

## Aufsätze und Bücher.

### 1. Allgemeines. Fundamentaltheologie.

296. Wissenschaft und Weisheit. Vierteljahresschrift für systematische franziskanische Philosophie und Theologie in der Gegenwart. Hrsg. von Marianus Müller O. F. M. u. Thaddaeus Soiron O. F. M., M. Gladbach (Rhld.). Verlag und Druck B. Kühlen, M. Gladbach. Jedes Heft umfaßt 5 Bogen. Bezugspreis jährlich M 6.50; Einzelhefte M 1.65. — „Zur Einführung“ wird gesagt: „Die vorliegende Zeitschrift will sich der Aufgabe widmen, die Bedeutung der franziskanischen Philosophie und Theologie für die Gegenwart herauszuarbeiten, und will die Anknüpfungspunkte aufzeigen, die sie mit den tiefsten und ernstesten Anliegen des heutigen Denkens verbinden“ (1). Nicht historisch und ebensowenig polemisch eingestellt, will sie „die franziskanische Philosophie und Theologie als Philosophie und Theologie des Lebens fruchtbar machen“, sie „in die Gegenwart hineinstellen“ (2). Dies eminent praktische Ziel wird denn auch in den Abhandlungen der vorliegenden ersten zwei Hefte unentwegt und erfolgreich im Auge behalten: P. Wust, Das augustinisch-franziskanische Denken in seiner Bedeutung für die Philosophie unserer Zeit (3—7: Seine besondere Mission ist, jenes ganz feine Moment der „unctio“ zu bringen, das der neuzeitlichen Philosophie gefehlt hat). — R. Meßner O. F. M., Das Individuationsprinzip in skotistischer Schau (8—27: Wie die allgemeine Natur durch die spezifische Form, so kommt das Individuum durch eine neu hinzutretende positive Entität, die *haecceitas*, zustande; es hat also mehr Seinsgehalt als die allgemeine Natur). — Th. Soiron, Vom Geist der Theologie Bonaventuras (28—38: Ihm ist die Theologie Glaubens- und Heilswissenschaft, deren tiefster Ansporn und Beweggrund die Liebe ist). — Mar. Müller, Theologe und Theologie nach Johannes Duns Skotus (39—51: Auch für ihn ist das Ziel der Theologie nicht bloße Wissensbereicherung, sondern die Sapientia und die Befähigung dazu). — Th. Soiron, Logos und Pathos im Denken der Gegenwart (81—109: I. Erkenntnis individuelle Betrachtung: Dem platonischen Geist Bonaventuras ist einiges bei modernen Denkern, Dilthey, Troeltsch, Scheler, G. Wünsch, verwandt; II. Erkenntnis soziologische Betrachtung: Bei Bonaventura und Skotus sind Ansätze zur Erkenntnissoziologie; ausgebildet wurde sie in der Gegenwart: Dilthey, die Schüler von Stefan Georges, Scheler, O. Spann, andere Philosophen und prot. Theologen). — Mar. Müller, Die theologische Gesamtsynthese des Duns Skotus (110—140: Die franziskanische Idee der Liebe hat in ihm ihre herrlichste Ausprägung gefunden). — „Kleine Beiträge“ berichten über beachtenswerte Gedanken von B. Rosenmöller, Werner Schultz und Wehrung. Mar. Müller gibt das Referat wieder, das E. Longpré 1933 in Köln über den gegenwärtigen Stand der Skotusforschung gehalten hat. Die letzten Seiten der Hefte sind Besprechungen einiger Neuerscheinungen gewidmet. — Wir wünschen der neuen Zeitschrift, die sich so trefflich einführt, den wohlverdienten Erfolg und eine glückliche Entwicklung. Lange.

297. Le cinquième centenaire de la Faculté de théologie de l'Université de Louvain (1432—1932).

Lex-8<sup>o</sup> (XII u. 208 S.) Brügge 1932, Begaert. Belgien: *Fr* 35.—; Ausland: *Belgas* 8.—. — Fast noch mehr als auf die Fünfhundertjahrfeier von 1932 bezieht sich der Inhalt der vorzüglich ausgestatteten Festschrift auf ein Jubiläum, das die Löwener theologische Fakultät in diesem Jahre 1934 feiern kann, da sie vor hundert Jahren nach längerer Unterbrechung aufs neue erstand. Außer einem Beitrag des Archivars der Universität, J. Wils, über die Verleihung des theologischen Doktorgrades in der alten Zeit nebst einem Anhang über die Professoren der Fakultät von 1432 bis 1797 bietet die Festschrift Überblicke über den Studienbetrieb und die wissenschaftlichen Leistungen der Fakultät in den letzten hundert Jahren. Über die Bibelwissenschaft berichtet J. Coppens, über Dogmatik J. Bittremieux, über Moral A. Janssen, über Kirchenrecht A. Van Hove, über Kirchengeschichte A. De Meyer, über orientalische Sprachen G. Ryckmans. Dabei wachsen sich die Mitteilungen über die bedeutenderen Professoren zu kleinen Biographien aus, so über die Exegeten A. Van Hoonacker und Ed. Tobac, den Dogmatiker und Kirchengeschichtler B. Jungmann (aus Münster i. W.), den Moralisten J.-E. van Roey (den jetzigen Kardinal-Erzbischof von Mecheln). In den Anhängen finden sich außer dem Bericht über die Jubiläumsfeierlichkeiten vom 13. Dez. 1932 Verzeichnisse der Professoren und der Doktorarbeiten (seit 1841). Es ist eine gewaltige Geistesarbeit, die von der theol. Fakultät der Alma Mater Lovaniensis in dem Jahrhundert geleistet wurde. Eine besondere Hervorhebung verdient wohl die liebevolle Pflege, deren sich die orientalischen Sprachen dort stets erfreuten. Die Festschrift ist von dauerndem geschichtlichem Wert. L.

298. *Textus et Documenta. Series theologica* 12—15. Rom 1934, Univers. Gregoriana (Piazza della Pilotta 4). Das Bändchen *Lire* 6.—. — Von dieser für Seminarübungen sehr brauchbaren Sammlung, auf die schon öfters empfehlend hingewiesen wurde (s. Schol 7 [1932] 579; 8 [1933] 476 f. 582; 9 [1934] 430 470) seien vier weitere Nummern der theologischen Reihe angezeigt: 12 u. 13. W. Richter, *De origine et evolutione interdicti. I. Scriptores, epistolae, concilia. II. Decreta Rom. Pontificum* (80 u. 78 S.). — 14. E. Hocedez, *Quaestio de unico esse in Christo a doctoribus saeculi XIII disputata* (132 S.). — 15. C. Silva-Tarouca u. F. Di Capua, *S. Leonis Magni Epistulae contra Eutychis haeresim. I. Epistulae quae Chalcedonensi Concilio praemittuntur* (XXXII u. 92 S.). L.

299. Bange, W., *Form-Einheit von Philosophie und Theologie?* *Catholica* 3 (1934) 10—26. — B. wendet sich gegen die von Przywara in seinem Buch „*Analogia entis*“ (vgl. Schol 8 [1933] 429 f.) dargelegte Idee einer einheitlichen Metaphysik, die, philosophisch in ihrem Ausgangspunkt und ihrer Methode, doch einen „Formprimat“ des Theologischen in sich tragen soll. Der kühne Gedanke P.s wäre es gewiß wert, durch eine sachliche Erörterung der ohne Zweifel in ihm steckenden Schwierigkeiten weiter geklärt zu werden. Aber Ansätze zum Rationalismus kann wirklich nur Mißverständnis in ihm finden. Insbesondere entspricht P.s Auffassung von der Erkennbarkeit der Offenbarung nur der allgemeinen Lehre der Theologen, die sich auf die Entscheidungen der Kirche stützen kann. Auch von der Tatsache der Offenbarung heißt es: *Quoad has questiones ratio fidem praecedit* (Denz. 1626). Wenn B. aus einem Kanon des Vaticanums (Denz. 1812) herauslesen will, die Vernunft könne nicht die Tatsächlichkeit der

Offenbarung selbst, sondern nur die Glaubwürdigkeit dieser Tatsache erweisen, so verwechselt er offenbar Tatsache und Inhalt der Offenbarung. Wie soll denn auch die Tatsache der Offenbarung Gegenstand des Glaubens sein, wenn, wie B. selbst zugibt, der Glaube als *rationabile obsequium* die Gewißheit, daß Gott gesprochen hat, voraussetzt?

300. Mausbach, J., Grundzüge der katholischen Apologetik, in 5. u. 6. Aufl. Neubearb. u. hrsg. v. G. Wunderle. gr. 8<sup>o</sup> (VIII u. 196 S.) Münster 1934, Aschendorff. *M* 3.80; geb. *M* 5.—  
— In dankenswerter Weise hat Wunderle die Neuherausgabe der Grundzüge der katholischen Apologetik von Mausbach besorgt. Das Büchlein, ausgezeichnet durch knappe, klare Darstellung, ist recht geeignet zur ersten Einführung in die katholische Apologetik und wird weiterhin manchem Studierenden ein willkommener Führer sein.

301. Lercher, L., S. J., *Institutiones Theologiae Dogmaticae*. Vol. I. De vera religione. De Ecclesia Christi. De traditione et Scriptura. 8<sup>o</sup> (X u. 658 S.) Oeniponte 1934, Rauch. *M* 8.—  
Vol. II. Prolegomena. De Deo uno. De Deo trino. De Deo create et elevante. 8<sup>o</sup> (XXVI u. 518 S.) Ebd. 1934. *M* 6.50. — Das gediegene, inhaltreiche und klare Lehrbuch der Theologie von P. Lercher beginnt in zweiter Auflage zu erscheinen. Bis jetzt liegen der I. und II. Band vor. Größere Änderungen sind, so viel ich sehe, nicht gemacht worden. Die zwei Bände wurden Schol 1 (1926) 115 und 3 (1928) 281 besprochen. Eine willkommene äußere Änderung ist die Herabsetzung des Preises, die wohl dadurch ermöglicht wurde, daß das Buch nicht neu gesetzt zu werden brauchte. Der erste Band kostet jetzt *M* 8.— statt *M* 11.—, der zweite jetzt *M* 6.50 statt *M* 8.—.

302. Vosté, I.-M., *De baptismo Iesu: Angelicum* 11 (1934) 187—213 325—340. — Ausgehend von den vier evangelischen Berichten, ihrem Kommentar und den apokryphen Ergänzungen, bespricht V. die verschiedenen rationalistischen Deutungen, die in der Taufszene den Ursprung des messianischen Bewußtseins Jesu sehen, und weist ihre Willkürlichkeit im einzelnen nach. Sodann befaßt er sich ebenso mit den Deutungsversuchen der religionsgeschichtlichen Schule, um schließlich positiv als Sinn der Taufe den Beginn und die Bezeugung der messianischen Sendung darzutun. Zum Schluß wird die Lehre des hl. Thomas (3 q. 39 mit Beziehung der q. 38) dargelegt.

303. Poschmann, B., *Ecclesia principalis*. Ein kritischer Beitrag zur Frage des Primats bei Cyprian. gr. 8<sup>o</sup> (106 S.) Breslau 1933, Franke (Borgmeyer). *M* 4.50. — Immer noch umstritten ist die Frage der Primatauffassung bei Cyprian. P., der bereits 1908 in seiner Schrift „Die Sichtbarkeit der Kirche nach der Lehre des hl. Cyprian“ zu diesem Problem Stellung genommen hatte, greift es jetzt wieder auf, angeregt durch eine 1931 erschienene Arbeit von Hugo Koch: „Cathedra Petri. Neue Untersuchungen über die Anfänge der Primatslehre.“ Da die Ergebnisse in nicht unwesentlichen Punkten von seiner früheren Auffassung abweichen, seien sie hier kurz skizziert. — Gegenüber Koch hält P. absolut daran fest, daß nach C.s Lehre Petrus nicht nur Symbol, sondern auch Realgrund der Einheit der Kirche ist, die durch ihn und von ihm her innerlich begründet wird (17 30). Jedoch betrachtet C. nach P.s Auffassung das Fundamentsein des Petrus in der Kirche nicht als eine aktive, sondern als eine rein passive Funktion;

m. a. W. Petrus kommt keine aktive Jurisdiktionsgewalt über die andern Apostel zu (32). Dasselbe gilt natürlich vom römischen Bischof in seiner Beziehung zu den andern Bischöfen. Einen Jurisdiktionsprimat erkennt C. dem römischen Bischof nicht zu, nur die Ehrenpflicht, sich vor allen andern besonders für die Einheit der Kirche einzusetzen. Zwar bezeichnet C. die römische Kirche als die Urkirche (*ecclesia principalis*), von der in Petrus die *unitas sacerdotalis* ausgegangen ist (64), aber die Folgerung daraus zieht er nicht, daß nämlich Rom das Zentrum der kirchlichen Einheit sei. Das blieb späteren Zeiten vorbehalten (65). Die höhere Autorität, die Stephanus in der *causa* des Bischofs Marcianus von Arles und der spanischen Bischöfe Basilides und Martialis ohne Zweifel für sich in Anspruch nimmt und die auch von C. anerkannt wird, leitet P. aus dem Patriarchalverhältnis zwischen Rom und den Kirchen Galliens und Spaniens her (87). Seine Auffassung, daß C. dem römischen Bischof keinen Jurisdiktionsprimat anerkennt, findet P. bestätigt in dem Verhalten C.s im Ketzertaufstreit (88), in dem sich C. in seiner antirömischen Polemik durch keine dogmatische Rücksicht auf die Stellung seines Widersparts gehemmt fühlt (89). Obschon also C. nicht als Zeuge für den Primat angerufen werden kann, so ist er doch für die Entwicklung der Primatslehre von nicht geringer Bedeutung (94). Durch die enge Verbindung, in die er die *cathedra* Roms mit Petrus und der Urkirche brachte, hat er sozusagen die Prämissen formuliert, aus denen eine Gleichsetzung sich als Folgerung ergibt (95). Zum Schluß zeigt dann P., daß diese Stellung C.s nicht mit dem klaren katholischen Dogma in Widerspruch steht, daß der Primat unmittelbar von Christus eingesetzt ist (98). Da es sich beim Jurisdiktionsprimat um ein dogma *implicite revelatum* handelt, ist damit die Möglichkeit einer Entwicklung sowohl in der Erkenntnis als auch in der Ausübung der Gewalt gegeben. „Dem Primatsdogma tut die Anerkennung dieser Entwicklung keinen Abbruch. Auch so bleibt es wahr, daß Christus den Jurisdiktionsprimat unmittelbar eingesetzt hat und Petrus sowohl wie die Bischöfe von Rom von jeher im Besitz des *Primates* gewesen sind. Denn ein Recht kann kraft göttlicher Anordnung sehr wohl bestehen, ohne daß von Anfang an davon Gebrauch gemacht wird. Auch darin liegt kein Widerspruch gegen die Existenz eines Rechtes, wenn seine Inhaber und ihre Mitwelt sich seiner zunächst nicht bewußt sind“ (101 f.).

Schütt.

304. Jugie, M., *La primauté romaine d'après les premiers théologiens monophysites (Ve—VI<sup>e</sup> siècles): Échos d'Orient* 37 (1934) 181—189. — J. beweist am Vorgehen des Dioskur von Alexandrien († 454), sodann aus den Theologen Philoxenus von Hierapolis († 523) und Philoponus († c. 570) die zunächst überraschende Tatsache, daß der Monophysitismus (nicht der Eutychianismus) zuerst weniger eine Häresie als ein Schisma war: die Leugnung der Unfehlbarkeit des Papstes oder, mehr in der Sprache der Zeit ausgedrückt, der römischen Kirche, des Stuhles Petri.

