auch seine Zeit wiederkommen, wie ja notwendig ein Extrem das andere wieder gebären wird. Freilich wird Harnacks Lebenswerk als solches nie mehr aktuell werden; es kann sich nur um Wiederkehr bestimmter Problemstellungen handeln. Und deshalb ist es, wie ich schon früher bei Besprechung der beiden ersten Bände schrieb (Schol 6 [1931] 614 f.; 7 [1932] 602), nur zu begrüßen, daß keine Umarbeitung, sondern eine photomechanische Ausgabe, die auch für den dritten Band wiederum einfachhin vorbildlich ist, veranstaltet wurde. Man möchte freilich wünschen, daß, wenn bei neuer Zeitlage dieses Buch aus dem Staub der Bibliotheken seine Auferstehung feiern wird, man dann nicht der kath. Kritik an ihm vergessen möchte. Denn selten ist eine Kritik so durch die Forschung gerechtfertigt worden wie die an diesem Buch geübte. Das würde dann vor manchen Irrgängen bewahren. Aber vorläufig herrscht ja ganz anderes Interesse.

Wie weit der Einfluß der dialektischen Schule sich erstreckt, dürfte auch die Arbeit von (386) Georg Wehrung, *Geschichte und Glaube* zeigen (gr. 8^o [VII u. 482 S.] Gütersloh 1933, Bertelsmann. *M* 12.—; geb. *M* 14.—). Gewiß ist es eine ablehnende Auseinandersetzung mit ihr, aber der Einfluß ist deutlich spürbar. Schon der Ausgangspunkt ist bezeichnend: Bei der Neuordnung des Verhältnisses von prot. Geschichte und Dogmatik ist auszugehen „von einer Neubesinnung auf das Wesen der historischen Theologie selbst“ (153). Die Geschichte braucht nach W., wenn sie sich der Welt des Glaubens zuwendet, „das Licht des Glaubens“ (153), da die Glaubenswirklichkeit nur mit dem Glaubensauge erkannt wird und somit Glaubensintention erfordert ist. Also: pneumatische Textgeschichte! Aber wo ist denn die geschichtliche Vorbegründung einer solchen pneumatischen Geschichte zu finden? Warum ist dieser Glaube, diese Intuition die rechte und nicht z. B. eine andere christliche? Hier liegt doch das tiefste Problem. Es scheint, daß W. bei seiner Lösung auch wiederum sehr stark auf die Geschöpflichkeit hinweist, die Heilsordnung in gewisser Weise schon einschließt. Damit ist aber dann doch die Gefahr, die er selbst in der Auseinandersetzung mit der dialektischen Theologie darlegt, wiederum gegeben: die Ableitung des Glaubens aus der Philosophie. Denn auf diese Weise wird ja nicht nur das Glaubensmotiv, sondern auch der Glaubensinhalt rein philosophisch abgeleitet. So bleibt das Grundproblem schließlich doch wieder offen, und es wird eine Geschichte gefordert, die erst berechtigt ist, nachdem sie ihre Methode wissenschaftlich nachgewiesen hat. Also auch hier verbleibt als letzter gangbarer Weg nur der der Analogia entis auf der einen Seite und der streng übernatürlichen Offenbarung durch das Wort und Zeugnis auf der anderen in gemeinsamer katholischer Betrachtungsweise. So ist Wissenschaft und Glaube, der in der Natur der vernünftigen Menschen liegende Drang nach Begründung und Got-

tes alleinige Autorität und Macht zugleich mit seinem Gnadenwirken aufs beste gewahrt und damit das Problem aller dieser Versuche gelöst. Einen andern Weg gibt es nicht. Weisweiler.

4. Dogmatik und Dogmengeschichte.

387. Die deutsche Thomas-Ausgabe, vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe der Summa Theologica. Hrsg. vom Kath. Akademikerverband. Übersetzt von deutschen und österreichischen Dominikanern und Benediktinern. Einführung in die Gesamtanlage des Werkes und deutsch-lateinische Wiedergabe der Frage 1, Artikel 1—10. kl. 8^o (48 S.) Salzburg o. J., Anton Pustet. *M* 0.15; *Schilling* 0.30. — Das große Unternehmen einer deutschen Übersetzung der ganzen Summa theologica des hl. Thomas ist eine Kulturtat und zugleich ein apostolisches Werk, da es geeignet ist, der Wahrheit zum Siege zu verhelfen. Das Werk soll in 38 Bänden in kl. 8^o erscheinen; davon soll der vorletzte Band ein Registerband, der letzte ein Thomaslexikon sein. Der erste Band, S. th. 1, q. 1—13 umfassend, soll November 1933 vorliegen, der letzte im Jahre 1940. Der Preis des gebundenen Einzelbandes beträgt *M* 10.— (*S* 19.—), des broschierten *M* 9.— (*S* 17.10), bei Subskription auf das Gesamtwerk *M* 8.— (*S* 15.—) bzw. *M* 6.90 (*S* 13.—). Dazu kommt in Österreich die Warenumsatzsteuer. Das hier für Form, Anlage und Papier sowie Übersetzung maßgebende Probeheft ist vielversprechend. Die Übersetzung ist gut; bisweilen überrascht eine geschickte Wendung, z. B. wenn „cum tota scientia virtute contineatur in principiis“ (33) übersetzt wird: „da die Wissenschaft keimhaft ganz in der Kraft der Prinzipien enthalten ist“, oder wenn „extraneum“ (37) mit „systemfremd“ wiedergegeben wird. Es sei gestattet, einige Wünsche auszusprechen. Ließe es sich nicht ermöglichen, daß der auf dem untern Teil der Seite stehende lateinische Text immer gerade soweit ginge wie der oben stehende deutsche Text? Vielleicht ist das aber schon für den endgültigen Druck in Aussicht genommen. Die übliche Einleitung der Artikel „Ad primum sic proceditur“ usw. ist unübersetzt geblieben. Im 1. Artikel ist gegen die Handschriften, auch gegen die Leoninische Ausgabe, ein „communius“ anstelle eines „convenientius“ gesetzt; mit welchem Recht? Der Satz „quibus revelatio facta est“ in a. 8 ad 2 ist übersetzt mit „durch welche die Offenbarung erfolgt ist“. Es muß doch wohl heißen: „denen die Offenbarung zuteil geworden ist“, wie richtig a. 9 ad 2 gesagt ist. In a. 8 ad 1 sollte es wohl heißen: „Vernunftbeweise sind freilich nicht imstande, die Wahrheiten des Glaubens zu beweisen“ statt „zu begründen“. Auf S. 6 (Zeile 11) ist von der „Wiedergabe des thomistischen Gedankens“ die Rede. Es hieße wohl besser: „des Gedankens des hl. Thomas“; denn das Wort „thomistisch“ hat nun einmal die Nebenbedeutung einer bestimmten Auslegung der Sätze des hl. Thomas.

Deneffe.

388. S. Thomae Aquinatis Scriptum super Sententia Magistri Petri Lombardi recognovit atque iterum edidit Maria Fabianus Moos O. P. Tomus III. gr. 8^o (XV u. 1358 S.) Paris 1933, Lethielleux. *Fr* 80.—; Subskriptionspreis für alle 5 Bände *Fr* 350.—. — Während die theologische Summe des hl. Thomas in zahlreichen Einzelausgaben verbreitet ist, ist sein Sentenzenkommentar ein seltenes Werk. Bislang war er fast nur in den Gesamtausgaben der Werke des Aquinaten aufzutreiben und für viele nur

schwer zugänglich. Diesem Mangel sucht der Verlag Lethielleux abzuhelpfen. Im Jahre 1929 erschien mit einer kurzen Einleitung von P. Mandonnet O. P. der Kommentar zum 1. Buch der Sentenzen. Es ist ein einfacher Abdruck aus der von Fretté besorgten und bei Vivès erschienenen Gesamtausgabe; nur die Druckfehler wurden verbessert. In demselben Jahr kam der Kommentar zum II. Buch heraus. Bereits waren auch schon über 200 Seiten des Kommentars zum III. Buch gedruckt, da bot Moos einen verbesserten Text an. Der Verlag griff zu und begann den Druck des III. Bandes von neuem. Eine vollkommene kritische Ausgabe wollte und konnte M. nicht liefern. Dazu fehlte die Zeit, und zudem ist für die spätere Zukunft die kritische Ausgabe des Leoninischen Unternehmens zu erwarten. Auch M. legte seiner Ausgabe den Vivéstext zu Grunde, verglich ihn aber mit zwei, allerdings jüngeren Handschriften, nicht ohne sich vorher über deren Wert durch probeweisen Vergleich mit andern, anerkannt guten Handschriften ein Urteil gebildet zu haben. Ferner wurde, wo die Vivésausgabe auf die Lesart anderer Ausgaben verwies, diese andere Lesung verglichen. Für die 23. und 24. *distinctio* konnte Moos die kritische Ausgabe von Pelster in den *Opuscula et Textus fasc. 3* benutzen. Das Druckbild dieses III. Bandes unterscheidet sich stark von dem des I. und II. Es hebt die Eingänge der Artikel, ferner die Worte „*Praeterea*“, „*Responsio*“, „*Ad primum*“ usw. durch Fettdruck hervor, was jedenfalls den Überblick erleichtert. Die Überschrift des ganzen Bandes heißt jetzt nicht mehr, wie beim I. und II. Band, *Scriptum super libros Sententiarum*, sondern *Scriptum super Sententiis*. Bei den Väterzitate sind Band und Spalte der Migneausgabe, bei den Zitaten aus Aristoteles Seite und Zeile der Bekkerschen Ausgabe angegeben. D.

389. Diekamp, F., *Theologiae Dogmaticae Manuale*. Juxta editionem sextam versionem latinam curavit Ad. M. Hoffmann O. P. Vol. I. *Introductio in Theologiam Dogmaticam. De Deo uno. De Deo trino.* 8^o (XIV u. 412 S.) Parisiis, Tornaci, Romae 1933, Desclée et Soc. Brosch. *Belgas* 7.—; geb. *Belgas* 9.80. — *Bonum quo communius, eo melius.* Diekamps Dogmatik ist gut, ja vorzüglich, und sie verdient eine lateinische Übersetzung. Daß Diekamp in den Fragen des mittleren Wissens Gottes und der göttlichen Vorherbestimmung dem Thomismus folgt, ist sein gutes Recht, wie es das gute Recht der Molinisten ist, hier andere Ansichten zu vertreten und die thomistischen Einwände zu beantworten. Manche der von Diekamp gegen das mittlere Wissen erhobenen Schwierigkeiten sind von Chr. Pesch in der 3. Aufl. seines *Compendium Theol. Dogm. II* (1924) n. 91, p. 50 f. behandelt worden; dasselbe in der 4. Aufl. (1930). — Die Übersetzung ist gut. Hier und da möchte man aber einen Vorbehalt machen. „*Stellungnahme der Kirche*“ (24) ist noch nicht „*decisio Ecclesiae*“ (25). Der Satz: „Für vieles in der Welt hat er vorgesehen, daß usw.“ (239 im deutschen Text), ist wohl nicht ganz richtig wiedergegeben mit „*Praevideat autem Deus etc.*“ (254). Der Abschnitt 1 S. 254 weist eine von Diekamp (238, 1) abweichende Fassung auf. Statt „*argumentant*“ (96) sollte „*argumentantur*“ stehen. Was S. 106 von Jesuitentheologen gesagt wird, daß sie den hl. Thomas „*false*“ ausgelegt hätten, ist etwas schärfer ausgedrückt als bei Diekamp (106), der sich mit einem „*unrichtig*“ begnügt. D.

390. Pohle, J., *Dogmatik*. Neubearbeitet von M. Gierens S. J. III. Band, 8. Aufl. (Wissensch. Handbibl.) gr. 8^o (743 S.)

Paderborn 1933, Schönigh. *M* 10.80; geb. *M* 12.80. — Wir wünschen dem Bearbeiter Glück zum Abschluß des wohl gelungenen Werkes. Wirklich mustergültig sind, wie schon früher hervorgehoben wurde (s. Schol 7 [1932] 294 und 8 [1933] 294), Druck und Ausstattung. Bezüglich des Inhaltes zeigt sich die sorgfältig besernde oder ergänzende Hand an vielen Stellen, z. B. im Abschnitt über das Verhältnis der Sakramente zu den hellenistischen Mysterien (25 ff.), in der Lehre von der häufigen Kommunion (298 ff.), in der Behandlung der Meßopfertheorien, wo auch die Caselsche Theorie des Mysteriengedächtnisses zur Sprache kommt (361 ff.), sowie in dem Abschnitt über moderne Irrtümer in der Auffassung der Ehe (589 ff.). Vielleicht hätte mit Rücksicht auf die Enzyklika „*Casti connubii*“ etwas darüber gesagt werden können, in welchem Sinne die Ehe „*sacramentum permanens*“ genannt werden könne; vgl. Pesch, *Compendium IV*⁴ 302 f. Die Fremdwörter bei Pohle hätten hier und da noch etwas mehr ausgemerzt werden können, z. B. statt „instantan“ (289) stände besser „in einem Augenblick“. D.

391. Lépicier, A. L. M., O. S. M., Card., *Institutiones Theologiae speculativae ad textum S. Thomae concinnatae. Cursus brevior. Tomus III. gr. 8^o (LXXI u. 453 S.)* Taurini 1932, Marietti. *L* 25.— — Der I. und II. Band dieses Werkes des Kardinals Lépicier aus dem Servitenorden wurde Schol 7 (1932) 606 angezeigt. Der III. Band enthält die Lehre von den Sakramenten und von den letzten Dingen im Anschluß an Thomas, *S. th. 3 q. 60 ff.* und Supplementum. Die einzelnen Thesen sind sehr kurz. Der Verf. vertritt einige auffallende Ansichten. Er meint, daß ein schwerkranker Priester, der sich in gutem Glauben selbst das Sakrament der Letzten Ölung spendet, die Gnade dieses Sakramentes empfangt (297). Nach dem jüngsten Gericht soll die Bewegung der Himmelskörper deswegen aufhören, weil der Zweck dieser Bewegung, nämlich die Vermehrung des Menschengeschlechtes und die Erzeugung der Pflanzen und Tiere, nicht mehr besteht (437, 8). Bezüglich der niederen Weihen wird die Ansicht ausgesprochen, daß sie höchstwahrscheinlich Sakrament seien (304). D.