Kösters.

305. Roth, Korbinian, *Die Seele der Weltkirche: ThGl* 26 (1934) 397—403. — Daß der Hl. Geist die Seele der Kirche ist, ergibt sich aus Augustinus, Thomas und Joh 17, 18—21. Der Hl. Geist ist die substantielle Liebe; also ist die Kirche ihrem tiefstem dogmatischen Wesen nach Liebeskirche. Der Hl. Geist schafft den mystischen Leib, indem er das Haupt schafft, die Menschheit

Christi und mittels dieser die Glieder. Sodann belebt und organisiert der Hl. Geist diesen mystischen Leib. — Vielleicht schenkt uns der Verf. eine eingehendere theologische Begründung zu dem dankenswerten Beitrag zur Beantwortung der schwierigen Frage (vgl. Specht, Die Lehre v. d. Kirche nach dem hl. Augustinus, 53 ff.; Grabmann, Die Lehre d. hl. Thom. v. A. von der Kirche, 115 ff.; Käppeli, Zur Lehre des hl. Thom. v. A. vom Corp. Christi myst., 99 ff.). Ferner wäre eine weitere Untersuchung erwünscht über das Verhältnis des Wirkens des Hl. Geistes, das doch wohl als Appropriation zu fassen ist, zur heiligsten Dreifaltigkeit und zur zweiten göttlichen Person, die durch hypostatische Union die Menschheit Jesu zu eigen hat. Soll die „erste Schöpfung“ dem Hl. Geist (nicht dem Vater) appropriiert werden? Ist nur der Mensch Jesus Haupt der Kirche oder der Gottmensch? Wie verhält sich das Wirken des Hauptes zum Wirken der Seele? Wollte der hl. Thomas in unserer Frage eine abschließende Antwort geben? Außer dem vom Verf. erwähnten „gleichsam“ schreibt er dem Hl. Geist als dem „Herzen“ der Kirche den unsichtbaren, dem Haupte den sichtbaren Einfluß zu. Ks.

306. Reinhard, W., Der Laie im übernatürlichen Organismus der Kirche (Beiträge zur neuzeitlichen Seelsorgehilfe. Heft 8). gr. 8<sup>o</sup> (24 S.) Freiburg i. Br. 1933, Freie Vereinigung für Seelsorgehilfe. M 0.50. — Der Verf. geht aus von der Auffassung mancher Modernen von dem rein pneumatischen Charakter der Urkirche. Diese Theorie — so falsch sie ist in ihrer Einseitigkeit, besonders in der Leugnung des Rechtsfundamentes der Kirche in ihren hierarchischen Ämtern — hat doch manches Richtige gesehen, vor allem, daß die Kirche ein übernatürlicher Organismus ist, dessen Lebensprinzip das göttliche Pneuma, der Hl. Geist, ist, der alle Glieder übernatürlich belebt und begnadet, wenn auch nicht alle in demselben Maß und in derselben Weise. Also auch in den nicht-hierarchischen Gliedern wohnt und wirkt er, und zwar nicht nur zur persönlichen Heiligung, sondern auch zum Aufbau des Lebens des Gesamtorganismus. Auf dieses Charisma des Hl. Geistes (Charisma = übernatürliche, nicht notwendig Wundergabe) gründet sich die übernatürliche Befähigung und göttliche Berufung der Laien zum Apostolat in der Kirche, allerdings notwendig in Unterordnung unter die Hierarchie, da das „freie Charisma“ leicht Selbsttäuschungen unterworfen ist. Umgekehrt bedarf aber auch das Amt der individuellen Geistbegabung und Geisterweckung. — Viel wertvolle Anregung bietet das Schriftchen, vor allem eine tiefe biblisch-dogmatische Begründung des Apostolates der Laien in der katholischen Aktion. Schütt.

307. Metzler, J., Der norwegische Konvertit Johann Daniel Ramus S. I. nach ungedruckten Quellen: ArchHistSl 3 (1934) 223 bis 247. — Jeder zuverlässige Konversionsbericht, zumal über einen hervorragenden, wissenschaftlich gebildeten Mann, ist stets ein wertvoller Beitrag zur Lehre von der „Ecclesia per se ipsa“ (Vat. s. 3 c. 3; Dz 1794), in diesem Falle um so mehr, weil einerseits die skandinavische Literatur diesen ihren Landsmann seit der Konversion totschweigt und andererseits seine Konversion, die direkt auf theologischem Studium beruhte und zu einem wissenschaftlichen Apostolat und heiligmäßigen Leben der Eingang war, besonders lehrreich ist. Kösters.

308. Van Leeuwen, A., L'Église règle de Foi dans les écrits de Guillaume d'Occam: EphThLov 11 (1934) 249—288. — Die tri-

dentinische Lehre über die Glaubensregel ist nicht allein als eine Reaktion gegen Luther zu verstehen, sondern ist bereits in den bekannten Kontroversen des 14. Jahrhunderts vorbereitet. Wegen des außerordentlichen Einflusses des „Venerabilis Inceptor“ und wegen des persönlichen Lebensganges, der ihn dazu führte, über die Grundlagen des Glaubens nachzudenken, lohnt sich eine Sonderbetrachtung Occams. Verf. gibt zunächst einen Überblick über Occams Schriften und die zu ihrer wissenschaftlichen Erklärung notwendigen Grundsätze, welche vor allem die Veranlassung der Schriften und Occams Entwicklung zu berücksichtigen haben. Das Ergebnis der dann folgenden genauen Untersuchung ist dieses: In allen seinen Schriften sieht Occam die Glaubensregel in „Schrift und Lehre der Kirche“; aber die genauere Erklärung blieb nicht die gleiche. In den früheren Schriften haben die Offenbarungsquellen nur eine untergeordnete Bedeutung, während die Autorität der Kirche (Symbola, Definitionen, aktuelles Lehramt) an erster Stelle steht. In den späteren Schriften kennt er nur eine einzige absolut sichere Glaubensregel: den übereinstimmenden Glauben der Gesamtkirche. Er leugnet ausdrücklich die Unfehlbarkeit des Papstes und schwankt bezüglich der Unfehlbarkeit des Konzils. Der Gesamteindruck ist der, daß es O. gemäß seinem gespannten Verhältnis zur kirchlichen Autorität mehr darum zu tun ist, Schwierigkeiten aufzuhäufen, als deren Lösung zu suchen. Ks.

309. Stolz, A., O. S. B., Neue Dogmen? BenedMschr 16 (1934) 187—201. — Anlaß zu dieser interessanten Studie waren die in den letzten Jahrzehnten hervorgetretenen Bemühungen um Erlangung einer Definition der Himmelfahrt Marias und ihrer allgemeinen Gradenvermittlung. Die zwei Hauptsätze, die St. hier aufstellt, sind, so viel ich sehe, folgende: 1. Eine Konzilsentscheidung kommt „nur in Frage“, „wenn sich das Glaubensgut der Kirche ernstlich in Gefahr befindet“ (195). 2. Auch für unfehlbare päpstliche Entscheidungen gilt: „Ihr eigentlicher Anlaß ist eine den Glauben bedrohende Gefahr“ (197). Dabei gibt aber St. zu, daß auch ohne Anwesenheit einer solchen Gefahr eine Konzils- oder Kathedralentscheidung erfolgen kann (197). — Gegen diese Auffassung, daß eine Glaubensentscheidung tatsächlich nur bei einer den Glauben bedrohenden Gefahr erfolge, scheint sich aber aus der Definition der Unbefleckten Empfängnis durch Pius IX. vom 8. Dez. 1854 ein Bedenken zu erheben. Bei dieser Definition handelte es sich nicht um die Abwehr einer das Glaubensgut der Kirche bedrohenden Gefahr, sondern um die Erfüllung eines von vielen Verehrern Marias lang gehegten Wunsches. Der erste Satz der Enzyklika Pius' IX. vom 2. Febr. 1849 an die Bischöfe der ganzen Welt über die in Aussicht genommene Definition lautet: „Ubi primum nullis certe nostris meritis . . . totius Ecclesiae gubernacula tractanda suscepimus, summa quidem consolatione affecti fuimus, venerabiles fratres, cum noverimus, quomodo . . . in catholico orbe mirifice revixerit desiderium, ut ab Apostolica Sede tandem aliquando sollemni iudicio decerneretur SS. Dei genitricem omniumque nostrum amantissimam matrem, Immaculatam Virginem Mariam, absque labe originali fuisse conceptam“ (Roskovány, B. V. Maria in suo conceptu immaculata tom. IV [Budapestini 1873] p. 221). Und gerade auf der gegenüberliegenden Seite steht bei Roskovány die Bitte des Kapuzinerordens um Erlaß der Definition, worin der Satz vorkommt: „Cum solatio observatur, quodsi Ecclesia ut plurimum dogmaticis suis definitionibus ful-

mina vibrat contra filios religioni catholicae rebelles, in hac haud praeexistentibus inimicis aliud non faceret, quam consolaretur fideles et produceret dulces solatii lacrimas“ (a. a. O. 220). Ähnlich dürften die Verhältnisse bezüglich einer zukünftigen Definition der Himmelfahrt und der Gnadenvermittlung Marias liegen. Wenn St. (193) darauf hinweist, daß eine Glaubensentscheidung ein richterlicher Akt ist, daß aber die Ausübung des Richteramtes ein Vergehen voraussetze, so gilt das letzte doch wohl nur in der „causa criminalis“; es gibt im bürgerlichen Leben auch eine „causa civilis“, in der ein Richterspruch gefällt werden kann, ohne daß ein Vergehen vorausgesetzt wird; und etwas Ähnliches gilt für die Kirche. Mit Recht weist St. auf den wichtigen Satz des Vaticanums hin: „Porro fide divina et catholica ea omnia credenda sunt, quae etc.“ (Denzinger 1792; Cod. iur. can., can. 1323 § 1). Es kann aber kaum gelehrt werden, daß es in einigen Fällen nicht leicht ist, festzustellen, ob nun eine bestimmte Lehre vom magisterium ordinarium et universale „tamquam divinitus revelata credenda proponitur“, und daß es wenigstens in einigen Fällen leichter ist, die Zugehörigkeit einer Lehre zum geoffenbarten Glaubensschatz aus einer feierlichen Definition zu erkennen. Deneffe.

310. Rivière, J., Le problème actuel de l'histoire des dogmes. A propos de l'œuvre de M. Turmel: RevThom 39 (1934) 3 bis 31. — Der Besitzer kann nicht ruhig sein Haus unterminieren lassen: wir dürfen nicht die Dogmengeschichte den nicht- und unkatholischen Bearbeitern überlassen. Turmel, der lange geheim, dann offen die Kirche dogmengeschichtlich bekämpfte, ist ein lehreiches Beispiel. — Wort und Begriff, bei den Protestanten, zumal in Deutschland (anfangs mehr sachlich: Loofs, Seeberg; dann konstruierend: Chr. Baur, Harnack), in Ansehen, fand auf katholischer Seite Mißtrauen und erst nach unvollkommenen Arbeiten (Klee, Schwane) allmählich Anfänge wissenschaftlicher Behandlung (Duchesne, Grandmaison, Batiffol, Tixeront). Aber Begriff und Methode sind noch nicht ganz klar. Die „biblische Frage“ kann für das Verständnis der verschiedenen Bezeugung derselben unveränderlichen Wahrheit manchen Fingerzeig geben. Mit „einem abgegriffenen Wort zwar, aber immer noch am tiefendsten“ bezeichnet man den Wechsel als „Entwicklung“. Was der hl. Thomas über das Verhältnis des A. T. zum N. T. sagt, gilt positio ponendis auch über die theologische Entwicklung: „non quantum ad substantiam, sed quantum ad explicationem“, und das andere: „oportuit quod ab imperfectis ad perfectum procederet cognitio fidei in hominibus“ (2, 2 q. 1 a. 7). Kösters.

311. Backes, I., Der Väterbeweis in der Dogmatik: ThQschr 114 (1933) 208—221. — Es werden drei Fragen beantwortet: 1. Kann ein Väterbeweis uns Gewißheit geben, daß eine bestimmte Lehre von der Kirche als mit göttlichem Glauben von allen festzuhalten vorgelegt worden ist? Antwort: Ja. a) Die Väter können uns z. B. bezeugen, daß eine bestimmte Lehre auf einem allgemeinen Konzil, etwa von Nizäa, definiert wurde. b) Sie können uns auch eine Lehre als Lehre des „magisterium ordinarium et universale“ erkennen lassen. — 2. Kann der Väterbeweis uns Gewißheit darüber geben, daß eine bestimmte Lehre eine von Gott geoffenbarte Glaubenslehre ist? Man sollte meinen, das sei schon in 1 enthalten: Wenn feststeht, daß die Kirche eine Lehre als mit göttlichem Glauben von allen unbedingt festzuhalten vorlegt, dann steht damit zugleich fest, daß diese Lehre wirklich von Gott ge-

offenbart ist. Tatsächlich hat der Verf. etwas anderes im Auge. Seine Frage lautet eher so: Können wir in gewissen Fällen aus den hl. Vätern eine Dogmenentwicklung herauslesen? Ja; es läßt sich bisweilen nachweisen, daß ein Dogma in der Lehre der Väter wenigstens implicite enthalten war. Insofern uns übrigens die Väter auch hier ein Erkenntnismittel oder Kriterium für die Ermittlung der Lehre der Kirche sind, ist damit zugleich gezeigt, daß eben die Kirche diese Dogmen wenigstens implicite gelehrt hat. — 3. Bei der spekulativen Behandlung der Dogmen bietet die Lehre der Väter noch nicht einen Beweis, wohl aber oft eine große Hilfe, da manche Väter hier Großes geleistet haben. Der Verf. meint, wenn die Väter eine theologische Schlußfolgerung gezogen hätten, so sei aus ihrer Lehre noch kein Beweis für die Wahrheit der Schlußfolgerung zu entnehmen (220). Es dürfte zu unterscheiden sein: Solange die theologische Schlußfolgerung nur eine theologische Arbeit der betreffenden Väter ist, ist ihre Lehre noch kein theologischer Beweis; wenn aber eine theologische Schlußfolgerung so allgemein von den Vätern vorgetragen wird, daß man sagen muß: wir haben es hier mit einer von der Kirche selbst gebilligten und vorgetragenen Lehre zu tun, dann ist auch hier die Väterlehre ein theologischer Beweis. Die Kirche selbst ist ja auch unfehlbar in den mit dem Glauben zusammenhängenden Wahrheiten, z. B. in den theologischen Schlußfolgerungen.

Deneffe.

312. Madoz, J., El argumento patristico según Bessarion en Florencia: Greg 15 (1934) 215—241. — M. zeigt hier an einem Beispiel aus der Oratio dogmatica des Erzbischofs von Nicäa und späteren Kardinals Bessarion, die er als Konzilstheologe der Griechen auf dem Unionskonzil zu Florenz hielt, dessen Auffassung von dem dogmatischen Beweis aus dem Zeugnis der Väter. Nach Bessarion sind in dogmatischen Fragen wirkliche Meinungsverschiedenheiten zwischen den Vätern und den kirchlichen Lehrern von vornherein ausgeschlossen, weil derselbe Hl. Geist durch sie alle spreche. Anscheinende Widersprüche unter den Vätern seien darum, wie in der Hl. Schrift, miteinander in Einklang zu bringen. Aus dieser Voraussetzung beweist er dann gewissermaßen a priori, daß die morgenländischen Väter in der Lehre von dem „Filioque“ in der Sache nicht von den abendländischen abweichen können, wenn auch diese sich klarer ausdrückten. Bessarion scheint also hier, wie manche andere Theologen des Mittelalters, den einzelnen Vätern eine Art Inspiration zuzuschreiben, die ihre Schriften fast auf eine Stufe stellt mit den Büchern der Hl. Schrift.

Brinkmann.

313. Tromp, S., De Bellarmini indice haeticorum Treveris reperto: Greg 15 (1934) 187—214. — Frisch und launig erzählt T., wie er in Trier, durch G. Kentenichs vorzügliches „Beschreibendes Verzeichnis der Handschriften der Stadtbibliothek zu Trier“ (1920) aufmerksam gemacht, die „ovis deperdita“ des bisher vermißten Index haeticorum Bellarmins in einer zuverlässigen und vollständigen Abschrift gefunden habe. Der Codex wird zunächst schulgerecht nach „großer Garnitur“, wie K. Krumbacher zu sagen pflegte, beschrieben, woraus sich ergibt, daß er im (bald erhofften) Druck etwa 150 Seiten im Format dieser Zeitschrift umfassen wird. Die Echtheit ergibt sich aus der Aufschrift, einem Hinweis Bellarmins, einem Vergleich mit den Praelectiones Lovanienses und den Controversiae. Seiner Eigenart nach war er für



Bellarmin das, was wir heute eine Kartothek nennen; so versteht sich, warum er ihn nie zitiert und nicht herausgegeben hat. Bellarmins allbekannter Fleiß und seine außerordentliche Erudition werden aufs neue bestätigt, und zwar schon für seine Jugendzeit; denn der Index muß aus den Jahren 1572/73 der Löwener Zeit stammen. Kösters.

314. Lebreton, J., *Le développement des Institutions ecclésiastiques à la fin du second siècle et au début du troisième*: *Rech-ScRel* 24 (1934) 129–164. — L. behandelt die Jahre von etwa 180 bis 250, wo die Kirche nach Überwindung der Urhäresien und beim Abflauen der Verfolgungen sich auf sich selber besinnen kann. Nacheinander untersucht er, was in dieser Zeit bezeugt ist über Geheimdisziplin und Katechumenat, die Festlegung der liturgischen Texte (besonders bei Taufe und Eucharistie), den Kanon des N. T., die Betonung der apostolischen Sukzession, die Bußdisziplin, die Verbindung der Einzelkirchen untereinander, die Provinzialsynoden und die Autorität des römischen Papstes. Überall zeigt sich dasselbe Bild: statt Übung und direkten Bekenntnisses die Reflexion, statt lokaler oder regionaler Gewohnheit rechtliche Ordnung und Formulierung; aber alles im Geiste der Sukzession, in der gestaltenden Kraft des göttlichen Stifters. — L. bringt nicht eigentlich neue Gedanken; aber ihre einheitliche Zusammenordnung wirkt allerdings frappierend. Auf die Periode der äußeren Organisation der Kirche, die um 150 abgeschlossen ist, folgt die Periode des inneren Erstarkens und Zusammenwachsens: nicht Verfall und Krise, sondern organische Entwicklung. Ks.

315. Van den Eynde, D., O. F. M., *Les Normes de l'Enseignement Chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles* (Univ. Cath. Lovan. Dissert. ad gradum magistri in Fac. Theol. consequendum conscriptae. II 25). gr. 8<sup>o</sup> (XXVIII u. 360 S.) Gembloux, Duculot; Paris, Gabalda 1933. *Fr* 50.— Der Hl. Geist, der stets die Kirche leitet, hat auch dafür gesorgt, daß die bestellten Verkünder der christlichen Lehre von Anfang an die Lehre aus den rechten Quellen schöpften und die rechten Lehrnormen befolgten. Da die Lehrnormen eher zur Methode als zum Gegenstand der christlichen Unterweisung gehören, ist es nicht zu verwundern, wenn in den ersten christlichen Jahrhunderten noch nicht viel über dieselben nachgedacht und geschrieben wurde. Aus den zerstreuten, aber doch bei einzelnen Schriftstellern, wie bei Irenäus, ausführlichen Angaben hat der Verf. ein Bild der Lehre der ersten Väter über die Lehrnormen zusammengestellt. Als einzelne Lehrnormen zählt er auf (S. IX): die göttliche Offenbarung, die Hl. Schrift, die apostolische Tradition, das Lehramt der Kirchen oder der Lehrer, die Glaubensbekenntnisse. Einige Schriftsteller betonen oder überschätzen vielmehr die christliche Gnosis als Quelle der Lehre. Ein wichtiger Schlußsatz lautet: „Die fundamentale und in gewissem Sinne einzige Norm ist die Kirche selbst“ (314; vgl. 103). Ich finde meine Auffassung von der „Tradition im Hauptsinn“, wie sie in der Schrift „Der Traditionsbegriff“ (Münster 1931) dargelegt ist, bestätigt. Erwünscht wäre am Anfang oder Schluß des Werkes eine etwas genauere Einteilung und Erklärung der Normen. Die Offenbarung, wenigstens im Sinne von geoffenbarter Wahrheit, ist eigentlich keine Lehrnorm, sondern Gegenstand der Lehre, der nach einer Norm als Gegenstand erkannt wird. Sie ist Norm nach der Art, wie das Objekt Norm der Erkenntnis ist. Eine längere Bespre-

chung des Werkes habe ich in der ThRev 33 (1934) 277—279 veröffentlicht.

Deneffe.

316. Wieter, Fr., Das Ringen des Evangeliums um die Seele Chinas. Christus oder Konfuzius? (Allgemeine Missions-Studien, 14. Heft). gr. 8<sup>o</sup> (XI u. 184 S.) Gütersloh 1933, Bertelsmann, M 5.50; geb. M 7.— Die vorliegende Untersuchung stellt sich drei Ziele. Sie will den Gegensatz zwischen Konfuzianismus und Christentum herausstellen, das Heimweh nach Christus bei Meister Kung und seiner Schule nachweisen, das Christentum als Erfüllung des Konfuzianismus untersuchen. Daraus werden dann die praktischen Folgerungen für die Missionierung Chinas herausgestellt. Der Verfasser steht auf gläubigem, protestantischem Standpunkt (sola-fides-Lehre, Welt und Mensch von Natur aus böse u. a.). Seine Polemik gegen einen christlich-konfuzianischen Synkretismus bleibt innerhalb des protestantischen Lagers (vor allem gegen Witte, Wilhelm und die Jerusalemer Konferenz), wenn er auch im katholischen Lager (Schmidlin) gleichfalls zu weit gehende Anpassungsforderungen feststellen zu können meint. Die neue Wirklichkeit des Glaubens wird stark herausgestellt und in gesunder Reaktion gegen den abendländischen Rationalismus die Selbstgenügsamkeit des Konfuzianers auf das Schärfste abgelehnt. Eine letzte, befriedigende Klarstellung des Problems wird jedoch nur von der Fülle der katholischen Wahrheit her geschehen können.

Lutterbeck.

317. Hiéromoine Pierre, Notes d'ecclésiologie orthodoxe: Irénikon 11 (1934) 147—167. — Im Verfolg der Darlegungen im vorigen Jahrgang (111—139 253—269 409—446) bespricht Verf. die kirchliche Neuordnung der Orthodoxie, besonders in den durch den Krieg neugebildeten Ländern: die Lage der Patriarchen von Moskau und Konstantinopel, die Neuerrichtung des Patriarchats in Serbien (durch „Wiederherstellung des alten Patriarchats von Ypek“), die Ordnung der Diaspora von Nordamerika durch den Patriarchen von Konstantinopel, desgleichen von Zentraleuropa (Thyatira, Wien), die Übernahme eines Teiles der in der Tschechoslowakei von Rom abgefallenen Katholiken, die zwischen Belgrad und Konstantinopel schwankten. Trotz allen Berufens auf die Canones von Chalcedon und die Übernahme der römischen Rechte nach dem Schisma zeigt sich überall, am meisten in Amerika, „le chaos résultant du manque d'unité au sein des Églises orthodoxes“.

Kösters.

318. Marquardt, Generosus, O. F. M., Das Wunderproblem in der deutschen protestantischen Theologie der Gegenwart. gr. 8<sup>o</sup> (VIII u. 336 S.) München 1933, Hueber. M 8.25; geb. M 9.50. — Eine Fülle von Anregungen für die Fundamentaltheologie und zugleich einen guten Führer durch die moderne protestantische Theologie bietet M.s Werk. Der Verf. geht die einzelnen neueren Schulen durch: die religionsgeschichtliche (Troeltsch, Bousset), die Ritschlsche Schule (Ritschl, Harnack, Wendland), die modern-positive Theologie (Seeberg, Gruetzmacher), die Lutheraner (Hunzinger, Pfenningsdorf), die Biblizisten, endlich die Theologie der Krisis (Barth, E. Brunner, Gogarten, Bultmann) und untersucht ihre Stellung zum Wunderproblem. Die Behandlung der einzelnen Schulen ist übersichtlich und klar, Wiederholungen werden nach Möglichkeit vermieden. Mit dem Wunderproblem zusammenhängende Fragen, besonders erkenntnistheoretischer Natur, werden, soweit sie zum Verständnis der einzelnen Systeme not-

wendig sind, herangezogen und verhelfen, indem sie die letzte Begründung der dargelegten Auffassung aufweisen, zu einer klareren und nutzbringenderen Auseinandersetzung. Verbindungslinien, die immer wieder zwischen den Schulen und den Vertretern der einzelnen Schulen gezogen werden, sowie die persönliche Stellungnahme verraten große Vertrautheit mit den Problemen und ein besonnenes Urteil.

Schütt.

319. *Christliche Welt* 48 (1934) 1. Jahreshälfte. — Für den Fundamentaltheologen sei notiert: W. Petersmann, Die „Theologie der Krisis“ in Japan (27–30): will auf Grund von persönlichen Besprechungen mit japanischen Theologen Ergänzungen geben zu A. Keller, Weg der dialektischen Theologie durch die kirchliche Welt (1931). — J. Naumann, Ein Mediziner für Freiheit des Willens (34–38): bespricht C. R. H. Rabl, Das Problem der Willensfreiheit unter medizinischen und naturwissenschaftlichen Gesichtspunkten, das niemand „vor einem Menschenalter für möglich gehalten hätte“. — E. Wendland, Die Deutsche Glaubensbewegung (122–128 162–166): „Die Offenbarung in Christus muß das Übergeordnete bleiben (an dem sich alles andere fromme Erleben zu klären hat)“, nicht aber „das, was der Gegenwartsmensch für echt völkisch hält“. — J. Naumann, Moderne Naturfrömmigkeit in ihrem Verhältnis zur kirchlichen Frömmigkeit dargestellt und beurteilt (191–195 244–249 294–298 341 bis 346 391–397): behandelt die allmähliche Loslösung der Naturfrömmigkeit von der Kirchenfrömmigkeit, die Eigenart der ersteren (bedingt durch Erfolge und Grenzen der Naturwissenschaft, unklarer pantheistischer Religionsbegriff), Urteile der prot. Theologie über das gegenseitige Verhältnis, Möglichkeit einer Verständigung in gegenseitiger Ergänzung. Der Artikel enthält fleißig gesammeltes Material, dessen Beurteilung freilich trotz positiver Einstellung des Verf. nicht immer geteilt werden kann. Es werden aber Wurzeln aufgedeckt von vielem, was sich in unseren Tagen ausgewachsen hat.

Kösters.

320. *AllgEvLuthKZtg* 67 (1934) 1. Jahreshälfte. — Fast der gesamte Inhalt besteht in Registrierung der Tageskämpfe, die durch die politische Neuordnung entstanden, und in Stellungnahme zu ihnen. Der kath. Theologe findet dabei nicht selten ein sympathisches Sichbesinnen auf das Erbgut aus dem Vaterhause und eine erfreuliche Entschiedenheit in seiner Verteidigung. Zugleich zeigt sich sehr anschaulich der bekannte Mangel an einem biblischen Fundament der Kirchenverfassung und, damit zusammenhängend, einer straffen Einheit. Das einzelne aufzuführen, ist nicht möglich. *Speciminis gratia* sei hingewiesen auf den Artikel *Sub specie aeternitatis* (635–638). — Außerdem sei erwähnt W. Knöpp, Die Religion der isländischen Saga (255–277 296 f. 321–324 341 f. 367–371 412–414 436 f. 462–464 484 f. 534 f. 554–556 579–581): Die in ihrer Veranlassung zeitbedingte, inhaltlich aber dauerwertige, ausführliche Arbeit bietet einen dankenswerten Beitrag zur Religionsgeschichte, weil wir so über die vielfach anderen Einflüssen ausgesetzte Edda hinaus zum älteren Religionsleben vorstoßen und damit leichter ein Bild von dem Seelenleben gewinnen, wie es die christlichen Missionare vorfanden. Dabei ist allerdings festzuhalten, daß die „Saga“ nur einen ganz kleinen Ausschnitt bietet. Lehrreich, weil ganz in den Rahmen dessen passend, was W. Schmidt und seine Mitarbeiter anderswo nachgewiesen haben, ist die Feststellung, daß die Saga

eine „Zeit viel größeren religiösen Besitzes voraussetzt, die damals aber vorüber war“. Ks.

321. Messaut, J., *Les derniers manifestations du modernisme et l'apologétique contemporaine* — Loisy et Laberthonnière: Rev-Thom 39 (1934) 32—86. — Der erste größere Teil (32—72) über Loisy sei, weil hier weniger in Betracht kommend, nur notiert. Der zweite über Laberthonnière (im Anschluß an das Buch von Thérèse Friedel, 1931) entwickelt zunächst einiges über das Wesen der „Apologetik“, das in den Satz ausmündet: „l'apologétique purement rationelle est un art“, während der Name einer Wissenschaft der theologischen Apologetik zu reservieren sei; wohl deshalb, weil erstere nur Wahrscheinlichkeit, letztere Sicherheit vermittele. Ob das ganz zutrifft? Eine historisch-philosophische Beweisführung kann zu einer sicheren Erkenntnis der durch Wunder bezeugten Offenbarungstatsache führen und muß wissenschaftlich genannt werden. Es geht heute doch nicht mehr an, bloß eine aprioristische Gedankenentwicklung wissenschaftlich zu nennen. Im übrigen ist der bisweilen lebhaft geführte Streit, ob die wissenschaftliche Fundamentaltheologie eine eigentlich theologische Disziplin sei oder nicht, zu einem guten Teil ein Streit ums Wort. Versteht man unter „Fundamentaltheologie“ die rationale Begründung der Offenbarungstatsache, wie es schon nach den kirchlichen Entscheidungen unvermeidlich ist, und unter „Theologie“ die Glaubenswissenschaft, d. h. die Wissenschaft aus dem objektiven Glauben mit Hilfe des (die Vernunft erleuchtenden) subjektiven Glaubens, dann ist die Fundamentaltheologie sicher nicht eine streng theologische Disziplin. Wohl ist der Glaube für Ausgangspunkt, Methodenwahl, Beweismittel und Zielpunkt der Fundamentaltheologie von solchem Einfluß, daß wir von einer zur engeren Theologie gehörigen, ihr zu- und untergeordneten Disziplin reden müssen. Daß die Gnade nach molinistischer Auffassung „un ornement extérieur plaqué sur elle [la nature]“ sei, entspricht sicher nicht den Tatsachen. — Gegenüber der immanentphilosophischen Auffassung Laberthonnières entwickelt M. die scholastische (thomistische) Erkenntnistheorie. Das ist gut, aber wohl nicht ausreichend. Der Apologet tut doch wohl gut daran, der modernen Einstellung, soweit sie nicht Immanentismus und Modernismus ist, dadurch Rechnung zu tragen, daß zur Vorbereitung oder Ergänzung der synthetischen Methode, wie es z. B. auch bei Garrigou-Lagrange geschieht, die analytische Beweisführung, d. h. die Untersuchung der rationalen Motive für die mit dem tatsächlichen Glauben gegebene Überzeugung von der Offenbarungstatsache beigezogen wird. Ks.