392. Ottaviano, C., Anselmo d'Aosta, *Il Monologio. Traduzione, prefazione e note (Antologia del pensiero medioevale per le scuole medie superiori.) 8^o (144 S.)* Palermo o. J., Industrie Riunite Editoriali Siciliane (IRES). *Lire* 6.— — Vor einigen Jahren erschienen in Deutschland philosophische Lesebücher für Gymnasien. Auch in Italien will man die philosophische Lesung in den höhern Mittelschulen pflegen. Daß dabei die ministeriellen Erlasse auch auf Texte aus Augustin, Anselm, Bonaventura und Thomas hinweisen (5), ist sehr anerkennenswert. Eine Schwierigkeit bei dieser Lektüre ist selbst für italienische Schüler die lateinische Sprache; die bisherigen italienischen Übersetzungen sind schwer lesbar. Da will O. eine Übersetzung mittelalterlicher Denker „in uno stilo moderno“ (7) bieten. Es ist ein glücklicher Gedanke, gerade mit dem Monologium des hl. Anselm „von Aosta“ zu beginnen. In der Tat nimmt ja die Scholastik ihren Anfang „— como l'inizio di ogni grande periodo storico o speculativo — da un italiano o, se si vuole, da due italiani, Anselmo e Lanfranco“ (14). Der Übersetzung ist die neueste Ausgabe von F. S. Schmitt im *Florilegium Patristicum fasc. 20* (1929) zugrunde gelegt. Die Kapitel 29—65 sind, weil zu theologisch, ausgelassen. Es ist mir zweifelhaft, ob der Übersetzer die richtige Anschauung von der rationalen Glaubensbegründung (14: „*dimostrazione della Trinità*“)

hat. Im ersten Satz des Prologs ist „de meditanda divinitatis essentia“ übersetzt mit „intorno alla razionalità dell'essenza divina“; ob mit Recht? D.

393. Stolz, Anselm, Zur Theologie Anselms im Prologion: *Catholica* 2 (1933) 1—21. — Es muß wohl eine sachliche Schwierigkeit in Anselms Prologion stecken; sonst könnte man sich die vielen einander widersprechenden Ansichten über dasselbe nicht recht erklären. Viele meinen, das Prologion enthalte einen philosophischen Beweis für das Dasein Gottes, eben den berühmten, vom Begriff Gottes ausgehenden „Anselmianischen Gottesbeweis“, der dann wieder von den einen für stichhaltig angesehen, von den andern verworfen wird. In einem 1931 erschienenen Buch hat K. Barth eine neue Erklärung aufgestellt. Er meint, es handle sich gar nicht um einen philosophischen, sondern um einen theologischen Gottesbeweis, der von der Offenbarung ausgeht (vgl. *Schol* 7 [1932] 608). Gegen Barth, aber auch gegen die andern landläufigen Ansichten, wendet sich jetzt St. mit der Aufstellung, das Prologion enthalte überhaupt keinen Gottesbeweis: „Von einem Gottesbeweis findet sich nicht die Spur. Man kann ihn in Anselms Deduktion nur finden, wenn man die Art der Beweisführung des Prologion ganz außer acht läßt und zudem in den Text eine Subjektverschiebung einführt, die keine Grundlage hat“ (21). Es liegt, so führt St. aus, „im Prologion ein Versuch der Seele, sich zu einer Art Gottschau zu erheben“ (3); Anselm will hier „vom Glauben zur Schau des gegenwärtigen Gottes übergehen“, wenn auch nur zu einer „Schau aus der Ferne, aus der Tiefe“ (6 f.). Daneben hat das Prologion auch die Absicht, „theologisch spekulative Arbeit zu leisten, und das geschieht in der Form der Anrede (Prologion) an Gott. Erst wenn Anselm von der Form der Überlegung zur Anrede an Gott übergeht, ist „der eigentliche Beweisgang beendet“ (16). Auf Grund dieser methodologischen Beobachtungen kommt Stolz zu dem Ergebnis: In Kap. 2 und 3 des Prologions, worin man für gewöhnlich einen Beweis oder Beweisversuch für das Dasein Gottes findet, gelangt Anselm von den im Glauben erfaßten Sätzen, daß Gott existiert und daß er ein Wesen ist, über dem nichts Höheres gedacht werden kann, zu der Erkenntnis, daß Gott notwendig Dasein zukommt; oder, so würde ich sagen, daß er ein Wesen ist, das nicht einmal als nicht daseiend gedacht werden kann — von dem, der im Glauben die Sätze festhält, daß Gott existiert und daß er ein Wesen ist, über dem nichts Höheres gedacht werden kann: „*Sic ergo vere es, Domine Deus meus, ut nec cogitari possis non esse*“ (Prosl. 3). Was St. beifügt: „So ist Anselm zur Einsicht in die zuvor geglaubten Sätze der Offenbarung gelangt“ (20), bringt meines Erachtens eine Dunkelheit hinein. Ist der Sinn: Anselm ist zu einer theologischen Schlußfolgerung gelangt, d. h. er hat aus einer Offenbarungswahrheit mit Hilfe einer natürlich erkannten Wahrheit eine Schlußfolgerung gezogen? Eine solche kann man nicht gut als Einsicht in die offenbarte Wahrheit ansprechen. Oder soll es heißen: er hat das, was er zuvor aus dem Glauben erkannte, nun auch rein philosophisch einsichtig gemacht, wie man etwa die Schöpfung aus dem Glauben erkennen aber auch rein philosophisch beweisen kann? Mit Barth stimmt St. so viel ich sehe, insofern überein, als auch er Anselm vom Glauben ausgehen läßt. Der Aufsatz ist ein bedeutsamer Beitrag zum Verständnis des Prologions. D.

394. Goergen, Josef, Des hl. Albertus Magnus Lehre von der göttlichen Vorsehung und dem Fatum unter besonderer Berücksichtigung der Vorsehungs- und Schicksalslehre des Ulrich von Straßburg. gr. 8^o (XVI u. 222 S.) Vechta 1932, Albertus-Magnus-Verlag. M 12.— Die gründliche Untersuchung bringt nicht nur die Lehre des Heiligen, die hier ihr besonderes Gepräge durch den Kampf gegen den Averroismus empfängt, zur Darstellung, sondern verbreitet auch Licht über seine Beziehungen zu andern Lehrern der Hochscholastik, so zu Alexander von Hales, den als wirklichen Autor der seinen Namen tragenden Summa zu betrachten, G. sich einstweilen noch für berechtigt hält. In der Vorsehungslehre ist Alexander eine Hauptquelle für Albert; zu ihrer Darstellung wird der ungedruckte Kommentar des Heiligen zu De divinis nominibus ausgiebig verwertet. In der Frage der Teleologie der Welt erweist sich A. als Freund neuplatonischer Gedankengänge, während er in der Frage vom Zufall und kontingenten Geschehen mehr durch aristotelisch-peripatetisches Lehrgut beeinflusst ist. Ein sehr reiches Quellenmaterial zieht A. für die Fatumlehre heran, so daß er hierin bei weitem alle Zeitgenossen übertrifft. Das Schicksalsproblem hat er so gut wie selbständig behandelt. Er verarbeitet dabei aristotelisch-peripatetische, stoische und neuplatonische Gedanken, Lehren aus Ptolemäus, Apuleius, Hermes Trismegistos usw. Im Gegensatz zu Augustin, Alexander von Hales und Thomas nimmt er peripatetisch das Fatum als „effectus circuli caelestis“. Selbstverständlich ordnet er es aber ganz der göttlichen Vorsehung unter. Es ist auch kein unwiderstehliches Zwangsgesetz, das den menschlichen Willen determinierte, sondern es übt nur vermittels des Körpers einen Einfluß auf den Geist aus. Immerhin hat die Astrologie in der Auffassung A.s auch einigermaßen eine wissenschaftliche Bedeutung. Alberts Lieblingsschüler war Ulrich von Straßburg. Dessen Vorsehungs- und Schicksalslehre wird nach dem ungedruckten 2. Buch der Summa de Bono dargestellt. Ulrich bietet u. a. dadurch eine selbständige und eigenartige Gestaltung der Vorsehungslehre, daß er die *lex aeterna* in ihren mannigfachen Beziehungen untersucht. Dabei sind Augustin und Ps.-Dionysius seine Hauptquellen. In der Fatumlehre zeigt er sich von seinem Lehrer Albert stark abhängig, hat aber auch andere Quellen benutzt. — S. 56 muß es zweimal „ökonomisch“ statt „ökumenisch“ heißen. Lange.

395. Corvez, M., O. P., Est-il possible de démontrer l'existence, en Dieu, d'un ordre de mystères strictement surnaturels? Rev-Thom 37 (1932) 660—667. — Garrigou-Lagrange, R., O. P., L'existence de l'ordre surnaturel ou de la vie intime de Dieu: ebd. 38 (1933) 71—83. — In seinem Werk De revelatione lehrt G.-L., die bloße Vernunft, die gemäß dem Vatikanum nicht vermag, die Existenz irgendeines der strikt übernatürlichen Glaubensgeheimnisse zu beweisen, könne doch wenigstens im allgemeinen dartun, daß es im innersten Leben Gottes *mysteria stricte dicta* geben müsse. C. bestreitet diese These seines Ordensbruders. Die dafür beigebrachten Vernunftgründe seien nicht stichhaltig; Thomas wolle C. gent. 1, 3 keinen eigentlichen Beweis führen; Zigliara und Gonet hätten einen andern Fragepunkt. — G.-L. verteidigt in seiner Entgegnung besonders, daß die genannte Thomasstelle einen eigentlichen Beweis beabsichtige, und sucht die von C. vorgebrachten Gründe gegen die Beweisbarkeit des *ordo mysteriorum* zu entkräften. L.

396. Jüssen, Kl., Hesychius von Jerusalem, ein wichtiger

Zeuge für die kirchliche Erbsündenlehre aus der alten griechischen Kirche: ThGl 25 (1933) 305—318. — Hesychius (1. Hälfte des 5. Jahrh.), über dessen theol. Erkenntnislehre und Christologie J. bereits ein Buch herausgab (s. Schol 7 [1932] 297), lehrt nicht bloß ein Erbverderben, sondern eine eigentliche Erbschuld: Wir haben Gottes Gesetz von Anfang an nicht beobachtet. Von Adam leitet sich eine Befleckung her, die der Reinigung bedarf, auch im kleinen Kind. Es ist eine vom Himmelreich ausschließende Schuld, die das wahre Leben der Seele, die gnadenvolle Verbindung mit Gott, den Besitz des Hl. Geistes, aufhebt. Die Konkupiszenz bezieht H. wohl nicht in das Wesen der Erbsünde ein. L.

397. Absil, Th., Aphorismen zur Lehre vom Gottmenschen: Angelicum 10 (1933) 24—49. — Der Hauptgedanke dieses tiefgehenden Aufsatzes ist wohl der Begriff „Form der Form“ und seine Anwendung auf die Geheimnisse der Menschwerdung, der heiligsten Dreifaltigkeit und der Gnade. In Christus ist das göttliche Wort Form der menschlichen Wesenheit, nicht als eines Stoffes, sondern als einer Form. Das göttliche Wort überformt gleichsam die Menschheit (47). Form einer Form kommt auch sonst vor: das Sein (esse, existere) ist Form des Wesens als einer Form; das Erkenntnisbild ist innere Form der Erkenntniskraft als einer Form, das Urbild und der Gegenstand sind äußere Form des Nachbildes bzw. des Vermögens (27). Interessant ist der Versuch, die Gnade in uns zu erklären als Teilnahme am göttlichen Wesen, gerade insofern es im Sohne ist (40). Das würde eine Antwort auf die Frage nahelegen, warum die Taufe eine Wiedergeburt bewirkt oder warum in uns die Gnade Kindschaft Gottes besagt (41). Auch wenn man die Ansicht des Verf., daß in Christus das göttliche Sein das menschliche Sein (Dasein) ersetzt, nicht teilt, sind seine Spekulationen der Beachtung wert.

Deneffe.

398. Galtier, P., Les Anathématismes de saint Cyrille et le concile de Chalcédoine: RechScRel 23 (1933) 45—57. — Auf diesen Artikel wurde bereits Schol 8 (1933) 208 Anm. 133a hingewiesen. Nach der Ansicht des Verf. ist eine Bestätigung der zwölf Anathematismen Cyrills durch das Konzil von Chalcedon nicht erfolgt. Ein kleines Bedenken wurde an der angegebenen Stelle der Schol erhoben. Auf einige beachtenswerte Einzelheiten des Artikels sei noch aufmerksam gemacht. Die Tatsache, daß der Brief Cyrills an Johann von Antiochien „synodisch“ genannt wird, erklärt G. aus dem Umstand, daß der Brief im Archiv von Konstantinopel bei den Akten des Konzils von Ephesus lag (54). Die Meinung des Papstes Vigilius, der Brief mit den Anathematismen sei in Chalcedon gutgeheißen worden, soll sich daraus erklären, daß der die Anathematismen enthaltende „synodische“ Brief fälschlich als identisch mit einem der in Chalcedon als „synodisch“ bezeichneten Briefe Cyrills angesehen wurde (56). Wir haben in Schol 8 (1933) 204 ff. die Ansicht vertreten, daß eine Gutheißen der Anathematismen durch die Väter von Chalcedon wahrscheinlich sei. D.