322. Brögger, J., Ernst Bergmanns Deutsche Nationalkirche: ThGl 26 (1934) 153—161. — Der sehr begrüßenswerte, weil notwendige Aufsatz vermittelt zunächst den Inhalt des Buches so, daß Bergmanns religiöse Zukunftsentwürfe, die mit seinen Worten angeführt sind, auf ihre Grundgedanken zurückgeführt werden. Von einer ausführlichen Widerlegung sieht Verf. ab, mit Recht: sapienti sat. Die Unkenntnis christlicher Lehre und theologischer Wissenschaft paßt nicht zur Zuversicht der Darstellung. Es ist verständlich, daß Verf. von dem Buche „Erkenntnisgeist und Muttergeist“ abgesehen hat: die in derb-drastischer Sprache gebotene totale Zurückführung des Religiösen auf das direkt Geschlechtliche ist für das Empfinden auch reifer Menschen eine starke Belastung. Aber so wird einem doch die extrem naturalistische Einstellung Bergmanns zur Evidenz klar. Über Einzelfragen zu disputieren hat da keinen Zweck. Ks.

## 2. Heilige Schrift.

323. Cornely, R., S. J.-Merk, A., S. J., *Introductionis in S. Scripturae libros Compendium (Cursus Scripturae Sacrae V, 1) 11. Aufl. 2 Bde. gr. 8° (XI u. 1092 S.; 10 paläograph. Tafeln) Paris 1934, Lethielleux. Fr 50.—* — Wenn ein wissenschaftliches Buch in unsern Tagen seine 11. Aufl. erlebt, zeugt das allein schon von seinem nicht gewöhnlichen Wert. Die vorliegende neue Aufl. gleicht im wesentlichen der 1927 erschienenen, von M. stark umgearbeiteten 9. Aufl. Schon die 1929 folgende 10. brachte außer einer teilweisen Neubearbeitung der Abhandlung über die Schriftinspiration in den Nr. 550 553 556—559 — dabei vertritt M. nunmehr die psychologische Verbalinspiration in ihrer gemäßigten Form, die er aber mit Recht von der bisher vertretenen Realinspiration nicht sehr verschieden wissen möchte — 5 S. Additamenta und mehrere neue paläographische Tafeln in Lichtdruck. Die Additamenta wurden in der 11. Aufl. noch um 1 S. vermehrt. Im übrigen hat sich der Herausgeber darauf beschränkt, die neuere Literatur nachzutragen und einige Fehler auszumerken. Ein glücklicher Gedanke war es, am Fuße jeder Seite die Randnummern hinzuzufügen.  
Brinkmann.

324. Junker, H., *Das Buch Deuteronomium übersetzt u. erklärt (Die Hl. Schrift des A. T., Bd. II, Abt. 2). gr. 8° (X u. 144 S.) Bonn 1933, Hanstein. M 4.80; geb. M 6.40.* — Der Verf. gibt im vorliegenden neuen Kommentar zum Deuteronomium zunächst auf 21 Seiten einen klaren Überblick über den gegenwärtigen Stand der Forschung zur Entstehung des Buches und macht den Leser mit den hauptsächlichsten Lösungen bekannt, die von katholischer wie nichtkatholischer Seite gegeben werden. Er selbst bekennt sich, entsprechend der Entscheidung der Bibelkommission vom 27. Juni 1906, zum mosaischen Ursprung des Deuteronomiums, dem jedoch eine spätere Weiterentwicklung in der sprachlichen Form wie in der sachlichen Ausgestaltung des Inhaltes nicht widerspreche; denn auch das heutige römische Brevier werde noch offiziell als „vom Tridentinischen Konzil wiederhergestellt und von Pius V. herausgegeben“ bezeichnet, obwohl es seitdem bedeutende Änderungen und Erweiterungen erfahren habe. Von der genauen Feststellung der Entwicklung, die die deuteronomischen Gesetze im Laufe der Zeit durchgemacht haben sollen, wird begreiflicherweise abgesehen. In der Einzelerklärung läßt der Verf., so weit der Raum es gestattet, auch andere Autoren zu Wort kommen. Dabei schließt er sich in vielen Punkten der Auffassung von Fr. von Hummelauer, *Commentarius in Deuteronomium (Cursus Scripturae Sacrae) Paris 1901, an.*  
Br.

325. Condamin, A., S. J., *Poèmes de la Bible. Avec une Introduction sur la strophique hébraïque. gr. 8° (VII u. 285 S.) Paris 1933, Beauchesne. Fr 36.—* — Was C. bietet, soll nicht ein eigentlicher Kommentar ausgewählter Gesänge der Bibel sein, sondern vielmehr eine Erläuterung der von ihm schon in den Kommentaren zu Isaias und Jeremias vertretenen Strophentheorie an Hand von Beispielen, die den Propheten, den Weisheitsbüchern und vor allem den Psalmen entnommen sind. Von den 150 Psalmen werden 32 in strophischer Gliederung mit jeweiliger kurzer Einführung wiedergegeben. Die Grundsätze für die Vers- und Stropheneinteilung kommen in der Einleitung ausführlich zur Sprache. Als Haupteinteilungsnorm habe die Sinneinheit zu gelten. Dazu

kämen als Hilfsnormen Parallelismus und Symmetrie, gelegentlich auch Kehrreim, „selah“ und von den Masoreten überlieferte Textgliederung. Auf Grund dieser Normen ergäbe sich als gewöhnliches Schema für die Gesänge der Bibel die Gliederung in Strophe, Gegenstrophe und Mittelstrophe (= Zenner „Wechselstrophe“). Dieser Aufbau lasse darauf schließen, daß die Gesänge, jedenfalls ursprünglich, von zwei Chören im Wechselgesang vorgetragen worden seien. In den späteren Gesängen sei ein offenerbarer Niedergang der hebr. Poesie bezüglich des harmonischen Aufbaues und der Reinheit des Parallelismus festzustellen. Dafür habe man sich mehr auf Wortspielereien und „Akrostichen“ verlegt. In der Anwendung seiner Strophentheorie muß der Verf. freilich zugeben, daß sich nicht alle Gesänge der Bibel glatt in Strophen aufteilen lassen. Er hat die schwierigeren Stücke im 2. Teile eigens behandelt. Hier glaubt er nicht selten, auf Grund des strophischen Aufbaues und der Gedankenverbindung berechtigt zu sein, einen oder mehrere Verse umzustellen. So vermeidet er es bis auf wenige Ausnahmen, Verse oder Versteile als bloße Glossen auszuscheiden. Wenn z. B. Prov 9, 7—12 nur an falscher Stelle eingesetzt ist, wird damit natürlich seine Echtheit noch nicht in Frage gestellt. In einem Anhang werden zum Vergleich ein babylonischer Gesang aus dem 19. Jahrh. v. Chr. und ein assyrischer aus dem 7. Jahrh. v. Chr. beigelegt. — So anregend C.s Arbeit ist, kann man sich doch des Eindruckes nicht erwehren, daß die Anwendung der Strophentheorie noch in vielen Fällen sehr problematisch ist. Man wird kaum zwei Autoren finden, die sich in der Vers- und Stropheneinteilung einig sind. Schon ein bloßer Vergleich der vorliegenden Arbeit mit der vor kurzem erschienenen Psalmenübersetzung von A. Rembold (vgl. Schol 8 [1933] 280 f.) wird einen davon überzeugen. Damit soll aber der Wert der sorgfältigen und anregenden Arbeit nicht herabgesetzt werden. Br.

326. Courte, Édouard, *Le Psaume vingt-deuxième au point de vue ecdotique, exégétique, de la forme ainsi qu'au point de vue messianique et dans la liturgie.* gr. 8<sup>o</sup> (VIII u. 144 S.) Paris 1933, Geuthner. Fr 60.— Der vollständige Titel gibt schon Aufschluß über den Inhalt und die Einteilung der vorliegenden Arbeit. Der 1. Teil sucht auf der Grundlage des masoretischen Textes textkritisch den ursprünglichen Wortlaut des Ps. herauszuarbeiten, der anschließend hebräisch und in französischer Übersetzung abgedruckt wird. Daran schließt sich eine schematische Übersicht über seinen strophischen Aufbau, wo der Verf. z. T. eigene Wege geht. Es folgt der 2. Teil mit der eigentlichen sachlichen Erklärung, die in allen wesentlichen Punkten im Sinne der überlieferten katholischen Exegese gehalten ist. Der 3. Teil gibt im einzelnen Aufschluß über den technischen Aufbau (Parallelismus, Alliterationen, Metrik, Strophenbau), die literarische Einheit, den davidischen Ursprung und damit zusammenhängend über die Abfassungszeit des Ps., während der Verf. im 4. Teile auf Grund der jüdischen und christlichen Überlieferung der Frage nachgeht, ob und inwieweit wir es im vorliegenden Falle mit einem messianischen Ps. zu tun haben. Ein kurzer Überblick über die liturgische Verwendung des Ps. bei den Juden und in den verschiedenen christlichen Riten schließt als 5. Teil das Werk ab. — Der Wert der Arbeit ist weniger in neuen Forschungsergebnissen zu suchen, sondern liegt vielmehr darin, daß uns hier ein gründlicher, allseitiger Kommentar zum 22. (21.) Ps. geboten wird. Daran hindert nicht,

daß mancher dem Verf. in seiner Stropheneinteilung, sowie in der Auffassung des einen oder anderen Verses nicht unbedingt zustimmen wird.

Br.

327. Mariès, L., *Études préliminaires à l'édition de Diodore de Tarse sur les Psaumes* (Collection d'Études anciennes), gr. 8<sup>o</sup> (184 S.) Paris 1933, Société d'édition „Les Belles Lettres“. *Fr* 30.—. — Gerade hat Staab in seinem wertvollen Textband „Pauluskommentare aus der griechischen Kirche. Aus Katenenhandschriften gesammelt“ uns einen großen Teil des Römerkommentars des Diodor von Tarsus wiedergeschenkt, da erscheint diese Vorarbeit für die Veröffentlichung eines Psalmenkommentars, der uns in 5 Handschriften (Coislin. gr. 275; Paris. gr. 168; Athos Laura Θ 70; Messan. 38; Vindob. 8) erhalten ist. (Drei weitere Handschriften, Vat. gr. 627 u. 718; Ottob. gr. 74, können unberücksichtigt bleiben, da sie offenbar nur Abschriften von Messan. 38 sind.) Coislin. und Vindob. geben den Kommentar als Mittelstück einer Katene, die drei andern dagegen allein. Der Kommentar ist in allen Handschriften, jedenfalls so wie sie uns vorliegen (ob teilweise nur wegen Unvollständigkeit, läßt sich nicht mehr feststellen), anonym mit Ausnahme von Coislin., wo er den Titel trägt: „... ἀπό φωνῆς Ἀναστασίου μητροπολίτου Νικαίας“. Da sich aber gerade hier von den aus der Katenenforschung bekannten 82 Anastasius-Fragmenten 72 und von den 93 bekannten Fragmenten des Diodor von Tarsus 75 finden, glaubt M. schließen zu dürfen, daß Anastasius um 700 n. Chr. einen ihm vorliegenden anonymen Psalmenkommentar des Diodor von Tarsus diktiert habe, dem man darum in einem Exemplar die Überschrift gab: „... ἀπό φωνῆς Ἀναστασίου κ.τ.λ.“, während die anderen Abschriften als anonym weitergegeben wurden. Eine genauere Untersuchung des Inhaltes bestärkt M. darin, daß er einen Psalmenkommentar aus der Antiochener Schule vor sich habe, der im einzelnen enge Verwandtschaft mit dem Genesiskommentar des Diodor von Tarsus und den von Staab veröffentlichten Fragmenten seines Römerkommentars aufweise, die auf den gemeinsamen Autor aller drei Kommentare schließen lasse.

Br.

328. Fischer, J., Die hebräischen Bibelzitate des Scholastikers Odo. Ein bedeutsamer Fund für die Geschichte des hebräischen Bibeltextes. gr. 8<sup>o</sup> (47 S. u. 1 Faksimile) Rom 1934, Pont. Inst. Bibl. (Sonderabdruck aus *Biblica* 15 [1934] 50—93). — Es handelt sich um das Ms Nr. 317 (B 14, 33, 548) im Trinity College zu Cambridge, das Landgraf aufgefunden hat und demnächst herausgeben wird. Der Verfasser des Ms nennt sich Odo und muß nach Landgraf „nicht später als Ende des 12., höchstens anfangs des 13. Jahrhunderts geschrieben haben“ (4). Näheres läßt sich einstweilen über ihn nicht feststellen. Er hat sein gelehrtes Werk, das nach F. in unserm Ms nur in einer Abschrift vorliegt, verfaßt, um die Juden zu bekehren, und darum nicht weniger als 78 hebr. Bibeltexthe aus den verschiedensten Büchern des A. T., die zusammen an Umfang das Buch Joel übertreffen würden, in den lateinischen Text eingestreut. Davon sind nur die ersten 4 vokalisiert, und zwar nach einem Punktationssystem, das nach F. vermutlich eine Vorstufe des tiberischen darstellt. Auch in der Orthographie ist ein Unterschied von den meisten masoretischen Bibeln festzustellen, sofern die Matres lectionis viel häufiger geschrieben werden als gewöhnlich. Aber vor allem weicht auch der eigentliche Konsonantentext hier und da vom masoretischen

ab, ein Zeichen, daß er von der letzten masoretischen Uniformierung verschont geblieben ist. Das Ms. ist darum bei dem Mangel an vormasoretischen hebr. Bibeltextrn für die Textgeschichte des A. T. zweifellos von großer Bedeutung. Br.

329. Lagrange, M.-J., O. P., Introduction à l'étude du Nouveau Testament, première partie: Histoire ancienne du Canon du Nouveau Testament (Études bibliques) gr. 8° (188 S.) Paris 1933, Gabalda. Fr 30.— Nach der protestantischen, von Harnack, Lietzmann, Monceau und anderen vertretenen Anschauung hat sich die Kirche ihr N. T. im wesentlichen zwischen 170 u. 200 selbst geschaffen, indem sie aus der Menge der christlichen Erbauungsbücher eine beschränkte Anzahl auswählte. Demgegenüber zeigt L. in der vorliegenden Arbeit an Hand der altchristlichen Überlieferung, daß die Bücher des N. T. nicht letztlich deshalb ihre überragende Bedeutung erhalten haben, weil sie von der Kirche zusammen mit den Büchern des A. T. beim Gottesdienst vorgelesen und schließlich in den Kanon aufgenommen wurden, sondern daß vielmehr ihre Autorität das Ursprüngliche ist, die letztlich unmittelbar oder doch mittelbar (Mk u. Lk) auf ihren apostolischen Ursprung zurückgeht. Die meisten katholischen Theologen, darunter Franzelin, Pesch, Bea u. a. hätten zwar die Apostolizität als Unterscheidungsmerkmal für die Inspiration und Kanonizität abgelehnt, ohne jedoch etwas Positives an dessen Stelle zu setzen. Nach L. konnte Gott die Tatsache der Inspiration für alle 27 Bücher des N. T. unter einer allgemeinen Formel offenbaren. Sie sei enthalten in der Vollmacht und Sendung der Apostel durch Christus zur Verwirklichung der Gründung der Kirche. Wer wirklich als Apostel im Namen Gottes und mit seiner Autorität rede, bekenne, daß er sein Werkzeug sei und unter seiner Inspiration handle. So ergebe sich von selbst die Haltung der Kirche bezüglich dieser 27 Bücher: Unterwerfung unter die von Jesus Christus auserwählten Diener seines Wortes. — Ob der apostolische Ursprung allein für die Aufnahme der 27 Bücher des N. T. in den Kanon der Hl. Schrift den Ausschlag gegeben hat, mag dahingestellt bleiben; jedenfalls läßt sich nicht leugnen, daß er in der alten Kirche für die Bewertung der christlichen Literatur eine bedeutende Rolle spielt. Br.

330. Willam, Fr. M., Das Leben Jesu im Lande und Volke Israel. 3. verb. Aufl. gr. 8° (XII u. 529 S.; 1 Karte u. 33 Bilder in Lichtdruck). Freiburg i. Br. 1934, Herder. M 5.80; Lw. M 7.50. — Allein die Tatsache, daß innerhalb eines Jahres die 3. Aufl. erscheinen konnte, zeugt davon, wie weit W.s Leben Jesu dem Bedürfnis der Zeit entgegenkommt. Wer selbst aus eigener Anschauung Palästina kennt, kann sich auf jeder Seite von der Gediegenheit der Darstellung überzeugen. Nicht Phantasiebilder zeichnet der Verf., wie man sie in manchen anderen Jesu-Leben findet, sondern das geschichtliche Bild Jesu, wie es sich nach den Berichten der Evangelien auf dem geschichtlichen und landschaftlichen Hintergrunde Palästinas abhebt (vgl. Schol 8 [1933] 597). Dabei versteht er es meisterhaft, Personen und ihre Beziehungen psychologisch einführend in einer Weise zu deuten, daß sie dem Leser bei aller Sachlichkeit persönlich nahegebracht werden. Der Verf. hat in dankenswerter Weise die Gelegenheit der neuen Aufl. benutzt, einige unwesentliche Verbesserungen anzubringen und vor allem ein 15 Seiten langes Personen- und Sachregister anzufügen. Die eingestreuten Überblicke, die auch für solche Leser, die nicht



schon damit vertraut sind, den Rahmen für das Leben Jesu schaffen sollen, sind zum Glück nicht, wie es gelegentlich in wohlmeinender Absicht angeregt wurde, verkürzt worden. Br.

331. Watzinger, C., Denkmäler Palästinas. Eine Einführung in die Archäologie des Heiligen Landes. I. Teil: Von den Anfängen bis zum Ende der israelitischen Königszeit. gr. 8<sup>o</sup> (VIII u. 117 S.; 1 Karte u. 40 Tafeln mit 88 Abbildungen u. 10 Abbildungen im Text) Leipzig 1933, Hinrichs. M 7.— Die Ausgrabungen im Hl. Lande haben nach dem Weltkriege sowohl an Umfang wie an Methode einen ungeahnten Aufschwung genommen, und damit sind auch die Grabungsberichte mit ihren ungezählten Einzelheiten ständig gewachsen. Aber es fehlte bisher noch an einer alle Ergebnisse kurz zusammenfassenden Darstellung, die es erleichtert, die Funde für das Geschichtsbild des alten Palästina auszuwerten. Diese Arbeit hat nun W. in Angriff genommen, der unter der Leitung von Th. Wiegand zusammen mit W. Bachmann und K. Wulzinger während des Weltkrieges an topographischen und archäologischen Untersuchungen in der Wüste südl. von Juda, in Petra, Jerusalem, Damaskus, Palmyra und an der phönizischen Küste teilnahm. Nach einem kurzen Überblick über die Geschichte der Ausgrabungen in Palästina behandelt der Verf. im vorliegenden 1. Teilbändchen in 4 Abschnitten die Frühzeit (ältere, mittlere und jüngere Steinzeit), die kananäische Epoche, gewöhnlich als Bronzezeit bezeichnet, die Zeit der Wanderungen und Kämpfe, die mit dem Beginn der Eisenzeit zusammenfällt, und endlich die israelitische Königszeit. Die jahrtausendlang im Boden Palästinas verborgenen Überreste erscheinen als ebenso viele unparteiliche Zeugen seiner Geschichte und Kultur und ihrer Beziehung zu den anderen Kulturen des Ostens, vorab der ägyptischen, und werden dem Leser in den zahlreichen Abbildungen, zum größten Teil in Lichtdruck, anschaulich vor Augen geführt. Ein 2. Teilbändchen wird die folgende Zeit bis zum Ausgange der Antike behandeln. Br.

332. (Pözl, Franz u.) Innitzer Theodor, Kommentar zum Evangelium des hl. Matthäus mit Ausschluß der Leidensgeschichte (Kurzgefaßter Kommentar zu den vier hl. Ev. Bd. I) 4. verb., völlig Neubearb. Aufl. gr. 8<sup>o</sup> (XX u. 451 S.) Graz 1932, Styria. M 12.— Mit dieser Neuauflage des schon seit einigen Jahren vergriffenen Mt-Kommentars haben wir eigentlich ein ganz neues Werk vor uns; so sehr hat das Werk Pözls von seinem Herausgeber, dem gegenwärtigen Kardinal und Erzbischof von Wien, eine Umarbeitung erfahren. Vor allem war es das Bestreben, den Kommentar zeitgemäß zu gestalten, und darum haben die neueren Arbeiten, besonders das Kommentarwerk von Strack-Billerbeck weitgehende Berücksichtigung gefunden. Die Einleitung wurde zwar mit Rücksicht auf den Preis des Buches bedeutend gekürzt, gibt aber einen guten Überblick über die neueren Lösungsversuche der synoptischen Frage auf kath. Seite. Für andere Einleitungsfragen, wie die Ursprache des Mt-Evangeliums, die ersten Leser und Zweck des Ev., Abfassungszeit, Einheit und Integrität, wird auf die 3. Aufl. oder auf die Einleitungswerke von Gutjahr, Holzmeister, Sickenberger, Vogels und Meinertz verwiesen. Leider ist dem Bestreben nach Kürze auch das Literaturverzeichnis zum Opfer gefallen. Aber das hindert nicht, daß gerade diese Neubearbeitung sicher „zum besseren Verständnis des heiligen Gotteswortes“ bei den Theologiestudierenden beitragen wird, für die der Kommentar ja in erster Linie bestimmt ist. Br.

333. Schniewind, J., Das Evangelium nach Markus übersetzt u. erklärt; Strathmann, H., Die Entstehung u. der Wortlaut (Text) des N. T. (Das Neue Testament Deutsch, hrsg. von P. Althaus u. Joh. Behm, 1. Teilbändchen) gr. 8° (200 S.) Göttingen 1933, Vandenhoeck u. Ruprecht. *M* 7.20; Subskr. *M* 5.80. — In dem vorliegenden 1. Teilbändchen des neuen Göttinger Bibelwerkes (vgl. zum 2. Bd. [Teilbdch. 5—8] Schol 9 [1934] 268 f.) behandelt Str. auf 34 S. kurz die Entstehung und Textgeschichte des N. T. vom liberalen Standpunkte aus. So ist es nicht verwunderlich, daß er in den Evangelien vielfache Widersprüche (2), sowie zahlreiche unbeabsichtigte und beabsichtigte Änderungen glaubt feststellen zu müssen (11). Diesen Standpunkt teilt auch Schn. Für ihn gibt es „keinerlei äußere Bürgschaft für den Inhalt unserer Evangelien“ (38). Die Zweiquellentheorie scheint ihm gesichert (36), erkläre aber allein nicht alles. Der Formgeschichte legt er für die Entstehung der Evangelien große Bedeutung bei. Daß Markus der Verf. sei, sehe nach „guter Überlieferung“ aus. Bezüglich der Abfassungszeit schein die Zerstörung Jerusalems nirgends vorausgesetzt zu werden (40 f.). In der Erklärung zeigt der Verf. durchweg Mäßigung und Besonnenheit. Die Taufvision am Jordan ist ihm ein bildhaftes Schauen des Geistes, das nicht psychologisch zu ergründen sei (45 ff.). Er lehnt es ab, die Worte Jesu über den Zweck seiner Gleichnisreden mit Jülicher als nachträgliche Deutung der Mißerfolge Jesu durch die Urgemeinde anzusprechen, sondern will sie von dem „Messias-Geheimnis“ verstanden wissen, wie es uns auch bei den Wundern begegne, wenn Jesus den Geheilten Stillschweigen auferlege. Die Gleichnisse seien an sich klar und durchsichtig, nur der tiefere messianische Sinn bleibe den Juden verborgen (72 f.). Betreffs der Wunder teilt der Verf. nicht den Standpunkt derer, die jedes Wunder als „Durchbrechung der Naturgesetze“ von vornherein ablehnen. Dabei will er freilich in den Wundern des Evangeliums keinen Beweis der Gottessohnschaft Jesu sehen (80). Er gibt ferner zu, daß die Botschaft vom leeren Grab auch eine Erklärung der Osterbotschaft fordere, die mit Vermutungen über Scheintod nicht gegeben werde, aber sie sei doch nirgends im N. T. etwas in sich Wichtiges. Mk 16, 9—20 möchte er als die älteste Evangelienharmonie bezeichnen, die noch in apostolischer Zeit dem 2. Evangelium angefügt worden sei.

Br.

334. Dirksen, Aloys H., C. PP. S., The New Testament Concept of Metanoia. gr. 8° (XI u. 256 S.) Washington, D. C., 1932, The Catholic University of America. — In der vorliegenden Doktorarbeit untersucht der Verf. den Begriff der *μετάνοια* und des entsprechenden Zeitwortes *μετανοεῖν* in der Umwelt des N. T., um daraus auf seine Bedeutung im N. T. selbst zu schließen; denn da die beiden Worte im N. T. ohne weitere Erklärung gebraucht werden, müssen sie notwendig in der damals gebräuchlichen Bedeutung verstanden werden. Der Verf. kommt zu dem Ergebnis, daß sie im klassischen Griechisch zunächst eine bloße Sinnesänderung bedeuten, daß sie aber auch schon in der Bedeutung einer gefühlsbetonten Sinnesänderung vorkommen. Im Hellenistischen tritt das Gefühlsmoment mehr in den Vordergrund. Im A. T. ist die Terminologie schwankend. Die LXX brauchen *μετανοεῖν* abwechselnd mit *ἐπιστρέφειν*. In der späteren außerkanonischen jüdischen Literatur (Sibyllinen, Testament der 12 Patriarchen, Philo, Josephus) sind *μετάνοια* und *μετανοεῖν* offenbar gleichbedeutend mit

dem rabbinischen „tešubah“ und „‘asah tešubah“, d. h. sie bezeichnen „Buße“ und „Buße tun“, was Reue, Bekenntnis, Besserung und Genugtuung einschließt. In derselben Bedeutung finden wir die beiden Worte in der christlichen Überlieferung, angefangen von den apostolischen Vätern bis hinab ins 16. Jahrhundert. Das muß also auch ihre Bedeutung im N. T. sein, und eine Nachprüfung der ntl. Texte bestätigt das. Die lat. Übersetzungen geben sie darum mit Recht mit „poenitentia“ und „poenitentiam agere“, und nicht, wie z. B. Erasmus später wollte, mit „resipiscentia“ und „resipiscere“ wieder. Die Reformatoren haben also den ntl. Begriff der *μετάνοια* eingeengt, indem sie darunter nur eine Sinnesänderung des Sünders, verbunden mit Vertrauen auf die verzeihende Barmherzigkeit Gottes, verstehen. Ein besonderer Vorzug der Arbeit liegt in der kurzen und klaren Zusammenfassung der Ergebnisse am Schlusse der einzelnen Abschnitte, die die Übersichtlichkeit bedeutend erhöht. Br.

335. Hauck, Fr., Die katholischen Briefe übersetzt und erklärt (Das Neue Testament Deutsch, hrsg. v. Paul Althaus u. Joh. Behm, 10. Teilbdch.) gr. 8<sup>o</sup> (158 S.) Göttingen 1933, Vandenhoeck u. Ruprecht. kart. einzeln *M* 5.60; im Gesamtbezug *M* 4.70. — Nachdem H. schon 1926 in dem von Zahn herausgegebenen Komm. z. N. T. den Brief des Jakobus bearbeitet hatte, legt er nun im Rahmen des „Neuen Göttinger Bibelwerkes“ (vgl. Schol 9 [1934] 268 f.) eine kurze Erklärung der 7 kathol. Briefe vor, worin er sich redlich bemüht, das tiefe und für das christl. Leben wertvolle Gedankengut dieser Schriften des N. T. für weitere Kreise zu heben. Dabei kommt gerade auch der Jakobusbrief, gegen den Luther eine besondere Abneigung zeigte, wieder zu Ehren. Seine Betonung der guten Werke wird in einem eigenen Exkurs über „Glaube u. Werke bei Paulus“ als Ergänzung zu Pauli Rechtfertigungslehre aus dem Glauben gewürdigt (20 f.). Auch bei Paulus flößen die guten Werke mit innerer Notwendigkeit aus der Erneuerung des Menschen durch den Zusammenschluß mit Christus im Glauben. Dabei faßt H. die Rechtfertigung aus dem Glauben natürlich im protestantischen Sinne, wenn er sagt, um dieser Haltung des Glaubens willen lasse Gott den Menschen gnadenweise für gerecht gelten. Bezüglich der Echtheit der kathol. Briefe ist der Verf. leider der Ansicht, daß wohl bei allen eine gewollte Verkleidung unter dem Namen eines Apostels statthabe, die freilich in damaliger Zeit nicht als unredlich gegolten habe. Nur bei 2 Petr streife sie an bewußte Täuschung (2). 2 und 3 Joh seien sicher vom selben Verfasser, der wahrscheinlich auch das 4. Evangelium und 1 Joh geschrieben habe, aber es sei schwerlich der Apostel Johannes gewesen (151). 1 Joh 2, 21 soll auf ein früheres Schreiben hinweisen [2 Joh ?] (127); aber das dürfte sich doch aus dem Aor. ἔγραψα schwerlich folgern lassen, der wohl einfach als Aor. epistolaris zu verstehen ist. 2 Petr soll unbedingt von Jud abhängig und als jüngste Schrift des N. T. nicht vor der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts entstanden sein (79 f.). Jak sei wahrscheinlich eine jüdische Grundschrift mit christlicher Bearbeitung, die sich trotz des Ausdrucks „an die 12 Stämme in der Zerstreuung“ an alle Christen wende (4 f.). Jud sei frühestens am Ende der apostolischen Zeit in dem hellenistischen Teil der Kirche geschrieben (100). Es macht sich auch in dem vorliegenden Kommentar trotz mancher wertvollen Anregung wieder das Unsichere und Unbefriedigende einer Erklärung stark bemerkbar, die das unwandel-

bare Fundament der Inspiration verlassen hat und höchstens noch gelegentlich eine persönliche Inspiration des Verf. im weiteren Sinne anzunehmen geneigt ist. Katholische Literatur wird nirgends erwähnt.