399. Aldama, J. A. de, S. J., „Deitas innascibilis“. Pour l'histoire d'un anathématisme du „Libellus in modum symboli“ de l'évêque Pastor: RevHistEccl 29 (1933) 74—81. — Denzinger, Enchiridion symbolorum, hat zu n. 26 die kleine Anmerkung: „Codex Augiensis (Künstle) addit: (6b) Si quis dixerit vel crediderit, deitatem innascibilem esse, A. S.“ Nach der vorliegenden Untersuchung von de Aldama kann man dieser Anmerkung die Worte bei-

fügen: „Sed hic anathematismus non est genuinus.“ In der Tat fehlt derselbe in den besten Handschriften (77). Er ist zu erklären durch einen Irrtum des Abschreibers. Eine andere Lesart dieses Anathematismus 6b (bei Künstle 7): „Si quis dixerit vel crediderit, Deitatem nascibilem esse“ ist durch eine willkürliche Veränderung des bereits durch den Abschreiber verdorbenen Textes entstanden.
D.

400. Bover, J. M., S. J., Paulus und das heiligste Herz Jesu. Eine Studie über die Herz-Jesu-Andacht im Lichte der Theologie des hl. Paulus. Aus dem Spanischen übersetzt von P. Kellerwessel S. J. 8^o (60 S.) Innsbruck 1933, Rauch. M 0.80. — Ob schon der hl. Paulus nie den Ausdruck „Herz Jesu“ gebraucht — wohl sagt er: „in visceribus Jesu Christi“ (Phil 1, 8) —, so enthalten seine Briefe doch bedeutsame Texte zur richtigen und tiefen Erfassung der Herz-Jesu-Andacht. Wer Stellen des hl. Paulus sucht, in denen die Liebe Christi oder die Beziehungen der Liebe zum Herzen oder die Notwendigkeit unserer Gegenliebe oder die Vereinigung des Christen mit Christus und das Wohnen im Herzen Jesu ausgesprochen wird, der greife zu diesem Büchlein. Die Stellen sind systematisch geordnet und erklärt. Allerdings ist es nicht immer ganz leicht, den Gedanken des Verfassers zu folgen. Dem Übersetzer gebührt Dank.
D.

401. Haugg, D., Die Mutterschaft Mariens. Gedanken zu den Meßtexten des neuen Festes von der Mutterschaft Mariens. kl. 8^o (161 S.) Regensburg 1932, Pustet. M 2.50; geb. M 3.30. — Der Verf. nimmt die Meßtexte des von Pius XI. eingesetzten Festes der Mutterschaft Mariens und knüpft daran in zwölf sprachlich und inhaltlich schönen Lesungen seine Erklärungen und Erwägungen. Wenn das Buch auch an erster Stelle asketisch-liturgisch eingestellt ist, so kann doch auch die Dogmatik Interesse daran haben, diese Gedanken über die Mutter und Braut des ewigen Wortes und die Mutter der Menschen dargelegt zu sehen. Manche Ideen sind dem in der Einleitung genannten Scheeben entlehnt, z. B. über Maria als Diakonin beim Opfer Christi, als Braut Christi, als Mitwirkende beim Erlösungswerk (122 ff.; vgl. Scheeben, Dogmatik III S. 603—608).
D.

402. Friethoff, C., O. P., Utrum B. V. M. meruerit portare Christum Dominum? Angelicum 10 (1933) 181—194. — Die Menschwerdung des ewigen Wortes und der Ratschluß der Menschwerdung konnten in keiner Weise verdient werden, nicht einmal durch Christus, geschweige denn durch Maria; vgl. S. th. 3 q. 2 a. 11. Eine weitere Frage ist, ob unter der Voraussetzung, daß Gott von einem Weibe geboren werden wollte, Maria es verdienen konnte, daß gerade sie zu dieser Mutter erwählt wurde. Auch das scheint unmöglich, weil sonst Maria ohne die Gnade der Unbefleckten Empfängnis geblieben wäre (183) oder sich ihre Unbefleckte Empfängnis selbst mit der Muttergotteswürde hätte verdienen müssen, was eine Unmöglichkeit ist. Eine dritte Frage ist, ob Maria unter der Voraussetzung, daß sie zur Mutter des Herrn auserwählt war, sich außerdem diese Würde wenigstens de congruo verdienen konnte. Und das scheint möglich zu sein, wie es auch möglich war, daß sie sich die ewige Seligkeit, zu der sie schon vor ihren vorausgesehenen Verdiensten erwählt war, auch selber noch verdiente. Für die Wirklichkeit dieses Verdienstes spricht das Wort des hl. Thomas, S. th. 3 q. 2 a. 11 ad 3: „B. Virgo dicitur meruisse portare Dominum omnium, non quia meruit ipsum incarnari, sed quia meruit ex gra-

tia sibi data illum puritatis et sanctitatis gradum, ut congrue posset esse mater Dei.“ Dieses Wort wird schön erklärt (186). Außerdem konnten die heiligen Väter des A. T. (und Maria) die Beschleunigung der Ankunft Christi verdienen; vgl. In 3 Sent. 4, 3, 1 ad 4. D.

403. Bittremieux, J., S. Albertus Magnus Ecclesiae doctor, praestantissimus Mariologus: EphThLov 10 (1933) 217—231. — Nach einem Überblick über die mariologischen Werke des hl. Albert entnimmt B. aus dem „*Mariale super Missus est*“ einige seiner Hauptlehren. Über die Größe der Muttergotteswürde sagt der hl. Albert: „*Maius est esse matrem Dei per naturam, quam esse filium Dei per adoptionem*“ (q. 114); Maria hat diese Würde de congruo verdient (q. 142 146). Sie besitzt die für ein Geschöpf größtmögliche Gnadenfülle (q. 35). Sie ist Miterlöserin, „*adiutrix redemptionis*“ (q. 116). Sie ist Königin im Reiche Gottes: „*B. V. eiusdem regni regina est, cuius ipse Deus est rex*“ (q. 165); insbesondere ist sie „*regina misericordiae*“ (q. 162). Alle Gnaden gehen durch ihre Hand: „*omnes ad numerum transeunt per eius manum*“ (q. 164 al. 3). Leo XIII. scheint in seinen Rundschreiben über die Muttergottes das Werk des hl. Albert vor Augen gehabt zu haben (230). — Vgl. eine ähnliche Abhandlung von Bover, *La mediación universal de la Santísima Virgen en las obras del B. Alberto Magno*: Greg 7 (1926) 511—548. D.

404. Hofmann, F., Die Stellung des hl. Augustinus zur Lehre von der Unbefleckten Empfängnis Mariä. Kritische Randglossen zu einem Jubiläumsaufsatz: ThQschr 113 (1932) 299—319. — H. wendet sich sehr entschieden gegen einen Aufsatz von F. S. Mueller, worin dieser einen Text aus Aug., Op. imp. c. Iul. 4, 122 zugunsten der Unbefleckten Empfängnis ausdeuten wollte. Vgl. Schol 7 (1932) 298. Schon vorher hatte B. Capelle eine Abhandlung veröffentlicht, die sich mit demselben Aufsatz von Mueller befaßt und auch die Deutung des Augustinischen Textes zugunsten der Unbefleckten Empfängnis zurückweist. Vgl. Schol 8 (1933) 300. Capelle gibt aber zu, daß Augustin sich durch den Einwand Julians getroffen fühlte und wenigstens einigermaßen dem katholischen Bewußtsein von der absoluten Sündenlosigkeit Mariä ein Zeugnis gab. D.

405. Pius XI. spricht in einem Briefe vom 28. Januar 1933, worin er den Kardinal Binet als seinen Legaten zum 75jährigen Lourdesjubiläum abordnet, von der Teilnahme Marias am Erlösungswerk: „*Siquidem augusta Virgo, sine primaeva labe concepta, ideo Christi Mater delecta est, ut redimendi generis humani consors efficeretur; ex quo sane tantam apud Filium gratiam potentiamque adeptam est, ut maiorem nec humana nec angelica natura assequi possit*“ (AAS 25 [1933] 80). Es ist zugleich ein Zeugnis für die Gnadenfülle der Mutter Gottes. — In einem Apostolischen Schreiben (*Litterae Apostolicae*) vom 31. August 1932 wird Maria wieder Mittlerin (*sequestra*) aller Gnaden genannt: „*benignissimae Matris caelestis, gratiarum omnium apud Deum sequestrae*“ (AAS 25 [1933] 202). D.

406. Dillenschneider, C., C. SS. R., *La corédemptrice dans la théologie mariale de saint Alphonse*: EphThLov 10 (1933) 243 bis 266. — D. gibt hier eine mit guten Belegen ausgestattete Ergänzung zu seinem trefflichen Werk *La Mariologie de S. Alphonse de Liguori* (1931); vgl. Schol 7 (1932) 612 f. Er unterscheidet für die neuere Zeit drei Klassen von Theologen in bezug auf den Titel *Corredemptrix*. Viele sind entschiedene Anhänger, einige entschiedene

dene Gegner, die aber immer seltener werden, einige sind unentschieden. Der hl. Alfons gebraucht den Titel in seinen berühmten „Herrlichkeiten Mariä“ merkwürdigerweise nicht, wahrscheinlich mit Rücksicht auf die königlich-neapolitanischen Zensoren, dagegen verwendet er ihn in seinem Kommentar zum Konzil von Trient (246). Aus zerstreuten Angaben des hl. Alfons entnimmt D. die These, daß nach der Meinung des hl. Kirchenlehrers der Titel Miterlöserin der Muttergottes zukommt 1. wegen ihres „Fiat“ bei der Verkündigung, 2. wegen des ausgezeichneten Verdienstes ihres ganzen Lebens, 3. vorzüglich aber wegen des Martyriums ihres Herzens, das sie auf Kalvaria vollendete (258). Der Satz, daß Maria uns alles de congruo verdient hat, was Christus uns de condigno verdiente, findet sich zwar, soviel man sieht, nicht in den Werken des hl. Alfons, er liegt aber „auf der Linie seines Gedankens“ (257). Maria hat uns nicht nur die Zuwendung der durch Christus uns verdienten Gnaden verdient, sondern sie hat auch eben diese Gnaden selbst mit Christus mitverdient. So meint D. mehrere Texte des hl. Alfons auslegen zu müssen (253 ff.). Bemerkenswert ist der Satz D.s über die durch Maria für uns geleistete Genugtuung: „La Vierge a par ses souffrances exercé, dans son rôle subalterne, à l'égard de notre salut une véritable causalité satisfactoire“ (264). Der hl. Alfons gibt den Satz einschlußweise zu durch seine Lehre über den Opferwert der Schmerzen Mariä. D.

407. Leloir, L., *La Médiation Mariale dans la Théologie Contemporaine*. 8^o (152 S.) Bruges 1933, Beyaert. *Fr belges* 15.— Das Buch ist mit seinen 152 Seiten ein Auszug aus oder eine Einleitung zu einer dreibändigen lateinischen Doktorarbeit desselben Verfassers mit dem Titel: *De Commendatione Beatae Mariae Virginis Compendium Positivo-Speculativum*. Lehrreich ist namentlich das 1. Kapitel: *Auteurs et livres*, worin L. einen großen Teil des einschlägigen Schrifttums der letzten Jahrzehnte nach Ländern geordnet vorlegt und bespricht. Das 2. Kapitel handelt über Begriffe und Grundsätze, das 3. über Schriftstellen und Überlieferung; das 4. bringt Andeutungen über theologische Spekulationen und Schlußfolgerungen zur Mediatrixfrage, z. B. betreffs der Frage, ob *meritum de congruo* oder *de condigno* oder beides (125), ob *causalitas moralis* oder auch *physica*. Das Ganze ist entsprechend dem Zweck des Buches etwas aphoristisch gehalten. Der Leser, der sich weiter über die Gedanken des Verfassers unterrichten will, hat in dem Buch den Führer, der ihn an der Hand der alphabetischen Verzeichnisse zu den entsprechenden Stellen der großen (noch nicht erschienenen?) Doktorarbeit hinführen kann. Der Stil ist sehr lebendig, hier und da nicht ohne kleine Spitzen. Das deutsche Wort „ungeheuer“ (123 Anm. 4) ist wohl nicht mit „inouïe“ (unerhört) zu übersetzen, sondern eher mit „monstrueux“ oder „excessif“. Der Satz: „Ici, il semble bien que le P. Billot et ceux qui marchent dans son sillage, s'écartent du grand chemin de l'orthodoxie romaine“ (120) dürfte doch etwas zu scharf gefaßt sein trotz einer beigefügten Abschwächung. D.

408. Landgraf, A., *Die Gnadenökonomie des Alten Bundes nach der Lehre der Frühscholastik*: *ZKathTh* 57 (1933) 215—253. — Die Frühscholastik mußte sich auch hier „mühsam einen Weg durch das Gestrüpp von Schrift- und Vätersentenzen bahnen“ (215). Unter dem Druck sich scheinbar widersprechender Schrifttexte untersuchte sie die Frage der Verdienstlichkeit im Alten Bunde. Alle stimmten überein, daß auch damals verdienstliche Handlungen

auf Grund des Glaubens möglich waren. Warum die Gesetzeswerke nicht rechtfertigten und verdienstlich seien, dafür wurden verschiedene Begründungen geboten; so: Nur die Liebe rechtfertigt, nicht die im A. T. herrschende Furcht, wodurch „*lex cohibet manum tantum*“; oder die Unmöglichkeit der Erfüllung aller Gebote, weil der Alte Bund aus sich nicht die Gnade dazu gab. Manche, wie Petrus Lombardus und Robert von Melun, bestritten, daß die *opera legis* rechtfertigten, selbst wenn sie *in* oder *ex caritate* geschahen. Demgegenüber wird wohl zuerst von Magister Odo, Kanzler der Pariser Universität (1164—1168), die Lösung angeregt, daß die Sakramente des A. T. nicht *ex vi sacramenti*, wohl aber *ex vi caritatis*, *ex qua fiebant*, rechtfertigten (241). Dafür bürgerten sich dann bald die Ausdrücke *opus operatum* und *operans* ein, die aus der Schule der Porretaner herkommen dürften (246). So wurde in stetem Fortschreiten, zuerst der Sache, dann auch der Terminologie nach die Ansicht herausgearbeitet, daß im A. T. nicht das *opus operatum*, wohl aber das *opus operans* rechtfertigte bzw. verdienstlich war. Lange.