336. Schütz, Roland, Die Offenbarung des Johannes und Kaiser Domitian. (Forsch. z. Rel. u. Lit. d. A. u. N. T., neue Folge, 32. Heft) gr. 8<sup>o</sup> (67 S. u. 2 Tafeln) Göttingen 1933, Vandenhoeck u. Ruprecht. *M* 4.50. — Der Verfasser nimmt in der vorliegenden Arbeit Stellung sowohl gegen die einseitige traditions-geschichtliche Erklärung Gunkels wie gegen die ausschließliche eschatologische Auffassung Lohmeyers. Nach ihm wird nur eine gemäßigte zeitgeschichtliche Erklärung der Wahrheit gerecht. Er will darum den von Weizsäcker vorgeschlagenen Versuch machen, „die Grenzen zu bestimmen zwischen den historisch begründeten oder gefärbten Bildern und den aus der apokalyptischen Phantasie stammenden“ (13). Wenn man den zeitgeschichtlichen Hintergrund überschaue und Einzelheiten der Offenbarung auf ihn beziehe, müsse man notwendig erkennen, wie nahe es liege, die Bilder der Apokalypse vom Weltreich und seinem Beherrscher auf Rom und das Kaisertum zu deuten. Mit Hilfe anderer Apokalypsen komme man auf Domitian als den angegriffenen Weltherrscher. Auf ihn deute auch die geheimnisvolle Zahl 666 bzw. 616, die der Verf. aus einer als Zahl ins Lateinische hinübergelesenen Münzumschrift aus dem 16. Regierungsjahr des Domitian erklären möchte. Diese Umschrift hieße griechisch ΔΚΛϚ' und lateinisch DCXVI (Domitianus Caesar XVI, oder als Zahl gelesen 616). Wenn bei dem Hinüberlesen ins Lateinische das griechische Jahreszeichen L fälschlich als L mitgelesen würde, bekomme man DCLXVI (666). Br.

### 3. Dogmatik und Dogmengeschichte.

337. Pesch, Chr., S. J., Compendium Theologiae Dogmaticae. Tom. II. De Deo uno. De Deo trino. De Deo creante et elevante. De Deo fine ultimo. Ed. 5. gr. 8<sup>o</sup> (VIII u. 292 S.) Friburgi Brig. 1934, Herder. *M* 6.—; geb. *M* 7.50. — Das Compendium von Pesch beginnt mit diesem Band in 5. Auflage zu erscheinen. Der angewandte Manuldruck hat den doppelten Vorteil, daß der Text von P. Pesch unverändert geblieben ist und der Preis des Bandes verhältnismäßig niedrig gehalten werden konnte. Wie im Vorwort gesagt wird, sind nur ein paar Worte in Nr. 58 geändert. Es sei gestattet, hier über diese kleine Änderung Rechenschaft abzulegen. Vorher stand dort der Satz: „Quia Deus est physice immutabilis, etiam moraliter immutabilis est, ut non possit mutare decreta sua.“ Es wird also die physische Unveränderlichkeit Gottes einfachhin als Grund angeführt, warum er seine Beschlüsse nicht ändern kann. Diese Begründung scheint aber nicht stichhaltig zu sein. Denn Gott könnte ohne jedes Schöpfungsdekret sein, und in diesem Falle wäre er physisch nicht anders, als er jetzt ist. Er könnte auch, wenn er es von Ewigkeit her so gewollt hätte, ein anderes Schöpfungsdekret haben, als er jetzt hat. Und doch wäre er physisch nicht anders, als er jetzt ist. Daher würde eine Änderung eines einmal gefaßten Beschlusses auch ohne physische Veränderung in Gott vor sich gehen, und somit kann man nicht aus der physischen Unveränderlichkeit Gottes ohne weiteres auf die moralische Unveränderlichkeit schließen. Die Gründe für die tatsächlich vor-

handene moralische Unveränderlichkeit sind anderswo zu suchen, etwa in dieser Richtung: Die Änderung eines Beschlusses würde eine Unvollkommenheit in Gott hineinbringen, sei es eine Unvollkommenheit des Verstandes, der die Verhältnisse nicht von Ewigkeit her vollkommen durchschaute, sei es eine Unvollkommenheit des Willens, der bei gleichbleibender Erkenntnis in einer gewissen Wankelmütigkeit seine Beschlüsse änderte. Daher ist die Begründungspartikel „quia“ in dem angeführten Satz ausgelassen und so gesagt: „Deus non solum physice, verum etiam moraliter immutabilis est, ita ut non possit mutare decreta sua.“ Es ist Lercher zuzustimmen, der (Institutiones Theol. Dogm. II<sup>2</sup> [Oeniponte 1934] n. 106, alinea 2) sagt: „Ex eo, quod Deus physice immutabilis est, non immediate inferre licet, eum moraliter immutabilem esse.“

Deneffe.

338. Diekamp, F., *Theologiae Dogmaticae Manuale*. Juxta editionem sextam versionem latinam curavit Ad. M. Hoffmann O. P., Vol. II. De Deo creatore. De redemptione per Jesum Christum. 8<sup>o</sup> (X u. 454 S.) Parisiis, Tornaci, Romae 1933, Desclée et Soc. Belgas 7.—; geb. Belgas 9.80. — In rascher Folge erscheint schon der zweite Band der lateinischen Übersetzung von Diekamps hochgeschätzter Dogmatik. Vgl. Schol 8 (1933) 608. — Im Text des Übersetzers sind mir einige sprachliche Kleinigkeiten aufgefallen. Das *attinet* sollte mit *ad* verbunden werden: „quod attinet ad corpus“ (101). Statt „tres annos ante“ hieße es besser „tribus annis ante“ (273). Statt „gauderetur“ sollte „gauderet“ stehen (147, 1 a).

D.

339. Arnou, R., S. I., *Unité numérique et unité de nature chez les Pères, après le Concile de Nicée: Greg 15 (1934) 242—254.* — Im „8. Brief des hl. Basilius“ (Rouët, *Enchiridion* n. 911), der nach R. Melcher ein Werk des Evagrius Ponticus ist, steht der merkwürdige Satz: „Denen, die uns die Dreigötterlehre vorwerfen, sei gesagt, daß wir einen Gott bekennen, einen nicht der Zahl nach, sondern der Natur nach.“ Es kommt darauf an, was man unter dem „der Zahl nach einen“ versteht. Wenn es nur ausgesagt wird von einem materiellen Etwas oder (besser) von einem Etwas, das ein anderes gleichartiges Etwas neben sich duldet, dann ist Gott nicht der Zahl nach eins. Vgl. S. th. 1 q. 11 a. 3 ad 2: „Dicens, quod unum, quod est principium numeri, non praedicatur de Deo, sed solum de his, quae habent esse in materia.“ Die nachnizänischen Väter betonten die Einheit der göttlichen Natur, kraft welcher der Vater und der Sohn eins sind. Die Einheit der Natur ist bei ihnen „l'absolue simplicité de l'essence“ (253). Man möchte hinzufügen: aber doch wohl mit dem Gedanken der Nichtmultiplizierbarkeit, die sich eben aus dieser höchsten Einfachheit ergibt.

D.

340. Bonhoeffer, D., *Schöpfung und Fall*. Theologische Auslegung von Genesis 1—3. gr. 8<sup>o</sup> (87 S.) München 1933, Kaiser. M 2.20. — Diese im Wintersemester 1932/33 an der Berliner Universität gehaltene Vorlesung hat nichts von den üblichen rationalistischen Deutungen der ersten Genesiskapitel an sich. Sie ist aber auch in keiner Weise eine traditionelle Exegese *De Genesi ad litteram*. Eher fühlt man sich an die allegorische Exegese der Alexandriner erinnert. Das Buch will eine „theologische Auslegung“ bieten. „Theologisch“ ist sie wenigstens in dem Sinne, daß eine sehr religiöse, gott- und christusbezogene Auffassung sie durchdringt. Aber „Auslegung“? Wer nicht bereits zuvor im

Bannkreis dieser Art von Theologie steht, wird zweifellos der Meinung sein, hier werde nicht das Wort Gottes nach seinem theologischen Gehalt „ausgelegt“, sondern vorgefaßte Ansichten des Verf. „hingelegt“, und diese Ansichten, die theologischen wie die zugrunde liegenden philosophischen, sind zum guten Teil derart, daß sie wiederum bei solchen, die nicht auf diese theologische Richtung eingeschworen sind, nur Kopfschütteln verursachen können. Was soll man z. B. dazu sagen, daß Gott zwar beständig Schöpfer und die Welt sein Geschöpf oder Werk genannt, aber gleichwohl behauptet wird: „Schöpfer und Geschöpf können keinesfalls im Verhältnis von Ursache und Wirkung interpretiert werden“ (12)? Offenbar fehlt dem Verf. der Begriff einer frei wirkenden Ursache. Als theologisches Urprinzip B.s könnte man fast das bekannte „Credo, quia absurdum“ bezeichnen. Lange.

341. Weippert, G., Sündenfall und Freiheit. 8<sup>o</sup> (109 S.) Hamburg [1933], Hanseatische Verlagsanstalt. M 3.50; geb. M 4.80. — W. will „eine Bestimmung des Menschen vom Wort der Bibel her“ geben. Aber ebensowenig wie bei Bonhoeffer (s. vor. Nr.) handelt es sich hier um eine Erüierung des biblischen Wortsinns. Eher könnte man von einer „symbolischen“ Auslegung reden. Doch vermutlich will W., philosophisch und nicht theologisch eingestellt, überhaupt nicht auslegen, sondern die Schriftworte bloß zum Ausgangspunkt nehmen, um allerlei mehr oder weniger philosophische Gedanken ohne weitere Begründung vorzulegen. Dabei stößt den gläubigen Christen, daß manche ihm heilige Ausdrücke, z. B. Wort, Hl. Geist, Gottes Ebenbild, so arg umgedeutet und mißbraucht werden. Die philosophischen Anschauungen des Verf. sind in manchen Stücken mit dem Christenglauben unvereinbar. Gut christlich ist freilich, daß er die Autonomie des Menschen und seiner Vernunft bekämpft, den Stolz als „Satanie“ brandmarkt und die Demut preist. Anregend sind manche Ausführungen über den Gegensatz der „apollinischen“ und der „dionysischen“ Einstellung zum biblischen Christentum. L.

342. Huhn, J., Ursprung und Wesen des Bösen und der Sünde nach der Lehre des Kirchenvaters Ambrosius (Ehrhard-Kirsch, Forsch. z. Chr. Lit.- u. Dogmengesch. 17, 5). gr. 8<sup>o</sup> (154 S.) Paderborn 1933, Schönigh. M 8.40. — Da Ambrosius keine eigene Abhandlung über den im Titel genannten Gegenstand hat, mußte das Material aus den verschiedenen Werken des Kirchenvaters zusammengesucht werden — eine mühsame Arbeit, die sich aber reich gelohnt hat. H. hat ein recht gut zusammenhängendes Gesamtbild der Anschauungen des hl. Ambr. über Böses und Sünde zu bieten verstanden. Dabei wird vielfach gezeigt, wie sehr Ambr. von den Griechen, besonders Basilius und Origenes, abhängt, und anderseits auch, wie er seinem großen Schüler Augustinus die Wege gebahnt hat. Die Hauptgedanken sind: Weder ein böses Prinzip noch Gott, sondern der geschöpfliche freie Wille ist die Quelle des Bösen, das seinem Wesen nach keine Substanz ist, auch keine reine Negation, sondern eine Privation des Guten, das dasein sollte. Die Sünde ist Übertretung des göttlichen Gebotes, Ungehorsam gegen Gott. Wenn Ambr. sie auch mit den Stoikern als Abweichen vom Naturgemäßen definiert, so denkt er dabei — im Gegensatz zur heidnischen Philosophie — an die aus Gottes Schöpferhand hervorgegangene Natur, versteht demnach die Formel in einem durchaus religiösen Sinn (70–78). Recht eingehend wird die Erbsünde behandelt (98–152) und da-

bei auch die Stellung zur Unbefleckten Empfängnis Mariens (109 bis 126). Eine ausdrückliche Bezeugung des Privilegs der Gottesmutter liegt nach H. nicht vor. Ambr. ist da nicht zur Klarheit gekommen; er hat aber die Prämissen ausgesprochen, aus denen sich das Dogma ergibt. Wenn dann im letzten Teil (126—152) gezeigt wird, wie der Kirchenvater vom Wesen der Erbsünde, ihrer Fortpflanzung und ihren Folgen wesentlich die gleiche Lehre vorträgt wie die heutige Theologie, so wäre vielleicht auch hier eine Bemerkung am Platze gewesen, daß es sich da ebenfalls durchweg mehr um Prämissen, Keime und Ansätze als um ein klar erkanntes System handelt. L.

343. Loh n, L., *Doctrina Nestorii de mysterio incarnationis*. gr. 8<sup>o</sup> (39 S.) Leopoli (Lemberg) 1933, Biblioteka Religijna. — In temperamentvollen Ausführungen verteidigt L. die Ansicht, Nestorius sei wirklich Irrlehrer gewesen. Es werden zunächst die Gründe dagegen vorgelegt. Dann wird die Lehre der treukirchlichen Väter, besonders Augustins und Leos d. Gr., dargestellt. An Hand der Nestoriotexte aus Loofs zeigt L. auf diesem Hintergrund den Unterschied der Lehren der Kirche und des Irrlehrers. Weisweiler.

344. A m a n n, E., *La doctrine christologique de Théodore de Mopsueste*. (A propos d'une publication récente): *RevScRel* 14 (1934) 161—190. — A. untersucht an Hand der von M. A. Mingana herausgegebenen Katechesen Theodors dessen Stellung zu den umstrittenen christologischen Fragen. Es kommen vor allem die 3. und 5.—8. Homilie in Betracht. Dem Zweck der Katechesen, den Taufkandidaten durch Erklärung des Symbolums eine Einleitung in die christliche Religion zu geben, entspricht der positiv darlegende Inhalt der Katechesen. Streitfragen werden nicht eigentlich behandelt. Man sieht, wie es Theodor darauf ankommt, seine werdenden Christen in das Wesensgeheimnis des Christentums tief einzuführen. Daher werden sowohl die echte Menschheit wie die wahre Gottheit Christi scharf herausgehoben; dabei wird aber auch — wohl wegen der ihm gemachten Vorwürfe — die Einheit beider stark betont. Nur wenige Stellen geben Anlaß zu eigentlichem Tadel. W.

345. R i c h a r d, M., *Un écrit de Théodoret sur l'unité du Christ après l'Incarnation*: *RevScRel* 14 (1934) 34—61. — Zu der bekannten Streitfrage, ob der von A. Bongiovanni 1759 edierte Traktat "Ὅτι καὶ μετὰ τὴν ἐνανθρώπησιν εἰς Υἱὸς ὁ Κύριος" (vgl. PG 83, 1433 bis 1440) ein Werk Theodorets von Cyrus ist, bringt R. einen beachtenswerten Beitrag, in dem er sich wie jüngst auch E. Schwartz (*Acta conciliorum* I 1, 6 S. 3 für die Echtheit entscheidet. Grundlage ist für R. Ep. 16 Theodorets an Irenäus von Tyrus, worin er sich gegen die beiden Vorwürfe verteidigt, er habe nur von der *theotokos*, nicht aber von der *anthropotokos* gesprochen, und Diodor wie Theodor nicht erwähnt. Die früher ziemlich allgemeine Ansicht, daß hier Theodorets Eranistes die Grundlage zur Klage geboten hat, weist R. ab, da beide Anklagen für dieses Werk nicht zutreffen. Dagegen stimmt für εἰς Υἱὸς die Angabe, daß die Klagen einer apologetischen Schrift entstammen, wie auch der Inhalt und die Klagen selber. Es wird von R. ferner Brief 145, der an die Mönche von Konstantinopel gerichtet ist, und Brief 109 an Eusebius von Ancyra herangezogen. Besonders der letztere erscheint für die Frage der Authentizität sehr wichtig, da die Beschreibung der in ihm genannten Schrift wiederum gut auf

εἰς Υἱός παῖτ. Mit Recht nimmt aber R. an, daß die in Ep. 130 an Timotheus von Dolicheus genannte Schrift nicht unsere Arbeit, sondern vielleicht die Demonstrationes sind. Das letztere erscheint freilich noch sehr hypothetisch. Auch sonst wird wohl noch stärker, als es von R. geschieht, der Inhalt, die Wortbildung und ähnliches zu vergleichen sein, bis man zu einer Sicherheit kommt.