409. Perrella, C. M., *De iustificatione secundum Epistulam ad Hebraeos*: Biblica 14 (1933) 1—21 150—169. — Die Absicht geht besonders dahin zu zeigen, daß Hebr die gleiche Rechtfertigungslehre enthält wie Röm und Gal. Die Gleichheit zeigt sich namentlich in diesen 5 Lehrstücken: 1. Das Gesetz vermochte nicht, den Menschen zu „vollenden“, d. i. sein Gewissen von Sünden zu reinigen, ihn zu „rechtfertigen“. 2. Dagegen hat der Glaube die Kraft zu bewirken, daß der Mensch Gott wohlgefällig werde, ihm nahe, die Gerechtigkeit empfangt. 3. Dies hat der Sühnetod Christi verdient. 4. Dessen wirksame, allgemeine und beständige Frucht wird durch die Taufe den einzelnen zugewendet. 5. Die Frucht der „Vollendung“ (Rechtfertigung) besteht im christlichen Leben bis ans Ende und in der himmlischen Herrlichkeit. L.

410. Schupp, Johann, *Die Gnadennlehre des Petrus Lombardus*. Inaugural-Dissertation Freiburg i. Br. (Freib.Th.Stud. 34). gr. 8^o (XIX u. 328 S.) Freiburg i. Br. 1932, Herder. M 5.— Die Schriften des Lombarden, Paulus- und Psalmenkommentar sowie die vier Sentenzenbücher, sind überaus fleißig durchgearbeitet worden, so daß die einzelnen Sätze seiner Gnadennlehre vielfach mit einer Fülle von Zitaten belegt werden können. Auch wird der Zusammenhang mit den zeitgenössischen Theologen hergestellt, wobei die zahlreichen neueren Arbeiten über die Frühscholastik, besonders die von A. Landgraf, gründlich ausgewertet werden. Irrige Auffassungen protestantischer Forscher werden öfters berichtigt. Die Frage des Verhältnisses zwischen Summa Sententiarum und den Sentenzenbüchern des Lombarden wird unentschieden gelassen, doch Chossats These (die Summa ein Auszug aus den Sentenzenbüchern) als minder wahrscheinlich bezeichnet. Nach einem kurzen Lebensbild des Magisters folgen terminologische Untersuchungen über die Bedeutung, die die wichtigsten der hier in Frage kommenden Ausdrücke bei ihm haben. Dann wird die Gnadennordnung bei den Engeln und im Paradiese, beim gefallenen und erlösten Menschen dargestellt. Hier erfährt auch die Prädestinationslehre eine eingehende Behandlung (141—158), desgleichen natürlich die berühmte Sonderlehre über den Hl. Geist als *caritas* (216—231). Als deren Vorläufer werden Cassian, Candidus von Fulda, Paschasius Radbertus und vielleicht Eadmer angesehen (232 f.), als Anhänger Magister Bandinus, Martin von León, Odo von Ours-

camp und Richard Fishacre genannt (241 f.). Ein Schlußabschnitt zeigt Hauptlinien der Gnadenlehre, Arbeitsmethode, Mängel und Vorzüge des Lombarden: Man bekommt mitunter den Eindruck, daß er mehr instinktiv als spekulativ das Richtige getroffen hat (287). Er ist „vorsichtig abwägend, persönlich fast ganz zurücktretend“ (289), von tiefer Innerlichkeit und übernatürlicher Einstellung (ebd.), ein Freund von Knappheit und Klarheit (291). Seiner Hauptquelle, Augustin, gegenüber verrät er eine einigermaßen kritische Einstellung: Dieser sei oft schwer verständlich; man dürfe nicht zu viel aus ihm herauslesen und nicht vergessen, daß er Retraktionen geschrieben habe (293); wiederholt hat Petrus Aug. Lehre gemildert (295 f.). Mängel sind: kein planmäßiger Aufbau, ängstliche Zurückhaltung der eigenen Ansicht, gelegentliche Inkonsequenzen (298 f.); dagegen sind Verdienste: methodischer Fortschritt, Bekämpfung gefährlicher Irrtümer der Abaelard- und Gilbertschule, das (freilich nicht völlig erfolgreiche) Bemühen, in der Frage der Gnadenwahl jede Einseitigkeit vom Gottesbegriff fernzuhalten (300 f.). — Zu S. 116 oben: Statt „den man bei 1 Tim 2, 4 zu finden wähnt“, hieße es richtiger: „mit dem man auch 1 Tim 2, 4 zu vereinbaren sucht“. Zu S. 203: Die gebrachten Texte beweisen nicht, daß L. sich „die Seelensubstanz als Sitz und Träger der Gnade denkt; gerade der erste Text scheint im Gegenteil zu zeigen, daß er die Seelensubstanz nur vermittelt ihrer „Qualitäten“ durch die Gnade (Liebe) geheiligt werden läßt. Zu S. 212 unten: Der Satz zu Röm 5, 12 ist Augustin, *De pecc. mer. et remiss.* 1, 9, 10 entnommen. L.

411. Huthmacher, H., *La Certitude de la grâce au Concile de Trente: NouvRevTh* 60 (1933) 213—226. — Nach kurzem Überblick über die Lehre der Väter und Scholastiker werden an der Hand der Akten (Ehse V) die Verhandlungen des Trienter Konzils über die Frage der Gnadengewißheit geschildert, die nach langen Debatten zwischen Thomisten und Skotisten damit endeten, daß alle zustimmten, eine „certitudo fidei, cui non potest subesse falsum“ sei auszuschließen. L.

412. Bonet, Alberto, *La filosofía de la libertad en las controversias teológicas del siglo XVI y primera mitad del XVII. Lex.-8º* (294 S.) Barcelona 1932, Subirana. — B., Professor an der Universität Barcelona, behandelt, vorwiegend vom philosophischen Standpunkt aus, die 3 bedeutendsten Freiheitskontroversen der im Titel genannten Zeit: 1. Luther (13—92); 2. die Controversia „de Auxiliis“ 93—230; 3. den Jansenismus (231—267). Das Werk zeichnet sich durch eine sehr klare Darstellung der schwierigen Streitfragen aus, der die leidenschaftslose Ruhe zugute kommt, mit der so heiß umkämpfte Probleme in vornehmer, wissenschaftlicher Sachlichkeit, durchweg nach den ersten Quellen, vorgelegt und erörtert werden. (Pastor scheint nicht benutzt worden zu sein.) Auch Luther gegenüber wird die Sachlichkeit voll bewahrt. Der religiöse Ernst, der ihn beseelt habe, wird anerkannt (52). Man tue ihm unrecht, wenn man das bekannte Wort „peccata fortiter“ als eine Aufforderung zum Sündigen betrachte (57). Ebenso wird auch die Streitfrage „de Auxiliis“ in aller Ruhe und Unparteilichkeit dargelegt: Ursprung des Molinismus und Bañesianismus, der äußere Verlauf, die *praedeterminatio physica* und ihre molinistische Kritik, der molinistische und bañesianische Freiheitsbegriff, *concursum simultaneum*, *scientia media*, der Unterschied des Kongruismus vom „reinen Molinismus“. Nach B. ist der Molinismus

eine Revision der traditionellen Daten des Freiheitsproblems, angestellt zu dem Zweck, um in positivem Sinn die negative Kritik Luthers zu überwinden; zugleich verkörpere er den neuen Geist des Europa der Renaissance und auch einigermaßen des spanischen Individualismus der Conquistadorenzeit (266). Die wesentliche Grundlage des Systems und sein einziger Seinsgrund sei der Begriff der Freiheit als *indiferencia activa*, wie er in der langen Entwicklung von Augustin bis auf die Verurteilung des Bajus durch die kirchliche Wissenschaft herausgearbeitet worden sei. Thomas stehe im Mittelpunkt dieses Prozesses und habe den Begriff der aktiven Indifferenz zum Siege geführt, ohne jedoch schon selbst dessen ganze Komplexität aufgedeckt und ihn vom bloßen *voluntarium* genügend geschieden zu haben; letzteres sei erst die geschichtliche Sendung des Molinismus gewesen (127). Trotz aller sonstigen Lehrunterschiede ständen Bañesianismus und Jansenismus in ihrer *antiindiferencia activa* vereint gegen den Molinismus (266 f.); denn die Bañesianer gäben die aktive Indifferenz nur mit Worten zu, während sie tatsächlich nur eine objektive Indifferenz zuließen, unter der sich schließlich die bloße Spontaneität zu verbergen scheine (208 f. 267). Die Geschichte jener großen Kontroversen macht es nach B.s Urteil offenkundig, daß man auf dem Gebiet der psychologischen Freiheit nicht von der aktiven Indifferenz abgehen kann, ohne in bloße Spontaneität und Determinismus zu verfallen, und daß somit jeder Versuch, das Problem der Vereinbarung der menschlichen Freiheit mit dem göttlichen Vorauswissen und der göttlichen Motion zu lösen, sich auf den Freiheitsbegriff der aktiven Indifferenz, in der ganzen Fülle seines Inhalts genommen, stützen muß (267). So wird die Untersuchung, die auch von vielen deutschen Theologen und Philosophen gründlich studiert werden möge, obwohl der Verf. mit seinem eigenen Urteil durchweg sehr zurückhaltend ist, schließlich zu einer Apologie der molinistischen Freiheitslehre.

413. De Vooght, P., O. S. B., Y a-t-il des vertus morales infuses? EphThLov 10 (1933) 232—242. — Verf. zeigt gut, daß die gewöhnlichere Ansicht von der Existenz eingegossener sittlicher Tugenden auf recht schwachen Gründen beruht und nicht unbedeutenden Schwierigkeiten unterliegt. Leider verquickt er (235) seine sonst ganz annehmbaren Darlegungen mit der höchst unwahrscheinlichen Meinung, daß keine Rechtfertigung eines Erwachsenen im bewußten Zustande ohne einen Akt der *caritas* erfolgt. L.

414. Imle, F., Die Gabe des Intellectes nach dem hl. Bonaventura: FranzStud 20 (1933) 34—50. — Bonaventuras Auffassung von der Gabe des Verstandes hat enge Beziehungen zur Illuminationstheorie. Die Gabe steht in der Mitte zwischen der Gabe der Wissenschaft, die auf das Geschöpfliche als solches hinzielt, und der Gabe der Weisheit, die nur mit dem Ewigen schlechthin zu tun hat. Sie wirkt der erbsündlichen Schwächung des Intellectes in seiner übernatürlichen Erkenntniskraft entgegen und fördert den Geist dazu, „credita per rationem intellegere“. Oder: Sie hebt den Scheindualismus zwischen Glaubensgewißheit und Vernunfterkennen auf und befähigt darüber hinaus positiv die natürlichen Eigenkräfte des Verstandes zum intellektuellen Verarbeiten geoffenbarter Bewußtseinsinhalte (37). Teilweise wird gegen Auffassungen Bonafeyos und Boecks Stellung genommen (44). L.

415. Bittremieux, J., De transsubstantiatione quid senserit S. Bonaventura: CollFranc 3 (1933) 26—39. — Der hl. Bonaventura

lehrt deutlich die *transsubstantiatio* als *conversio*, und zwar wohl als einzige in sich mögliche Art des Gegenwärtigwerdens unter den Gestalten. Die Substanzen werden nicht annulliert, da sie eben konvertiert werden. Klar lehnt Bonaventura eine Gegenwart durch örtliche Bewegung des himmlischen Leibes Jesu zu den Gestalten ab; in den Grundgedanken ist er wohl gleichfalls gegen eine Erklärung, die auf eine Neuhervorbringung (*productio*) hinausläuft. B. meint, daß auch eine Theorie durch *adductio sine motu locali* nicht den Ansichten Bonaventuras entsprechen würde (auch nicht die eines bloßen neuen *ubi*?). Bonaventura gebe nur zu, daß in den Gestalten eine Änderung vor sich geht, durch die Christus gegenwärtig wird. Da B. mit Kattum, Die Eucharistielehre des hl. Bonaventura, zugibt, daß diese ganze Problemstellung bei Bonaventura noch nicht gegeben ist, wird man hier von gesicherten Ergebnissen kaum sprechen dürfen, besonders da der eigentliche springende Punkt, Veränderung durch ein bloßes neues *ubi*, nicht von Bonaventura berührt wurde. Das ist aber eine „Veränderung“ ganz besonderer Art, die nicht notwendig unter den allgemeinen Begriff der Veränderung zu fallen braucht. Es ist somit schwer zu sagen, was Bonaventura gesagt haben würde, wenn ihm diese „Veränderung“ vorgelegt worden wäre. Dazu bedarf es auch wohl eines stärkeren zeitgeschichtlichen Unterbaues, der die Entwicklung zur formellen Fragestellung zeigen und in ihr die Stellung Bonaventuras einbauen würde. Dadurch würde B. der Forschung einen weiteren vorzüglichen Dienst leisten. Weisweiler.