W.

346. Kopf, G., La liberté de l'acte de charité dans le Christ: RevThom 39 (1934) 353—369. — Es wird das Problem der Freiheit Christi für den Spezialfall der vollkommenen Liebe behandelt. Die Lösung, die nichts Neues bringt, liegt in der bekannten Unterscheidung der Liebe Gottes um seiner selbst willen als höchsten Gutes in sich und Gottes als Grund der Liebe zu den Geschöpfen: Deus in se — Deus ut ratio formalis diligendi creaturas. Der erste Akt ist notwendig, der andere frei. Die Folge wäre selbstverständlich, daß uns Christus nicht mit dem höchsten Akt der Liebe erlöst hätte! Für den Artikel ist kennzeichnend Anm. 45: „Que la conception moliniste rende plus facile la conciliation de la liberté et du précepte chez le Christ' comme l'écrit M. Rivière (Le dogme de la Rédemption 280) ce n'est pas certain, d'une part, et d'autre part on peut se rappeler que superficial et facile sont souvent en étroite corrélation.“ Da ist selbstverständlich keine Grundlage für eine wissenschaftliche Auseinandersetzung.

W.

347. Rivière, J., Le dogme de la rédemption chez saint Augustin. Troisième édition complètement refondue et considérablement augmentée. gr. 8<sup>o</sup> (XIII u. 422 S.) Paris 1933, Gabalda. — Aus der 1. Auflage mit nur 115 Seiten ist hier ein stattliches Buch von 422 Seiten geworden. Schon allein diese Zahlen zeigen, wie richtig der Verf. von einer völligen Umarbeitung seines Werkes spricht. Völlig neu sind zum größten Teil die wertvollen Anhänge, die allein den früheren Umfang ausmachen. Behandelt sind u. a.: Règne du démon sur l'humanité; Le ‚droit‘ du démon; La loi de ‚justice‘; La rançon; L'abus de pouvoir; Le sacrifice du Christ et le démon. Die Anhänge enthalten Spezialfragen wie: Le ‚droit‘ du démon dans l'ancienne église; Tenticula crucis; Muscipula diaboli; Dossier scripturaire de la Rédemption; Évolution de s. Augustin? u. a. Es erübrigt sich, noch ein Wort über den Wert der Arbeit beizufügen. Das Ansehen, das der Verf. und die früheren Auflagen besitzen, wird durch die vorliegende nur bestätigt und vermehrt. Bedauern wird man es freilich, daß auch die Neubearbeitung so stark in der Kontroverse mit Gallerand-Turmel aufgeht, die doch schließlich sehr zeitbedingt ist. Dafür hätte die Auseinandersetzung in den Zeitschriftenartikeln, in denen das Buch zuerst erschien, oder doch wenigstens die erste Auflage genügt. Das Material des Buches ist dadurch für die Forschung als solche nicht zur vollen Wirkung gekommen. So bleibt es immer ein zeitgebundenes Werk, das für spätere Zeiten und auch heute schon für Länder außerhalb Frankreichs an Interesse und auch an systematischer Bewertung und Auswertung Einbuße erleidet. Vielleicht wird es dem verdienten Verfasser möglich, in einer neuen Auflage sein Werk zu einem überzeitlichen zu gestalten.

W.

348. Rivière, J., Un premier jet du „Cur deus homo“?: RevScRel 14 (1934) 329—369. — In Schol 9 (1934) 132 f. hat der Rezensent das Werk von E. Druwé, Libri s. Anselmi ‚Cur deus homo‘ prima



forma inedita (Rom 1933) schon angezeigt. R. lehnt die Zuteilung des von Druwé veröffentlichten Traktates an Anselm von Canterbury als erster Vorlage zu *Cur deus homo* glatt ab. Ich habe in der erwähnten Besprechung schon gezeigt, daß tatsächlich große Schwierigkeiten vorliegen, zu einer Sicherheit zu kommen, da gerade in der Vor- und Frühcholastik solche Bearbeitungen sehr häufig sind und dann fälschlich dem Verfasser des ursprünglichen Buches zugeschrieben wurden. Der inzwischen erschienene Artikel über die *Summa sententiarum* und ihre fälschliche Zueignung an Hugo beweist das von neuem (RechThAncMéd 6 [1934] 143—183). Wenn ich dennoch damals die Zuteilung an Anselm für eine begründete Hypothese hielt, so hat mich dazu vor allem die Bemerkung in Anselms *Cur deus homo* bewogen, in der er selbst von einer früheren Arbeit über den gleichen Gegenstand spricht. Auch wäre so die zweifellos vorhandene Doppeltendenz in *Cur deus homo* über die Notwendigkeit der Menschwerdung gut erklärbar. Es ist damals schon gesagt worden, daß Sicherheit erst von dem von Druwé versprochenen Werk, in dem er den Inhalt dogmengeschichtlich näher untersuchen wollte, zu erwarten sei. Dem hat nun R. in seinem Artikel schon vorgegriffen, und es läßt sich nicht leugnen, daß durch seine Ausführungen die Annahme Druwés bedeutend erschüttert ist. Starke Eindrücke haben dabei auf mich die Darlegungen über die literarische Form gemacht. Die Sprache ist tatsächlich von der Anselms stark verschieden, und zwar in ganz charakteristischer Weise. Die inhaltlichen Verschiedenheiten, auf die R. hinweist, überzeugen mich noch nicht. Dagegen ist wieder sehr auffallend die gleiche Stelle aus *De concordia*, während die gleichen Ausdrücke und Sätze aus *De conceptu virginali* leicht aus ähnlichen Gedankengängen erklärt werden können, ohne daß man notwendig eine unmittelbare Vorlage annehmen müßte. Es ist schade, daß R. seine Darlegungen hier und da in so scharfer Form vorgebracht hat. Denn die Arbeit Druwés bleibt eine wirkliche Leistung und Bereicherung der Forschung. Es ist ja immer leichter, nachher kritisch ein gedrucktes Werk zu untersuchen. Wenn noch alles im Manuskript vorliegt, überschaut man manches, besonders in Erstlingsarbeiten, nicht so genau. Daher möchte ich an Druwé die Bitte richten, der Wissenschaft nun bald sein versprochenes Werk zu schenken, damit man noch klarer sehen kann. Bis dahin wird man das Werk nicht Anselm zuschreiben können, sondern als eine wertvolle frühe Bearbeitung ansehen müssen. Der Dank der Wissenschaft bleibt Druwé auf jeden Fall.

W.

349. Rucker, I., *Florilegium Edessenum anonymum* (syriace ante 562). (Sitzungsber. d. Bayer. Akad. d. Wiss. Philos.-hist. Abteilung. 1933, Heft 5). 8<sup>o</sup> (XXIV, 92 u. 8\* S.) München 1933, Beck. M 8.— Diese neue Veröffentlichung des katholischen Pfarrers, dessen Studien zum Concilium Ephesinum früher besprochen wurden (s. Schol 6 [1931] 591 f. und 7 [1932] 277 f.), ist eine Blütenlese aus Väterstellen von Ignatius von Antiochien und Polykarp bis auf Chrysostomus und Cyrill von Alexandrien. Der syrische Text ist nach einer Handschrift des Britischen Museums herausgegeben. Die griechische Vorlage der einzelnen Stellen ist vielfach mit abgedruckt, oder es ist auf die Fundstelle, z. B. Migne, verwiesen. Über den Inhalt gibt der Titel des *Florilegs* Auskunft: „Viele Aussprüche der hl. Väter zeigen: 1. daß die hl. Jungfrau Gottesgebärerin ist; 2. daß Jesus Christus wahrer Gott ist; 3. daß

der Sohn, der als aus Gott und aus dem Vater in göttlicher Weise [hervorgehend] bekannt wird und der als aus der heiligen Jungfrau Fleisch annehmend in den Genealogien beschrieben wird, ein und derselbe ist; 4. daß der fleischlichen Geburt des Wortes Leiden und Tod folgt; 5. daß Christus selbst das Wort Gottes ist“ (1). Ich weiß nicht, mit welchem Recht R. von diesen Sätzen sagt: „Der fünfteilige Titel umfaßt die Thesen, die zweifellos cyrillisch, aber ebensowohl, wenn nicht noch mehr apollinaristisch gehalten sind“ (X). Die Behauptung, daß der Sohn Fleisch angenommen hat, enthält an sich keine Leugnung der Seele, wie auch das „*Verbum caro factum est*“ bei Joh 1, 14 die Seele nicht verneint. Und die Behauptung, daß Christus der Gottlogos ist (XI), schließt jedenfalls an sich keine Leugnung der Menschheit ein. Die gelehrte Einleitung wünschte man sich etwas übersichtlicher und durchsichtiger. Der erste Satz der Einleitung: „Ein wichtiger Zeuge der altkirchlichen Lehrüberlieferung, zumal der frühmonophysitischen Glaubensformulierung ist das im British Museum Cod. syr. 729 addit. 12156 vorliegende Corpus dogmaticum“ scheint mir nicht glücklich formuliert zu sein. Unter altkirchlicher Lehrüberlieferung versteht man für gewöhnlich nur die rechthgläubige, katholische Überlieferung, und die ist nicht monophysitisch, auch nicht frühmonophysitisch. Deneffe.

350. Maria, die unvergleichliche Jungfrau und hochheilige Gottesgebälerin vom hl. Kirchenlehrer Petrus Canisius aus der Gesellschaft Jesu aus dem Lateinischen zum erstenmal als Ganzes in das Deutsche übersetzt (mit Weglassung nicht mehr zeitgemäßer Kontroversen) von Dr. Karl Telch. gr. 8<sup>o</sup> (779 S.) Warnsdorf 1933, Opitz. *M* 9.50; geb. *M* 12.50. — 351. Petrus Canisius, Katholische Marienverehrung und lauterer Christentum. Hrsg. von Josef Jordans S. J. 8<sup>o</sup> (280 S.) Paderborn 1934, Schönigh. *M* 3.80; geb. *M* 4.80. — Fast gleichzeitig sind zwei deutsche Übersetzungen des großen Werkes des hl. Kirchenlehrers Petrus Canisius, *De Maria Virgine Incomparabili et Dei Genitrice Sacrosancta*, erschienen, eines Werkes, von dem M. Grabmann, *Die Geschichte der kath. Theologie* (Freiburg 1933, S. 150), im Anschluß an Scheeben sagt: „Letzteres Werk, eine vollständige Mariologie, ist eine klassische Verteidigung der ganzen katholischen Lehre über Maria.“ Die beiden Übersetzer haben schwerlich etwas davon gewußt, daß sie an derselben Sache arbeiteten. Keine Übersetzung ist vollständig. Beide begnügen sich mit einer Auswahl und nehmen Umstellungen vor. Die größere ist die von T. mit 510 Seiten in Groß-Oktav, während die Übersetzung von J. 249 Seiten in gewöhnlichem Oktavformat umfaßt. Beide sind fließend und gut lesbar. Die Übersetzung von J. ist ganz deutsch. T. hat hier und da einen lateinischen Ausdruck mitten im deutschen Text, ohne ihn zu übersetzen oder zu erklären, z. B. „die *verecundia*“ (133, Z. 6) oder „auf *aequaliter dilige* auf *aequaliter ignora*“ (132, Z. 11). Damit dürfte doch dem Volk nicht gedient sein. Eine merkwürdige Verschiedenheit besteht bezüglich der Art des Zitierens: Während J. bei den Väterstellen den Band und die Spalte nach Migne und bei den Reformatoren das *Corpus Reformatorum* bzw. bei Luther die Weimarer Ausgabe sorgfältig zitiert, begnügt sich T. im Anschluß an seine Vorlage mit der Angabe des Werkes und etwa noch des Kapitels. Es stand ihm wohl keine solche Hilfe zur Verfügung, wie sie J. zuteil wurde, der am Schluß des Vorwortes (17) seinen Dank ausspricht „na-

mentlich dem verehrten hochwürdigen Mitbruder, der die zahlreichen Zitate nachgeprüft hat, um so mehr, weil er nicht zugab, daß sein Name erwähnt würde. Er ist mittlerweile zu seinem himmlischen Lohne berufen worden.“ Inzwischen ist auch J. ihm dahin nachgefolgt. Ein weiterer Unterschied liegt darin, daß J. vielfach die Worte der Reformatoren selbst anführt, während T. mit diesen Zitaten sehr sparsam ist. Die Methode von J. dürfte den Vorteil haben, daß man manche Sätze des hl. Canisius besser versteht, weil man sieht, worauf sie Bezug nehmen. Andererseits hat T. einige Sätze oder Ausdrücke, die man, wenn nun einmal eine Auswahl getroffen wird, nach unserem heutigen Empfinden lieber übergangen sehen möchte. Doch läßt sich darüber streiten. J. hat ein Namen- und ein Sachverzeichnis; T. hat einen vierfachen Anhang und drei Register, darunter ein großes „Analytisches Register“, das eine fortlaufende Inhaltsangabe des ganzen Werkes, soweit es übersetzt ist, darstellt. — Der Theologe wird, auch wenn er sich schon viel mit Mariologie beschäftigt hat, höchst wahrscheinlich noch manche Ergänzung seiner mariologischen Thesen aus dem Werk des heiligen Canisius schöpfen können. D.

352. Mueller, F. S., S. I., Die Unbefleckte Empfängnis der heiligsten Jungfrau im Bekenntnisse der koptischen und äthiopischen Kirche: *Orientalia christiana* 35 (Roma 1934) 157—192. — Es wird ein reiches Material aus dem schismatischen Orient beigebracht. Die koptischen Theotokien, Lobgesänge auf Maria für jeden Tag der Woche, nennen Maria die „allzeit Unbefleckte“; sie reden von ihrer Reinheit ähnlich wie von der Reinheit Christi; durch Maria wurde Adam in seinen früheren Stand zurückversetzt, d. h. in ihr erstand wieder die ursprüngliche Reinheit (163). Die schismatische äthiopische Kirche nennt Maria die „immerwährend reine Gottesgebärrin“, den Engeln ähnlich an Reinheit, zweifach Jungfrau. Eine merkwürdige Sage läßt den Leib Marias als Perle schon vor der Erschaffung Evas in Adam gebildet und bis auf Anna, die Mutter Marias, weitergeleitet werden. Selbst der Koran enthält einen Hinweis auf die einzigdastehende Reinheit Marias und ihres Sohnes (190). Auch findet sich in der mohammedanischen Überlieferung folgender Satz, der als Ausspruch des Propheten bezeichnet wird: „Es wird kein Kind Adams geboren, ohne daß ein Dämon es im Augenblick der Geburt berührte; wen der Dämon so berührt, der stößt einen Schrei aus; eine Ausnahme hat es nur gegeben für Maria und ihren Sohn“ (191). D.