416. Simonis, Stephanus, O. F. M., De causalitate Eucharistiae in corpus mysticum doctrina S. Bonaventurae: Antonianum 8 (1933) 193—228. — S. untersucht zunächst die Frage über den Träger der Ursächlichkeit der Eucharistie nach dem hl. Bonaventura. Träger sind für die Wirkung auf das *corpus Christi mysticum* (im Gegensatz zur Wirkung der Realpräsenz) nicht so sehr die *Species* als Christus, und zwar vor allem seiner Gottheit nach; die Menschheit wirkt aber als moralische Ursache. Die letztere ist von S. durch Bonaventuras Lehre von der Menschwerdung recht gut belegt. Die Wirkung selbst wird beschrieben als Stärkung der Einigung mit Christi mystischem Leib besonders in der Liebe. Die Eucharistie macht so den Empfänger jedenfalls begeisterter und verwurzelt auch die Liebe tiefer in der Seele. Offen wird wohl die Frage bleiben, was die Worte Bonaventuras heißen: „*Vallet ad augmentum virtutum et maxime caritatis non quantum ad essentiam, sed quantum ad fervorem vel radicationem*“ (222). S. legt gute Gründe vor, daß Bonaventura an andern Stellen auch eine direkte Vermehrung gelehrt hat. Aber damit ist noch keine positive Erklärung geboten, weshalb er hier so negativ spricht. Vielleicht gilt auch hier, was vorhin bei der Besprechung der Arbeit von Bittremieux schon gesagt wurde, daß nur eine umfassendere dogmengeschichtliche Erklärung, die die Entwicklung des Problems in der Zeit stärker berücksichtigt, zur Sicherheit führen kann. Deshalb aber bleibt die vorliegende Arbeit neben den anderen Ergebnissen auch schon dadurch wichtig, daß sie das Problem aufrollt, um dessen weitere Klärung man S. bitten möchte.
W.

417. Browe, Peter, S. J., Die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter. gr. 8^o (XII u. 95 S.). München 1933, Hueber. M 7.80. — Das Werk enthält, gerade weil es so rein wissenschaftlich und sachlich gehalten ist, einen großen Lobpreis auf die eucharistische

Frömmigkeit des 13.—15. Jahrhunderts. Es ist ganz aufgebaut auf einer überaus eingehenden Quellenforschung, wobei wie in den früheren Arbeiten B.s vor allem die liturgische und kirchengesetzliche Literatur benutzt ist. Dabei sind in großem Umfang auch Quellen herangezogen, die sonst fast unzugänglich sind. So stellt die Arbeit einen Teil des Ergebnisses einer Lebensarbeit zusammen. Es wird behandelt: Das ewige Licht; private Besuche vor dem Allerheiligsten; die Elevation der Hostie und des Kelches; die Entstehung des Fronleichnamfestes, seine Ausbreitung, Benennung und sein Ritus; die Sakramentsprozessionen innerhalb der Festoktav und während des Jahres als Lob- und Dankprozessionen wie als Flurgang u. a. Ein weiteres Kapitel schließt sich an über die Geschichte der Sakramentsaussetzung und der Sakramentsandachten. Die Hochzeit all dieser Verehrung ist das 14. und 15. Jahrhundert. Die Auswirkung des Berengarstreites und die Rückweisung der Beghinen, die bei ihren mystischen „Gebetsgnaden“ das Altarssakrament verachteten, führte zum Fronleichnamfest, das B. stärker noch, als es bisher geschah, in den Mittelpunkt der ganzen übrigen Entwicklung stellt. Aus ihm entwickelt sich die Übung der Donnerstagsmesse und der Beginn der Aussetzung und auch der Segensandacht; aus ihm entstehen die vielen theophorischen Prozessionen. Dazu kam als weiterer Grund die besonders durch die Elevation der Hostie seit dem Ende des 12. Jahrhunderts geförderte Sehnsucht nach dem Anblick der offenen Hostie auch außerhalb der Wandlung. Tatsächlich dürfte sich aus beidem zugleich mit dem Beghinenstreit die Entwicklung gut erklären. Daß es zu Mißbräuchen kam, braucht bei einer solchen Volksbewegung nicht zu verwundern. Man hätte gewünscht, daß der Verf. diesen Grund etwas stärker hervorgehoben hätte. So wäre eine gewisse Zweiteilung des Buches in „Erbauliches“ und „Unerbauliches“ verhindert worden, ohne daß die geschichtliche Genauigkeit irgendwie gelitten hätte. Im Gegenteil wird gerade die geschichtliche Forschung den tieferen Gründen auch des Mißbrauches nachgehen und ein einheitliches Gesamtbild darstellen müssen. Es wäre dann vielleicht auch zu einer noch stärkeren systematischen Verarbeitung gekommen, wie sie auch anderweitig schon gewünscht wurde (ZKathTh 57 [1933] 471). Doch auch so wird das Werk ein unentbehrliches Handbuch für den Liturgiker, darüber hinaus aber auch für den Dogmatiker sein. — Radulphus Ardens (30) gehört erst der 2. Hälfte des 12. Jahrhunderts an, wie Geyer überzeugend nachgewiesen hat: ThQschr 93 (1911) 63 ff. Der Verfasser des S. 31 genannten Artikels aus RechThAncMéd ist A. Landgraf, Les écrits de Pierre le Mangeur; über die Frage des Zeitpunktes der Konsekration vgl. auch J. de Ghellinck, DiciThCath V 1281 ff. W.

418. Greiff, Anton, Brot, Wasser und Mischwein, die Elemente der Taufmesse: ThQschr 113 (1932) 11—34. — Der Verf. untersucht das Problem der bekannten Justinusstelle (Apol. I 65), wo bei der Opferung der Taufmesse genannt werden: Brot, Wasser, Mischwein. Gegen Harnack lehnt er mit der überwiegenden Mehrzahl der Forscher die Streichung des dritten Elementes als späteren Zusatzes ab, da die ganze Kirche des 2. Jahrhunderts keine Wassereucharistie gekannt hat. Wenn G. für die Wassereucharistie des 3. Jahrh. auf das Pionius-Beispiel hinweist, so dürfte es sich hier doch eher (nach Funk, Lietzmann u. a.) nicht um eine wahre eucharistische Handlung handeln. Jedenfalls ist der

Text sehr gut anders zu erklären. G. weist nun zur positiven Erklärung der drei Justinelemente auf die drei Elemente im Ritus der Taufmesse, wie sie in der Kirchenordnung Hippolyts beschrieben sind, hin: Wasser, Milch und Honig, Mischwein, so daß der Neugetaufte nach dem Untertauchen und dem Empfang des eucharistischen Brotes zunächst einen Schluck Wasser, dann Honigmilch und endlich den eucharistischen Mischwein erhielt. Den Schluck Wasser deutet G. auf Grund einer Angabe der Kirchenordnung wie auch des Sacramentarium Leonianum als Taufe der Seele nach der Taufe des Körpers im Untertauchen. So würde also die Justinusstelle zu deuten sein: Brot d. h. eucharistisches Brot; Wasser d. h. als Sinnbild der Seelentaufe nach der vorher stattgefundenen Körpertaufe; Mischwein d. h. eucharistischer Wein. Mit der Schriftleitung wird man den Versuch des Verf., aus dem Aufbau des Johannesevangeliums zu zeigen, daß der Evangelist schon diesen Taufritus gekannt habe, als doch zu gekünstelt nicht annehmen können; das gilt wohl auch von der entsprechenden Deutung der Kreuzigungsszene und der Erscheinung am See Genesareth. Die positive Deutung der Justinusstelle ist jedoch sehr ansprechend. W.

419. Meinertz, Max, Die Krankensalbung Jak 5, 14 f.: BibZ 20 (1932) 23—36. — Eine sehr interessante Untersuchung des Sinnes des $\sigma\omega\sigma\tau\iota$, $\epsilon\gamma\gamma\epsilon\sigma\tau\iota$ und $\delta\pi\omega\varsigma$ $\lambda\alpha\theta\eta\tau\epsilon$. Die Worte können, wie M. nachweist, an und für sich nach dem Sprachgebrauch der Zeit doppelte Bedeutung als leibliche oder seelische Heilung haben. Der Zusammenhang muß also entscheiden. Nun ist zunächst durch das Betonen des offiziellen kirchlichen Gebetes, das gefordert wird, schon die übernatürliche Seinssphäre angezeigt. Das zeigt auch der Text. Die Darlegung beginnt mit der allgemeinen Frage: „Leidet jemand . . . ?“ Es wird in der Antwort: „So bete er“, auf Gott hingewiesen, auf den der Leidende sein Kreuz also beziehen soll. So auch: „Ist jemand frohen Mutes, so lobsinge er.“ Daran schließt sich nun als besonderer Einzelfall die schwere Krankheit. Also gilt es auch hier, den Sinn auf Gott hinzulenken, was noch deutlicher wird durch den gleich folgenden Satz: „Wenn jemand in Sünden ist, so werden sie ihm vergeben.“ Wir befinden uns also durchaus in religiöser, nicht leiblicher Sphäre. Das Wort $\sigma\omega\zeta\epsilon\upsilon\iota$ ist in der Schrift weiterhin überwiegend und bei Jakobus an den anderen Stellen, an denen es im Briefe genannt ist, ausschließlich im übernatürlichen geistlichen Sinn der Überführung aus der Sphäre des geistlichen Todes in die des geistlichen Lebens gemeint (1, 21; 2, 14; 4, 12; 5, 20). Ein weiterer Grund liegt in Vers 16: „Beichtet also . . .“ Hier dürfte es sich wie an so manchen anderen Stellen des Briefes um einen bekannteren Satz handeln, den Jakobus durch das $\delta\pi\omega\varsigma$ $\lambda\alpha\theta\eta\tau\epsilon$ auf den vorliegenden konkreten Fall anwendet. Der allgemeine Sinn dieses Satzes ist aber jedenfalls der geistlicher Heilung, in welchem Sinn auch das $\delta\pi\omega\varsigma$ $\lambda\alpha\theta\eta\tau\epsilon$ sprachlich sehr gut verstanden werden kann. Hinzukommt das Versprechen einer absoluten Wirkung des Gebetes. So wird man gerade im Gesamtzusammenhang mit M. auch gegen katholische Exegeten die wesentliche Bedeutung — nicht also bloß die akzidentelle — auf die geistliche Heilung beziehen müssen. Aber vielleicht tritt doch die körperliche Deutung bei M. etwas stark zurück, wenn sie auch am Schluß als „Analogon zur höheren Sphäre“ (36) genannt wird. Die Zeit der Charismen und der Wunderheilungen war doch wohl zu nahe, als daß nicht auch — wenn auch nicht an erster Stelle — die körperliche Heilung

stärker, als es M. wohl will, herangezogen werden müßte. Das zeigt ja wohl auch die spätere Geschichte des Sakramentes. W.

420. Guntermann, F., Die Eschatologie des hl. Paulus (Ntl. Abh. 13, 4 u. 5.) gr. 8^o (XXII u. 320 S.) Münster 1932, Aschendorff. M 15.— Das Buch, das eine große Arbeitsleistung darstellt, wurde bereits 1924 als Dissertation eingereicht. „Mancherlei Umstände verzögerten den Druck der Arbeit und machten es mir auch unmöglich, die Literatur der letzten Jahre zu benutzen“, erklärt der Verf. im Vorwort (III). So begreift es sich, daß z. B. W. Schauf, Sarx (1924) im Literaturverzeichnis nicht aufgeführt ist. Es ist eine reiche Fülle von Stoff und eine Unmenge von Ansichten, die G. zu bewältigen sucht. Man erhält einen Einblick in die vielen Fragen der paulinischen Eschatologie. Parusie, Auferstehung, Gericht, gegenwärtige Vorwegnahme eschatologischer Güter, Zwischenzustand zwischen Tod und (jüngstem) Gericht, Weltvollendung, Übergabe der Herrschaft an den Vater sind die Hauptstationen des langen und nicht immer bequemen Weges. Es fällt manche gute Bemerkung. Mit Recht unterscheidet G. zwischen der wahrscheinlichen Erwartung (Herbeiwünschung) einer baldigen Parusie und der sichern Behauptung von einem baldigen Eintritt derselben. Dogmatisch interessant ist die Abhandlung über Pauli Lehre vom Zwischenzustand zwischen Tod und Gericht. Eine Frage drängt sich auf bezüglich der Methode dieser Exegese. Es ist ja die Kirche, „cuius est iudicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum sanctorum“ (Vaticanum, sess. 3 cap. 2; Denz. n. 1788). Müßte nicht in größerem Ausmaß die direkte oder indirekte Schrifterklärung der Kirche herangezogen werden, wenn man zum wahren Verständnis des Sinnes der Hl. Schrift vordringen will? So dürfte sich z. B. eine richtigere Deutung der Lehre über die Scheol (275) ergeben, wenn berücksichtigt würde, daß die Seelen der Vorhölle (gleich) nach dem Tode Christi die Anschauung Gottes erhielten (vgl. Denz. n. 530). Ähnliches gilt von der Lehre über den Auferstehungsleib (178). Deneffe.

421. Molitor, H., Die Auferstehung der Christen und Nichtchristen nach dem Apostel Paulus (Ntl. Abh. 16, 1). gr. 8^o (XII u. 127 S.) Münster 1933, Aschendorff. M 6.15. — Aus den vielen Fragen der paulinischen Eschatologie hat der Verf. eine herausgegriffen. Der hl. Paulus redet klar von der Auferstehung der Toten. Nicht so klar ist, inwieweit er die Auferstehung aller Menschen, auch der Verworfenen, lehrt. Auf Grund einer sorgfältigen Exegese kommt M. zu dem Schluß: Paulus spricht direkt nur von der Auferstehung der (im Stande der Gnade verstorbenen) Christen, so besonders 1 Kor 15, 22: „In Christo omnes vivificabuntur.“ Aber indirekt lehrt er auch die allgemeine Auferstehung, z. B. 1 Kor 15, 26: „inimica destruetur mors“; 1 Kor 6, 2; Röm 2, 6. Dadurch, daß M. auch die übrigen Schriften des Neuen und Alten Testaments sowie die jüdischen Apokryphen heranzieht, vervollständigt sich das offenbarungs- und zeitgeschichtliche Bild der Lehre von der Auferstehung. Aufgefallen ist mir S. 26 Anm. 16 der Ausdruck: „in den paulinischen Briefen und in den Pastoralbriefen“. Der Verf. wird sich doch nicht zu denjenigen rechnen, die den paulinischen Ursprung der Pastoralbriefe bezweifeln (vgl. Denz. n. 2172). Oder ist der Ausdruck nur ein äußerlich nicht gekennzeichnetes Zitat? D.

422. Segarra, F., Un precursor de Durando: Pedro d'Auvergne: EstudEcl 12 (1933) 114—124. — S. hatte in seinem Buch

„De identitate corporis mortalis et corporis resurgentis“ (Madrid 1929, 146 f.) als ersten mittelalterlichen Vertreter der Ansicht, daß zur Identität des Auferstehungsleibes die Identität der Seele genüge, den Durandus († 1334) genannt. Da machte E. Hocedez in Greg 11 (1930) 526 ff. auf einen noch früheren mittelalterlichen Vertreter aufmerksam, nämlich Petrus von Auvergne († 1304). S. veröffentlicht hier aus Cod. Vat. Lat. 932 fol. 113^v—114 die betreffende Frage. In der Tat kommt Petrus zu dem Schlusse: „Tantum igitur anima in resurgente maneat eadem in actu, materia undecumque adveniat [selbst wenn sie ‚creata de novo‘ wäre], eadem erit in actu. . . . Deus ex quacumque materia potest resuscitare idem numero, subiciendo eam eidem animae existenti. Hoc tamen non asserendo sed inquirendo dico“ (123 f.). Also mit einer gewissen Zurückhaltung trägt Petrus seine Ansicht vor. Auch ist zu beachten, daß er die philosophische Frage, was zur Identität des Auferstehungsleibes genüge, behandelt, nicht die theologische Frage, welche Identität nach dem positiven Willen Gottes wirklich vorhanden sein wird.

D.

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

423. Ranwez, Ch., Art et morale: RevPh 31 (1931) 611—622; 32 (1932) 184—207 369—406. — Die Artikel stellen eine umfangreiche Untersuchung an, ob Sittengesetz und Kunstgesetz in einer den Menschen und den Künstler bindenden Beziehung zueinander stehen. Zunächst gibt R. eine genauere Umgrenzung der Fragestellung oder, besser gesagt, die richtige Fassung der Fragestellung (611 ff.). Der zweite Teil bringt die Auseinandersetzung mit der extremen Verneinung jeder bindenden Beziehung zwischen Kunst und Sittenordnung (184 ff.). R. sieht in dieser Richtung im günstigsten Fall eine überspannte Abstraktion, die als solche im Reiche der bloßen Ideen ihre Berechtigung haben mag, nicht aber da, wo die Ideen in den realen Dingen und unter den realen Menschen ihre konkrete Verwirklichung finden. Den letzten Teil widmet R. der Besprechung einer gemäßigeren Richtung der „unabhängigen Kunst“. Der negativen Zurückweisung des Irrigen auch dieser Auffassung wird hier eine (relativ kurze) positive Darlegung der bindenden Beziehungen zwischen Sittenordnung und Kunst beigelegt, die praktisch die Beantwortung der am Anfang der gesamten Abhandlung aufgestellten beiden Fragen ist: „Quels doivent être les rapports entre l'art et la moralité pour satisfaire aux lois de la morale? (Ce problème ne ressortit pas à l'esthétique, mais à l'éthique.“ und: „Quels doivent être les rapports entre l'art et la moralité pour satisfaire aux lois esthétiques de l'art? (Problème tout différent: il relève de la science du beau et non de la morale)“ (611 f.).

Hürth.

424. Creusen, J., Le vœu du plus parfait: NouvRevTh 60 (1933) 621—643. — Sowohl nach der geschichtlichen wie nach der grundsätzlichen Seite wird die Frage der sittlichen Bewertung des „votum faciendi quod perfectius censetur“ erörtert. Den Ausgangspunkt der Untersuchung bildet das entsprechende Gelübde der hl. Theresia, der großen Reformatorin des Karmel, die Stellung, die es in ihrem Leben und in der Beurteilung ihrer Lebensbeschreiber, später in ihrem Kanonisationsprozeß gehabt hat. Anschließend wird ein Überblick über die spätere Praxis und Häufigkeit

dieses Gelübdes gegeben; den Abschluß bildet eine theoretische Beurteilung in der Form grundsätzlicher Meinungsäußerungen bedeutenderer Theologen; sie raten ein solches Gelübde nicht unterchiedslos allen an, die nach Vollkommenheit streben; sie sind aber andererseits weniger zurückhaltend als viele ältere Theologen. Der Verf. selbst mahnt zu einer klugen Zurückhaltung. „Car nulle part ils [les auteurs spirituels les plus favorables à ce moyen] n'en approuvent l'usage par des âmes auxquelles manque soit le discernement des voies de Dieu, soit l'habitude constante de vaincre leurs passions et d'accomplir ce qui apparaît manifestement comme le bon plaisir de Dieu à leur égard. C'est dire que le vœu de perfection, au jugement des meilleurs théologiens, ne convient ni aux novices, ni aux débutants de la vie parfaite“ (643). H.

425. von Moos, R. W., Antisemitismus und Christentum: Schweiz. Rundschau 33 (1933) 106—112 270—275. — „Die Judenfrage ist schon deshalb so schwierig und verwickelt, weil sie die verschiedensten Aspekte bietet. Es gibt eine politische, eine wirtschaftliche, eine kulturelle, eine gesellschaftliche, eine moralische und eine religiöse Seite des Problems. Darum ist es so schwer, zum eigentlichen Kern der Frage vorzustoßen“ (107). Den Zugang zum Problem sieht der Verf. in dem von Paulus im Römerbrief enthüllten Geheimnis, daß die Juden zur Strafe für ihren Abfall von Jahve und den Messiasmord warten müssen, bis das Evangelium bei den Heidenvölkern durchgedrungen ist, um erst dann selbst aus Sünde und Not gerettet zu werden. Aber im Religiösen erschöpft sich das Judenproblem keineswegs; es liegt auch auf wirtschaftlichem und kulturellem Gebiet. Nach dem Verf. ist nicht zu leugnen, daß hier von vielen (durchaus nicht von allen) Juden großer Schaden gestiftet worden ist, und daß darum eine Abwehr, z. T. Notwehraktion, berechtigt ist. — Der zweite Artikel bringt „Eine Entgegnung“ eines „Justus“, der die Ausführungen von v. Moos einer abwehrenden Kritik unterzieht, auf die v. M. mit einer Replik antwortet. — Der Leser wird den Eindruck haben, daß auf beiden Seiten der Wille zur Objektivität besteht und nach einer „gerechten“ Verwirklichung ringt. H.

426. Gemelli, A., De l'avortement indirect: NouvRevTh 60 (1933) 500—527 577—599. — Vermeersch, A., Avortement direct ou indirect. Réponse au T. R. P. Gemelli: ebd. 600—620. — In einer sachlich wie formell lehrreichen und geistvollen Auseinandersetzung legen die beiden anerkannten Fachgelehrten ihre entgegenstehenden Auffassungen über *abortus* „directe“ et „indirecte“ *voluntarius* dar. Ist die zur Rettung der Mutter notwendige Exstirpation des krebserkrankten *uterus gravidus* eine „directa“ *procuratio abortus* oder eine „indirecta“? (Auf diesen klassischen Fall lassen sich die fachwissenschaftlichen Erörterungen konzentrieren.) G. ist der Ansicht, daß der Eingriff eine *directa procuratio* darstelle und darum immer *graviter illicita* sei; V. vertritt (mit weitaus der Mehrzahl der Moralisten) die andere Auffassung, daß nur eine *indirecta* vorliege und der Eingriff darum, wenn kein anderer Weg zur Rettung der Mutter vorliege, sittlich zulässig sei. — Die Ausführungen beider Gelehrten bieten nebenher eine Reihe wertvoller Einzelmitteilungen, die sonst in den einschlägigen Abhandlungen nicht zu finden sind, die allerdings die grundsätzliche Einstellung und Entscheidung der Hauptfrage nicht bestimmen. — M. E. sind die Darlegungen von G., was die moraltheologische Seite der Frage angeht, in ihrem Endresultat nicht zutreffend; auch seine

Deutung der theologischen Autoren scheint mir irrig. Ich glaube, daß die von V. mit der Mehrzahl der Theologen vertretene Ansicht, daß es sich in dem genannten Falle um eine nur *indirecta procuratio* handelt, die richtige ist. H.

427. Kohlrausch, E., Sterilisation und Strafrecht: Zeitschr. f. d. gesamte Strafrechtswiss. 52 (1932) 383—404. — Fetscher, R., Die Sterilisation aus eugenischen Gründen: ebd. 404—423. — Gruhle, H. W., Schwachsinn, Verbrechen und Sterilisation: ebd. 424—432. — Luxenburger, H., Zur Frage der Schwangerschaftsunterbrechung und Sterilisation aus psychiatrisch-eugenischer Indikation: ebd. 432—439. — Walther, M. u. Burkhard, P., Die somatischen Folge- und Begleiterscheinungen der Schwangerschaftsunterbrechung, insbesondere auch bei gleichzeitiger Sterilisation: ebd. 439—459. — Kirstein, F., Sowjetrussische Erfahrungen über lege artis ausgeführte Schwangerschaftsunterbrechungen: ebd. 459—476. — Blasbalg, J., Ausländische und deutsche Gesetze und Gesetzentwürfe über Unfruchtbarmachung: ebd. 477—496. — Lenz, F., Ist eugenische Sterilisation strafbar? ebd. 53 (1933) 51—61. — Zusammengekommen geben die Artikel einen guten und in gewisser Hinsicht auch erschöpfenden Einblick in die heutige Rechtslage sowie in die Strömungen zu ihrer Umgestaltung. Zu beachten ist, daß rein in sich genommen die Frage nach der strafrechtlichen Regelung sowohl der Sterilisation als auch der Schwangerschaftsunterbrechung eine wesentlich andere ist, als die nach der sittlichen Zulässigkeit dieser Eingriffe. Kohlrausch ist der Ansicht, daß bei Einwilligung des Betroffenen die Sterilisation aus medizinischer, sozialer und eugenischer Indikation vom Strafrecht nicht zu behindern sei. — Fetscher tritt grundsätzlich für die Zulassung der Sterilisation aus eugenischen Gründen ein, fordert aber sorgfältige Prüfung jedes Einzelfalles, ferner Zustimmung des Patienten oder des Vormundschaftsgerichtes, wenn der Patient nicht geschäftsfähig ist im Sinne des § 105 BGB. — Gruhle urteilt im allgemeinen sehr zurückhaltend; er scheint in der Sterilisation nicht das praktisch durchführbare und praktisch wirksame Mittel zur Erreichung der letztlich angestrebten Ziele zu sehen. Seine Ausführungen haben einen stark medizinischen Einschlag. — Luxenburger ist für die strafgesetzliche Freigabe der mit Einwilligung erfolgenden (eugenischen) Sterilisation; die Schwangerschaftsunterbrechung aus eugenischer Indikation lehnt er ab. — Walther und Burkhard zeigen, daß die Eingriffe der Schwangerschaftsunterbrechung (und der gleichzeitigen Sterilisation) auch bei kunstgerecht von Fachärzten vorgenommener Durchführung nicht ohne ernste Gefahren sind. — Kirstein berichtet vom medizinischen Standpunkt über die Erfahrungen in Sowjetrußland; der Gesamteindruck ist, daß die Erfahrungen Rußlands auf diesem Gebiet andern Nationen eine Warnung sein müssen. — J. Blasbalg gibt eine wertvolle und sehr willkommene Zusammenstellung der einschlägigen Gesetzgebung der Gegenwart. — Lenz bestreitet die auch von Luxenburger (s. oben) vertretene gewöhnliche Auslegung des § 225 StGB, „die Anbringung eines Standesabzeichens in Form eines Schmisses bei einer Bestimmungsmensur oder die eugenische Sterilisation seien vorsätzliche Körperverletzungen“, und befürwortet eine Fassung des Paragraphen, wonach sie „vielmehr als Liebesdienste anerkannt und gewertet werden würden“. — Die Einstellung der christlichen

Ethik zu der hier behandelten Frage der direkten Abtreibung und der direkten Sterilisation ist bez. der sittlichen Zulässigkeit in der bekannten Eheezyklika Pius' XI. „Casti connubii“ n. 63—71 klar zum Ausdruck gekommen und besagt eine eindeutige Verneinung.

428. Niedermeier, A., Zum Entwurf eines Gesetzes über die Unfruchtbarmachung Minderwertiger: Die Seelsorge 11 (1933) 93—104. — Der Artikel nimmt Bezug auf einen Gesetzentwurf, nach welchem unter gewissen Voraussetzungen die freiwillige Sterilisierung gestattet sein soll. In zusammenfassender Übersicht werden die verschiedenen Gesichtspunkte dargelegt, die zu einem sachgemäßen Urteil über die geplante Maßnahme beachtet werden müssen: biologische, juristische, soziale, bevölkerungspolitische, sittliche und religiöse Gesichtspunkte. Das Ergebnis ist die Warnung vor einer auf freiwillige (oder sogar zwangsweise) Sterilisierung lautenden gesetzlichen Regelung. Von den am Schluß angeführten Leitsätzen sei nur der erste kurz wiedergegeben: „Unsere Kenntnis der Vererbungsgesetze ist nicht ausreichend, um ausmerzende Maßnahmen (Sterilisierungsgesetz) zu rechtfertigen“ (103). H.

429. Schumacher, Heinr., Das Ehe-Ideal des Apostels Paulus. gr. 8^o (X u. 129 S.) München 1932, Hueber. M 4.30; geb. M 5.80. — Zweck der Arbeit ist, den prinzipiellen, religiös-sittlichen Wert der christlichen Ehe nach Paulus herauszustellen; angrenzende verwandte Fragen und Probleme sind demgegenüber bewußt zurückgestellt. Die Schrift ist zum Teil eine Zurückweisung der gegnerischen Behauptung (vor allem Dellings) von der „Ehefeindlichkeit“ des Völkerapostels. Der wesentliche Inhalt ist angedeutet in den Überschriften der beiden Kapitel des Buches: Die Grundlage der Paulinischen Ehelehre: Pauli Anschauung von Sarx und Pneuma und ihrer Wechselbeziehung, und: Die christliche Ehe nach den Prinzipien des pneumatischen „Neuen Lebens“ und seinem Verhältnis zur Sarx. Es ist eine Fülle exegetischen Materials aus den Paulusbriefen in diese beiden Kapitel eingearbeitet. Das Verständnis wird dadurch erleichtert, daß der Verf. die Paulinische Lehre sowohl über Sarx wie über Pneuma in kurze Sätze (Thesen) gefaßt hat, deren Sinn und Richtigkeit er dann an der Hand der Texte zeigt. — Das für das Thema unmittelbar in Betracht Kommende und insofern Bedeutendere bietet erst das zweite Kapitel. Nach einigen prinzipiellen Sätzen zur Orientierung wird hier ausführlich der klassische Text über die Ehe aus Eph 5, 22 unter verschiedener Rücksicht behandelt. Sch. berichtet hier u. a. auch über die unter Katholiken bestehende Meinungsverschiedenheit bez. des genaueren Sinnes der Epheserstelle und besonders bez. der richtigen Deutung ihres Symbolismus. Zu den Ausführungen S. 86 f. ließe sich beifügen, daß Sch. zugunsten seiner abweichenden Auffassung auch die Stellungnahme der Ehe-Enzyklika (n. 116) anführen kann, die mit Bellarmin die Ehe in einem gewissen Sinn ein „sacramentum permanens“ sein läßt. — Im übrigen werden über Eph 5, 22 auch fernerhin die Ansichten auseinandergesetzt; aber der Verf. darf für sich in Anspruch nehmen, daß er den Vorwurf der Ehefeindlichkeit des Völkerapostels zurückgewiesen hat. H.

430. Vermeersch, A., De damnosa in materia castitatis praerogatione principii S. Thomae de delectatione: PeriodMorCanLit 22 (1933) 122*—129*. — Es handelt sich um die Feststellung, daß außerhalb der Ehe nach Thomas auch der *actus venereus incom-*

pletus als *peccatum mortale* anzusehen ist, und dies auch dann, wenn der *actus completus* nicht erfolgt und nicht beabsichtigt ist. Nach Thomas hat der *actus incompletus* Teil an derselben schwer sündhaften *malitia specifica*, die dem *actus completus* eigen ist; ebenso ist nach Thomas die *malitia moralis* der mit dem Akt verbundenen *delectatio* zu bemessen nach der *malitia* des Aktes, aus der die *delectatio* gewonnen wird. Darum ist für den *solutus* auch die *delectatio incompleta sub gravi* verboten. Der Artikel wendet sich gegen anders lautende Äußerungen aus jüngster Zeit. H.

431. Bouvier, L., *Morale iudicium de actu imperfecto coniugis ab altero separati*: *PeriodMorCanLit* 22 (1933) 45*—59*. — Wie sind „actus imperfecti a coniuge separati in facti“ zu beurteilen? Sind sie sündhaft (mortaliter vel venialiter), oder können sie als erlaubt bezeichnet werden? Die Beurteilung der Autoren ist eine verschiedene; manche bezeichnen diese Akte als *peccata gravia*; viele als *venialia*, einige als *ratione sui* weder *gravita* noch *venialia*. Der Verf. vertritt die Ansicht, daß sie „per se“ *liciti* seien, weil sie „per se“ die „recta relatio ad statum matrimoniale“ beibehalten und „propter statum“ auch erlaubt sind. Solange also nicht feststeht, daß diese „relatio ad statum matrimoniale“ und damit „ad compartem“ im Einzelfall ausgeschlossen ist, sind sie nicht als *per se illiciti*, sondern als *per se liciti* zu bezeichnen. „At non negatur ‚per accidens‘ peccatum leve adesse posse; sicut in omnia alia delectatione sensibili, ex modo, fine etc.“ H.

432. Grosam, W., *Geburtenregelung nach der Theorie von Ogino-Knaus und praktische Seelsorge*: *ThPrQschr* 86 (1933) 262—280. — In vier Leitsätzen wird Theorie und Praxis der Ogino-Knaus-Lehre, soweit sie die Seelsorge angeht, zusammengefaßt: 1. In gegenseitigem Einverständnis und aus sittlich einwandfreiem Motiv kann die Zeiteinhaltung erfolgen; 2. der Seelsorger hüte sich, heute schon die Ogino-Knaus-Lehre als sicher zu vertreten; 3. er kann aber, wo Gewissensnot vorliegt, die Zeiteinhaltung „caute insinuare“; 4. dagegen hüte er sich vor jeder öffentlichen Propaganda. H.

433. Schmitz, Peter, S. V. D., *Die fakultative Sterilität nach Knaus-Ogino in der Seelsorgepraxis*: *Die Seelsorge* 10 (1932-33) 411—429. — Der Artikel bietet in der Tat, wie die Schriftleitung bemerkt, eine recht glückliche Zusammenstellung der gesamten bisherigen Diskussion und macht sie für die seelsorgerliche Praxis fruchtbar. Er gibt den Inhalt eines Referates wieder, das der Verf. in der Lukasgilde kath. Ärzte in Wien gehalten hat. Beantwortet werden die Fragen: I. Was sagt der Kanonist zu Knaus-Ogino? II. Was sagt der Moraltheologe? III. Verhältnis der Papstzyklika zu Knaus-Ogino. IV. Was sagt der Pastoraltheologe? — Die Ausführungen sind klar und gründlich; in dieser und jener Einzelheit dürften aber nicht alle der gleichen Meinung wie der Verf. sein. M. E. kann man bez. der eingangs aufgestellten Behauptung, daß, wenn die Beobachtung der Knaus-Ogino-Theorie während der ganzen Dauer der Ehe als Bedingung in den Ehevertrag aufgenommen wird, die Ehe „ob condicionem adiectam contra substantiam matrimonii“ ungültig sei, anderer Ansicht sein. Gewiß kann diese Bedingung einen Inhalt erhalten, der einen wesentlichen Defekt des Ehekonsenses bedeutet (so, wenn für die tempora fertilitatis überhaupt kein „ius in corpus“ übertragen werden und bestehen soll); aber die Bedingung braucht nicht diesen oder einen andern gleichgearteten Sinn zu haben. Hier wären wohl

noch weitere Unterscheidungen notwendig; die diesbezügliche Berufung auf can. 1081, auf Chelodi, Cappello u. a. ist m. E. nicht berechtigt. H.

434. Rauch, Wend., „Erlaubte Geburtenbeschränkung“ und die Scholastik. Eine Replik auf Prof. Mayers Artikel im letzten Heft: Pastor Bonus 44 (1933) 125—136. — Es wird das Aussichtslose des Bemühens gezeigt, die scholastischen Grundgedanken und Texte, insbesondere den der S. c. Gent. 3, 122, für die Auffassung in Anspruch zu nehmen, daß die Zeiteneinhaltung im wesentlichen gleicher Natur sei wie der Eheonanismus. R. gibt eine klare und eingehende Analyse der inneren Struktur des widersittlichen Handelns bei Abusus matr. und zeigt, wie das kausalbestimmende positive Tätigwerden (nicht der Enderfolg in sich genommen), d. h. das aktive Bewirken, das erst und entscheidend Bestimmende ist; auch nicht die bloße „Absicht“. — Auch die weiterreichenden spekulativen Darlegungen über die den sittlichen Wert und Unwert bestimmenden Faktoren des menschlichen Handelns sind außerordentlich wertvoll und klärend. H.

435. Rodewyk, Adolf, S. J., Unser Geld und Gut. Gedanken über das Eigentum und seine Verwendung. 8^o (128 S.) Paderborn 1933, Schöningh. *M* 1.60; geb. *M* 2.50. — Im Anschluß an die beiden päpstlichen Rundschreiben „Rerum novarum“ und „Quadragesimo anno“ werden die entscheidenden Leitgedanken zur „Neuorientierung des Wirtschaftslebens nach dem Geiste Christi“ dargelegt. Es handelt sich aber nicht um einen in Predigtform gebotenen Kommentar dieser Rundschreiben, sondern um eine freiere Darlegung der wichtigsten einschlägigen Stoffe des moraltheologischen Traktates „de VII. mandato“. Die Darlegungen sind nicht in Schulform, sondern in der Sprache des Lebens geboten und werden deshalb auch weniger für den wissenschaftlichen Betrieb des Hörsaals als für die Verwendung in der Praxis in Betracht kommen. H.

436. Gundlach, G., S. J., Die sozialen Rundschreiben Leos XIII. und Pius' XI. Text und deutsche Übersetzung samt systematischen Inhaltsübersichten und einheitlichem Sachregister (Görres-Gesellschaft. Veröffentl. der Sektion für Sozial- und Wirtschaftswissenschaft. Heft 3). 2. Aufl. gr. 8^o (XVI u. 183 S.) Paderborn 1933, Schöningh. *M* 5.—; geb. *M* 6.50. — Die vorliegende 2. Auflage ist ohne wesentliche Änderungen oder Erweiterungen. Die Tatsache, daß die erste Auflage in so kurzer Zeit vergriffen war, beweist, wie sehr sie einem Bedürfnis entgegenkam und ihm gerecht geworden ist. Im übrigen sei auf die Besprechung der 1. Aufl. verwiesen (Schol 7 [1932] 629). H.

437. Heß, Günther, Die Kirche im Strafvollzug (Sonderheft von Bd. 63 der „Blätter für Gefängniskunde“) gr. 8^o ([IV] u. IV u. 89 S.) Heidelberg 1932, Winter. — Der Verf. ist nicht Theologe und Geistlicher, sondern Jurist; seine Darstellung der Aufgaben und der Betätigung der Kirche im Strafvollzug ist trotzdem mit innerem Verständnis für die Eigenart der seelsorglichen Betreuung der Gefangenen und im Tone wohlwollender, ruhiger Sachlichkeit geschrieben. Daß in seiner Formulierung des Rechtes der Kirche zur Gefangenenseelsorge im Verhältnis zum „vorwiegenden“ Rechte des Staates auf Gestaltung des Strafvollzuges mitunter theologisch weniger genaue Fassungen vorkommen, darf dem Verf. als Nichttheologen nicht zum Vorwurf gemacht werden. Praktisch weisen seine Darlegungen den einzig gangbaren rich-

tigen Weg: den der wechselseitigen Rücksichtnahme und des Zusammenarbeitens an der Erreichung des gemeinsamen Zieles, das der Strafvollzug verwirklichen soll. — Einleitend wird über die Aufgabe des Staates und der Kirche im Strafvollzug gesprochen; anschließend ausführlich über die Organisation der Strafanstaltsseelsorge, über die Einstellung und rechtliche Stellung der Gefangenen zur Gefängnisseelsorge, endlich über die Mittel der kirchlichen Einwirkung auf die Gefangenen. Die Schrift schließt mit einem kurzen Wort über den Erfolg, wobei der Verf. sich ebenso fernhält von Pessimismus wie von einem übertriebenen Optimismus. H.

438. Van Hove, A., De requisito consensu legislatoris in iure consuetudinario: Ius Pontificium 12 (1932) 18—29. — Ist die Zustimmung des Gesetzgebers notwendig zur Schaffung eines Gewohnheitsrechtes? Die Frage wird hauptsächlich unter dem geschichtlichen Gesichtspunkt behandelt. Der Verf. stellt sich das Ziel „exponere doctrinam in Ecclesia receptam circa necessitatem consensus legislatoris; in specie quomodo doctrina Joannis Andreae eiusque successorum circa praescriptionem consuetudinis involvat necessitatem consensus legislatoris. Panormitanus in hac materia nihil innovavit. Deinde dicemus in quo differat doctrina antiqua, etiam a Panormitano admissa, ab hodierna et qua de causa“ (18 f.). In der theoretischen Entwicklung tritt an die Stelle der Auffassung von der Verleihung einer gesetzgeberischen Gewalt an die communitas introducens consuetudinem durch den Gesetzgeber die Auffassung von der gesetzgeberischen Guttheißung der von der communitas angenommenen Gewohnheit durch den Gesetzgeber. „Theoriae concessionis potestatis legiferae substituitur doctrina approbationis“ (28). H.

439. Toso, A., De bona fide in praescriptionibus: Ius Pontificium 12 (1932) 203—211. — Das kanonische Recht verlangt für jede Form der Praescriptio, sowohl die „acquisitiva“ (die „usucapio“ des röm. Rechtes), wie die „liberativa“, eine *bona fides* während der ganzen Zeit der Praescriptio (vgl. Can. 1512). Anders das römische Recht bei der usucapio, anders auch manche moderne Rechte, nach denen nicht jede *mala fides superveniens* den Abschluß der Praescriptio hindert. Können derartige abweichende Bestimmungen auf kirchlichem Gebiet Anwendung finden? Der Verf. gibt ein doppeltes Ergebnis seiner Darlegungen an: „1. Nulla comparatio, quoad praescriptionem actionum, institui potest inter ius civile Romanorum (et, ex parte, etiam hodiernum) et ius canonicum: nam *genuina* praescriptio romana in ius nostrum, a quo bona fides *semper* requiritur, numquam recepta est. 2. Bona fides canonica a bona fide, quae, ex iure romano (et etiam civili hodierno, sub nomine praescriptionis acquisitivae) ad usucipiendum requirebatur, duplici de causa differt: primum, quia requiritur per totum tempus ad usucapionem (praescriptionem acquisitivam) complendam legitime statutum; deinde quia, propter duplicitatem fori in Ecclesia existentis, praeter bonam fidem iuridicam requiritur etiam bona fides theologica“ (211). H.

440. Beth, Karl, Glaube und Unglaube. 3. Teil: Jugendpsychologie. 8^o (103 S.) Dresden 1933, Ungelenk. M 4.—. — Mit diesem Heft hat der Herausgeber begonnen, die Verhandlungen des I. Internat. Rel.-psych. Kongresses der Internat. Rel.-psych. Gesellschaft, der vom 25. bis 30. Mai 1931 in Wien getagt hat, zu publizieren. Das große Interesse, das damals der Kongreß ge-

funden, und sich in der zahlreichen Teilnahme und den vielen Pressestimmen geäußert hat, rechtfertigt die Drucklegung. Mit Geschick hat B. mit dem letzten Teil begonnen, der seiner ganz praktischen Einstellung wegen in Wien den meisten Anklang gefunden hatte; er behandelt das Werden des Unglaubens und damit vor allem einen Ausschnitt aus der Jugendpsychologie. Römer führt in die Glaubensschwierigkeiten des Gymnasiasten ein, Schneider in die des Studenten, Körber in die des jungen Religionslehrers. Leider fehlt die gute Studie Schlemmers über die Entwicklung des Unglaubens in der Pubertät. Als Hintergrund zu diesen Arbeiten, die teilweise in vorzüglicher Analyse die religiöse Lage der Jugend schildern, dienen die Vorträge der Franzosen Berguer und Clavier über den Heilsgedanken in der Gegenwart bzw. über die Verantwortlichkeit der Gläubigen für den Unglauben, weil sie beide die religiöse Atmosphäre zu erforschen und zu durchdringen suchen, aus der heraus der heutige Unglaube verstanden werden muß. Schließlich macht Lindworsky das Entstehen des Unglaubens durch einen analogen Fall aus der Psychopathologie verständlich. Besonders dankenswert ist es, daß der Herausgeber auch die Diskussion aufgenommen hat, die die Ausführungen oft in glücklicher Weise ergänzt hat. — Man darf hoffen, daß die beiden andern Bändchen, die theoretisch nicht weniger Gutes bieten und eine noch lebhaftere Diskussion wiedergeben müssen, nicht mehr lange auf sich warten lassen.

v. Frentz.

441. Hausherr, I., S. J., *Contemplation et sainteté*. Une remarquable mise au point par Philoxène de Mabboug († 523): *RevAscMyst* 14 (1933) 171—195. — Daß die heute so viel diskutierte Frage, ob die Beschauung zur Vollkommenheit nötig sei, schon das 6. Jahrhundert interessiert hat, wird man nicht leicht vermuten. H. bietet die Ausführungen des syrischen Bischofs Philoxenos. Danach kann Heiligkeit ohne Beschauung und Beschauung ohne Heiligkeit vorkommen. Auf Tugend, Reinheit, Liebe soll man all sein Streben richten, aus der gewöhnlich die Beschauung als Wirkung hervorgeht und ohne die sie keinen Wert hat. Wird die Beschauung gewährt ohne diese Vorbedingung, so führt sie wenigstens zur Aszese; andernfalls ist sie nur Täuschung. v. Fr.

442. de Guibert, J., S. J., *Les Dons du S.-Esprit, la question théologique*: *RevAscMyst* 14 (1933) 1—26. — G. unternimmt es, im Anschluß an die stark angewachsene Literatur über die Gaben, das theologisch gesicherte Fundament herauszustellen, auf dem die Aszetik aufzubauen hat. Als Wichtigstes bietet er die Äußerung des Magisterium ordinarium in der Enzyklika „*Divinum illud*“ Leos XIII. Danach kann man ihre Existenz, ihre Wirksamkeit der Empfänglichmachung für die Einsprechungen des Hl. Geistes und damit der Hinführung zur Vollkommenheit, sowie ihren Fortbestand im Himmel als sichere Lehre und Gemeingut der theologischen Tradition bezeichnen, die Leo vortragen will. Darüber hinaus konvergieren die Meinungen der Theologen deutlich dahin, daß die Gaben etwas Dauerndes, Passives, über die gewöhnliche Wirkweise der Tugenden Hinausgehendes seien. Über den habitus realiter distinctus dagegen läßt sich ebensowenig wie über die genaue Siebenzahl und die individuelle Wirksamkeit der einzelnen Gaben etwas ganz Sicheres ausmachen. Mit Recht betont G., daß man die Gaben nicht als neue habitus operativi neben die Tugenden stellen könne, daß sie vielmehr habitus passivi sind, Empfänglichkeiten für das Wirken des Hl. Geistes, durch die heiligmachende Gnade und das Innewohnen des Hl. Geistes gegeben und ver-

mehrt. G. weist darauf hin, daß die Analogie mit dem natürlichen Instinkt nicht paßt, doch dürfte die mit der erworbenen *facilitas* und *connaturalitas* des tugendhaften Handelns Sein und Sinn der Gaben verständlicher machen. Denn was diese bewirken, wird in erhöhtem Maße erreicht sowohl durch die übernatürliche Grundlage, die Gabe, wie durch den übernatürlichen Antrieb des Hl. Geistes.

v. Fr.

443. Davy, M.-M., *Un Traité de l'amour du XII^e siècle*. Pierre de Blois. Lex-8^o (604 S.) Paris 1932, E. de Boccard. — D. bietet in einer neuen Ausgabe die beiden Schriften des Pierre von Blois: *De amicitia christiana* und *De dilectione Dei et proximi*. Sie finden sich wohl im 207. Band der Sammlung von Migne, aber fehlerhaft und unvollständig, so daß eine Ausgabe nach den drei besten Hss, von Berlin und Paris, sehr zu begrüßen ist, zumal ihr Inhalt nicht ohne Anregung ist. Denn Pierre (gest. etwa 1300) ist ein echter Vertreter des mittelalterlichen Humanismus, der dem eigentlichen Humanismus die Wege bereitet. Ein Mann von wechselnden Lebensschicksalen, unter denen er nicht wenig leidet, verbindet Pierre die Kenntnis der Theologie und Philosophie mit der der klassischen Literatur. Schon das Thema seines ersten Werkes ist für seine und seiner Zeit Geistesrichtung charakteristisch: Freundschaft und Liebe. Unmittelbar hat sich P. vor allem von Cicero und Augustin inspirieren lassen, aber daneben macht sich außer dem Einfluß von Ovid, Juvenal, Macrobius, Seneca der der Viktoriner und Bernhards, noch nicht aber der der aufblühenden Aristoteleschule bemerkbar. Mit Egenters Behauptung, P. sei Plagiator Aelreds von Rieval, setzt sich D. nicht weiter auseinander, obwohl sie durch Vansteenberghé bewiesen worden ist (Rev-ScRel 1932, 572—588); aber er unterschiebt E. fälschlich die Behauptung, P. habe nur einmal von der Gottesliebe gehandelt, während E. von der Gottesfreundschaft spricht. — Wenn man allerdings die klareren Formulierungen bei den großen Scholastikern kennt, wird man bei P. wenig sachlich Bedeutendes finden. Aber seine Arbeit interessiert als Glied in der Entwicklungsreihe. Dazu hat er neben scholastischen Definitionen und Gliederungen manche Stellen von dichterischem Schwung und tiefem Gemüt. — Dem Titel entsprechend ist der erste Traktat ein praktisches Lehrbuch der religiösen Freundschaft, während der zweite die Gottes- und Nächstenliebe logisch, psychologisch und moralisch zerlegt. — Quellenkritisch hätte sicher noch mehr gefunden, die Zahl der Druckfehler hätte verringert werden können. v. Fr.

444. Martini de Leibitz, abbatis Scotorum, *Trialogi ascetici aliaque opuscula* edidit Car. Jellouscheck O. S. B. (*Scripta monastica a monachis benedictinis abbatiae prataleensis edita*, Nr. 13). 8^o (LXII u. 212 S.) Badia di Praglia 1932 (Zu beziehen durch: Mayer u. Co., Wien I). M 5.— Die kleine Schrift ist für die Geschichte der Frömmigkeit von großem Interesse. Sie führt uns in die Zeit der Melker Reform, an der Leibitz als Visitator im Auftrag Nikolaus' von Cues aktiv teilgenommen hat. Seine sehr maßvoll gehaltene Visitationsrede, die auch abgedruckt ist, zielt vor allem auf die Reform der Armut. Die „*Caeremonialia*“, die er als Abt des Schottenklosters in Wien — seit dem Baseler Konzil sind dort Sublazenser Benediktiner — verfaßt hat, geben ein lebendiges Bild von der Hausdisziplin, wie sie in Brauch, aber auch teilweise in Vergessenheit geraten war. — Ein Werk, das eine Übersetzung in moderne Sprachen verdiente, ist der zweite *Trialogus*, *De gratitudine beneficiorum Dei*. Das Gedächtnis zählt

die Wohltaten Gottes auf, der Wille erkundigt sich nach einer entsprechenden Gegengabe, der Verstand gibt die erbetene Auskunft. Man glaubt, einen Vorläufer der Exerzitienbetrachtungsmethode secundum tres potentias vor sich zu haben. — Im Mittelpunkt steht aber der *Triologus de militia christiana*. Hier unterhalten sich *Tentatio*, *Sensualitas*, *Ratio*. Die *Sensualitas* bringt, angestachelt durch die *Tentatio*, eine Unmenge von Einwänden gegen die Härten des Vollkommenheitsstrebens und die Übung der einzelnen Tugenden vor, die die *Ratio* entkräftet. Man ist erstaunt zu sehen, wie damals schon, ähnlich wie heute, die Frömmigkeit voll von Problemen gewesen ist, aber auch — was schon anderweitig bekannt ist — wie sie voll war von Melancholie und Skrupulosität. Auch der Torso des letzten Schriftchens, des *Quotlibetarius*, weist mit seinen Gewissensfällen in diese Richtung. Inhaltlich ist gerade das Hauptwerk recht mittelmäßig und entbehrt dazu der Wärme. — Sehr dankenswert ist der weite historische Rahmen, den der Herausgeber in der Einleitung geboten hat. — Weitere Ausgaben von Zeitgenossen würden das Bild der Frömmigkeit des ausgehenden Mittelalters — man könnte sagen, der *Devotio moderna* im weiteren Sinn — noch lebendiger hervortreten lassen.

v. Fr.

445. Botte, B., O. S. B., *Les Origines de la Noël et de l'Épiphanie. Étude historique. (Textes et Études liturgiques sous la direction de D. B. Capelle I). gr. 8^o (107 S.) Louvain 1932, Abbaye du Mont César. Fr 18.—* — Der klar durchgeführten Studie ist der 447 Druckzeilen lange Traktat „De solstitiis“ beigegeben, der im 16. Jahrhundert einer Homiliensammlung des hl. Chrysostomus angeschlossen wurde. Einige Vergleiche und Parallelen, die sich darin finden, rücken ihn weit hinter die Zeiten zurück, in denen das Weihnachts- und Epiphaniest fest noch in Frage stand (z. B. 190 241 275 284 344). Der lateinische Ursprung gibt sich daraus zu erkennen, daß von dem Tag der Passion ausgegangen wird (232 400 409 417). Als im vierten Jahrhundert zwischen Alexandrien und Rom heftig über die Festsetzung des Ostertermins gestritten wurde, suchten die Griechen mit ihrem vollkommeneren Kalender auch diese Tagesspekulationen des Abendlandes in die Berechnungen hineinzuziehen. Die 5 Daten, die in der kleinen Schrift behandelt werden (25. März *Incaratio Christi*; 23. März [der 25. ist fast nie möglich, weil es zugleich Freitag sein muß] *Passio Christi*; 24. Juni *Nativitas Ioannis B.*; 25. Dezember *Nativitas Christi*; 7. Januar *Taufe Christi*), finden sich von Hippolyt an und sind im 100jährigen Osterzyklus des Theophilus von Alexandrien im 5. Jahrhundert festgelegt. — Das Resultat, das sich aus dem Traktat ergibt, ist rein negativ. Hierin folge ich dem Verfasser, der methodisch klar nach geographischem Gesichtspunkt das wenige Quellenmaterial gesichtet und überprüft hat (Orient: Agypten, Palästina, Syrien, Konstantinopel und Kleinasien — Okzident: Rom, Afrika, Italien, Gallien, Spanien, Donauland). 336 im Chronograph von 354 ist die älteste Bezeugung des Weihnachtsfestes. Vor der zweiten Hälfte des IV. Jahrhunderts tritt für uns das Epiphaniest fest nicht klar bestimmbar ins Blickfeld. Hieronymus kämpft in Palästina gegen eine Tradition, die auf den 5. Januar die Geburt des Herrn legt. — Von den ersten Erörterungen Useners bis zu dieser nüchternen, klaren und durchaus sachlichen Arbeit hat sich in Stimmung und Gesinnung eine große Änderung vollzogen. Wir begrüßen die neue Sammlung, die sich mit vorliegender Studie erstmalig einführt.

Bruders.

10937 K 5498