353. Balić, C., O. F. M., *De Ordine Minorum tamquam duce pii fidelium sensus in quaestione de Immaculata Conceptione B. V. Mariae. Sermo academicus occasione solemnisi inaugurationis novi Athenaei Antoniani de Urbe, die 14. Decembris 1933, habitus. kl. 8<sup>o</sup> (57 S.) Ad Claras Aquas 1934, Collegium S. Bonaventurae.* — Man findet hier reichen Stoff zusammengetragen über den hervorragenden und führenden Anteil des Franziskanerordens an der Verteidigung und Ausbreitung der Lehre von der Unbefleckten Empfängnis Mariä. Die Rede schließt mit dem Wunsche, daß dem großen Verteidiger der Unbefleckten Empfängnis, Duns Scotus, bald die Ehre der Altäre zuteil werden möge. D.

354. Bittremieux, J., *Ex doctrina Mariana Pii XI: EphTh-Lov* 11 (1934) 95—101. — Der verdienstvolle Artikel ist eine Weiterführung des von demselben Verf. geschriebenen Buches *Doctrina Mariana Leonis XIII (Brugis 1928)*, worin B. außer der Lehre Leos XIII. auch Sätze von Pius X. und Benedikt XV. an-

führt. Hier hat er eine Reihe von Aussprüchen Pius' XI. über die Mittlerschaft Mariä in geordneter Folge zusammengestellt, über ihre allgemeine Mutterschaft, ihre Mitwirkung beim Erlösungswerk und ihr Amt als Ausspenderin aller Gnaden. Einige gute Erklärungen sind eingeflochten. D.

355. Lubac, H. de, S. J., *Remarques sur l'histoire du mot „surnaturel“*: *NouvRevTh* 61 (1934) 225—249 350—370. — Während der Aufsatz Geschichte des Wortes „supernaturalis“ in *ZKathTh* 46 (1922) 337—360 mehr wortgeschichtliche oder, wenn man will, wortstatistische Ziele verfolgt, sind die zwei Artikel de L.s mehr ideengeschichtlich eingestellt. Der Aufsatz in der *ZKathTh* geht in der Hauptsache bis auf Thomas von Aquin, der dem Wort sozusagen das Bürgerrecht in der Theologie verschaffte. L. behandelt auch eingehend die späteren Jahrhunderte, bis auf unsere Zeit. Es ist nicht gerade leicht, seine Gedanken knapp und klar herauszuschälen. Er unterscheidet eine lateinische und eine griechische Verwendung des Wortes oder gleichwertiger Ausdrücke. Die lat. Gruppe sieht das Übernatürliche besonders in Tatsachen oder Geschehnissen, die griechische in Substanzen verwirklicht (227). Die Frage eines Naturstrebens nach der Anschauung Gottes wird reichlich herangezogen. Öfters kommt das Übernatürliche, wie es in den Wundern, und das Übernatürliche, wie es in der Gottesschau und in der Gnade verwirklicht ist, zur Sprache. Dieses Übernatürliche ist „wunderbarer“ als das sinnfällige Wunder (370). Der Verf. sieht auch eine Entwicklung des Wortes „übernatürlich“ und sucht den Gründen derselben nachzugehen. Zwischen dem *ordo supernaturalis* und dem *status supernaturalis* wird unterschieden (358). Gegen Schluß redet L. von einer „réinvention de l'esprit et de la finalité“ (369). Interessant ist ein Zitat aus dem hl. Bellarmin (*De gratia* 1, 7): „Respondeo beatitudinem finem hominis naturalem esse quoad appetitum, non quoad consecutionem“ (248, nota), und dazu der Satz des Suarez (*De gratia, Prolegomena* 4, 1, 8) „disant qu'il repugne, quod finis, supernaturalis quoad consecutionem, sit naturalis quoad appetitionem, cum appetitus naturalis non fundetur nisi in naturali potestate“ (357, nota 1). D.

356. Cappuyns, M., *L'origine des „Capitula“ d'Orange* 529: *RechThAncMéd* 6 (1934) 121—142. — Das Ergebnis der scharfsinnigen Untersuchung ist: Alle 25 Capitula sind in der vorliegenden Form als eine Art Syllabus aus Rom an Caesarius von Arles geschickt worden. Cap. 1—8 finden sich (als Cap. 3—10) in den 19 sog. *Capitula Augustini*, die in 3 Hss bekannt sind (Trier, Lucca, Namur). Diese Capitula haben eine ganz auffallende Ähnlichkeit mit den betr. Ausführungen in zwei Schriften des Johannes Maxentius, des Führers der bekanntesten skythischen Mönche, und zwar in dem *Libellus fidei* an Papst Hormisdas und dem Brief an die verbannten afrikanischen Bischöfe. Das wird durch Nebeneinanderstellung der Texte in 3 Kolumnen übersichtlich gezeigt. C. glaubt, für die Übereinstimmung gebe es keine andere Erklärung als die, daß Max. auch der Verfasser der *Capitula Augustini* sei. Verstärkt wird seine Annahme durch den Vergleich des Lehrgehalts und der Ausdrucksweisen der Capitula und der anerkannten Schriften des Max., vor allem aber dadurch, daß Max. auch 12 *Capitula contra Nestorianos et Pelagianos* in Form von Anathematismen verfaßt hat, die zu dem *Libellus fidei* und dem Brief an die Bischöfe ganz das gleiche Verhältnis haben

wie die Capitula Augustini. Demnach dürfte Max. diese Capitula verfaßt und als Anklage gegen die Gnadenlehre des Faustus von Riez an den Papst geschickt haben. Nach dem Urteil Roms enthielten sie die wahre katholische Gnadenlehre. Als daher einige Jahre später Caesarius Papst Felix IV. um eine Meinungsäußerung in der gallischen Kontroverse über die Gnade bat, schickte ihm dieser Cap. 3—10 der Capitula Augustini des Maxentius, vermehrt um ausgewählte Sentenzen aus Prosper's *Liber sententiarum ex operibus s. Augustini delibatarum*. Caesarius veröffentlichte diesen Syllabus bei Gelegenheit der Kirchweihe in Orange, nachdem er ihn mit einer Einleitung versehen, ein Glaubensbekenntnis am Schluß hinzugefügt und die Unterschriften der Teilnehmer an der Synode gewonnen hatte. Die Bestätigung durch Bonifatius II. bezieht sich, wie ihr Wortlaut ergibt, nicht so sehr auf die ja von Rom übersandten 25 Capitula, sondern auf die von Caesarius beigefügte *Confessio*.  
Lange.

357. Conrad-Martius, Hedwig, Natur und Gnade, nach „des hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit“: *Catholica* 3 (1934) 49—82. — In einem der Lehre des hl. Thomas gewidmeten Sonderheft der Vierteljahrsschrift des Winfriedbundes (Bezugspreis jährlich M 5.—) legt eine „Philosophin evangelischen Glaubens“ auf Grund der Quaest. disp. de veritate (nach der Übersetzung von Edith Stein zitiert) die Lehre des Aquinaten über Natur und Gnade vor. Die Verfasserin hat sich erstaunlich gut in das schwierige Lehrgebiet eingearbeitet und eingefühlt. Mit Wärme und Begeisterung, mitunter in leichter Polemik gegen reformatorische oder dialektische Theologie, tritt sie für die katholische Lehre des hl. Thomas ein, „der nicht nur von Natur überragende Verstandeskkräfte besaß, sondern auch die übernatürliche Gnade und Gabe eines von Gott erleuchteten Herzens und Geistes“ (Anm. 1). — Was über die natürliche Hinordnung der Natur auf die Gnade gesagt wird (68 f.), ist wohl mit der katholischen Lehre, daß die Gnade „zu der Naturanlage aus purer göttlicher Freigebigkeit hinzugefügt“ wird (vgl. Anm. 35), nicht leicht vereinbar; aber hier bestehen für die Thomasdeutung ohne Zweifel ungelöste Schwierigkeiten. Zu S. 79 f. wäre zu bemerken, daß Thomas die Frage, ob der Mensch sich aus eigenen Kräften auf die rechtfertigende Gnade vorbereiten könne, in verschiedenen Werken sehr verschieden beantwortet. Hier hat er eine deutliche Entwicklungslinie durchlaufen (vgl. mein Lehrbuch *De gratia* n. 219—224). L.

358. Vallaro, St., *De naturali desiderio videndi essentiam Dei et de eius valore ad demonstrandum possibilitatem eiusdem visionis Dei quidditivae*: *Angelicum* 11 (1934) 133—170. — Es gilt, den hl. Thomas so zu erklären, daß seine Lehre vom natürlichen Verlangen, Gott zu schauen, zu der absoluten Übernatürlichkeit dieser Schau nicht in Widerspruch tritt. Thomas denke an ein *desiderium naturale elicited* (nicht *innatum*), das aber rein natürlich sei und keine übernatürliche Erkenntnis voraussetze. *In ordine physico et executionis* sei es bedingt und unwirksam, d. h. es sagt nichts darüber, ob die Gottesschau in der tatsächlich bestehenden Ordnung wirklich erreichbar ist; dagegen könne man es *in ordine metaphysico et intentionis* absolut und wirksam nennen; d. h. es beweist, daß die unmittelbare Gottesschau der Natur des Verstandes nicht widerspreche. In diesem Sinne führe Thomas aus dem Naturverlangen des vernünftigen Geschöpfes ein *argumentum demonstrativum* für die Möglichkeit der unmittelbaren

Gottesschau. — Die Berechtigung eines solchen Beweises scheint mir in der Abhandlung nicht erbracht zu sein. Aber es sollte ja wohl nur eine Deutung des hl. Thomas geboten und nicht die Schlüssigkeit der Beweisführung, wie sie ihm zugeschrieben wird, innerlich begründet werden. L.

359. Dumont, P., Le caractère divin de la grâce d'après la théologie scolastique: RevScRel 13 (1933) 517—552; 14 (1934) 62—95. — Wie kann die heiligmachende Gnade, eine endliche Eigenschaft der Seele, diese in einem wahren Sinne vergöttlichen? Dies große, wohl unlösbare Geheimnis und einige mit ihm eng verknüpfte Fragen haben den theologischen Schulen, zumal in dem Jahrhundert nach dem Tridentinum, viel Geistesarbeit gekostet. D. stellt die verschiedenen Lehrmeinungen und die für und wider vorgebrachten Gründe klar und kritisch abwägend dar, und zwar in bezug auf folgende vier Probleme: 1. Die Gnade als Ursache der Sündentilgung (Kölner Schule, Skotisten, Thomisten, Suarez). 2. Die Gnade als Ursache der Gottesfreundschaft und -kindschaft (Skotisten, Thomisten, Suarez). 3. Die Beziehungen der geschaffenen zur ungeschaffenen Gnade (Lessius). 4. Die Möglichkeit einer übernatürlichen Substanz (Thomas, Scotus, Skotisten, Thomisten, Suarez, Vazquez, Molina und andere Jesuiten bis auf Ripalda). D. betont öfters, daß alle diese Auffassungen (außer der vom Tridentinum zurückgewiesenen Kölner „doppelten Gerechtigkeit“) theologisch zulässig seien, die Möglichkeit einer übernatürlichen Substanz nicht ausgenommen, daß aber keine ganz befriedigende und die aus der Schrift oder dem Tridentinum versuchten Beweise durchaus nicht durchschlagen. „Ziemlich erstaunlich“ erscheint ihm, daß dort, wo das Tridentinum die wesentlichen Elemente der Rechtfertigung aufzählt (s. 6 cap. 7), jegliche Anspielung auf die Einwohnung der göttlichen Personen in der Seele des Gerechten fehlt. In dem auf das Konzil folgenden Jahrhundert hätten die Theologen offensichtlich die ungeschaffene Gnade gegenüber der geschaffenen zu sehr in den Hintergrund treten lassen (62 f.). — Die persönliche Meinung D.s geht dahin, daß man das eigentlich Göttliche der eingegossenen Gnadengaben in der von Lessius gewiesenen Richtung zu suchen habe, d. h. in ihrer unlösblichen Verbindung mit der besondern Gegenwart des Hl. Geistes (92). Dabei fasse man am besten diese Gegenwart als der Natur nach der Eingießung der geschaffenen Gaben vorausgehend und sie in einer der Gnadensordnung eigentümlichen, von der Erschaffung oder Hervorbringung endlicher Wesen verschiedenen Weise verursachend. Die geschaffene Gnade sei sozusagen „l'irradiation créée d'une union extraordinairement intime de la substance divine avec notre âme“ (94) oder „comme le rayonnement inévitable de sa gloire infinie“ (92). So flüchte man sich zwar, um einem Geheimnis zu entgehen, in ein anderes nicht minder dunkles; aber es scheine doch auf diese Weise die dogmatisch gesicherte enge Verbindung zwischen der geschaffenen und der ungeschaffenen Gnade mehr ins Licht gerückt und vom göttlichen Charakter der eingegossenen Gerechtigkeit besser Rechenschaft gegeben zu werden. — Derartige Gedanken sind gewiß noch nicht bis zur letzten Vollendung ausgereift, verdienen aber vielleicht, daß die Theologie sich näher damit beschäftigt. L.

360. Simonin, H. D., O. P., A propos d'un texte eucharistique de S. Irénée: RevScPhTh 23 (1934) 281—292. — S. untersucht den schwierigen Text Adv. haer. l. 4 c. 18, 5: *ex duabus rebus*

*constans, terrena et coelesti.* Nachdem er die verschiedenen protestantischen und katholischen Erklärungen kurz auseinandergesetzt hat, weist er zunächst die Ansicht Massuet-Batiffol ab, wonach das irdische Element Christi Leib ist, das himmlische das Verbum divinum. Mit de La Taille betont er mit Recht, daß eine solche Terminologie in der Patristik unbekannt ist. S. schließt sich also der anderen katholischen Erklärung an, wie sie vom hl. Robert Bellarmin, von d'Alès, de La Taille u. a. vertreten wurde: Das himmlische Element ist Christi verklärter Leib, das irdische sind die eucharistischen Gestalten. Es scheint ein glücklicher Gedanke zu sein, auf die mehr dynamische als statische Ausdrucksweise des Irenäus hinzuweisen und so besser dartin zu können, wie im Vergleich mit andern Stellen (V 2, 3; III 11, 5; V 10, 2) für Irenäus nicht das Statische, Bleibende im Mittelpunkt stand, sondern das werdende, sich Verändernde. Das zeigt z. B. gut die Parallele mit dem „Werden“ des Weines aus dem Wasser oder das Hineinstellen der eucharistischen Verwandlung in die große werdende Wandlung, die Schöpfung und Mensch bis zur Vollendung der Auferstehung durchmachen. Überall ist hier nicht nur ein neues statisches Element hinzugetreten, sondern das Vorhandene ist durch das Folgende dynamisch innerlich geändert worden. So ist tatsächlich aus dem Grundgedanken des Irenäus gezeigt, daß die protestantische Auffassung vom bloßen Hinzutreten des neuen Elementes viel zu äußerlich ist. Weisweiler.

361. Euringer, S., Ein orientalisches Kommunionlied: ThGl 26 (1934) 200—205. — Aus der äthiopischen Liturgie wird eine gute Übersetzung des von A. Dillmann nach zwei Hss (Oxford, Bodl. und London, Brit. Museum) in der *Chrestomathia aethiopica* (Lipsiae 1866) 131—136 im Urtext gedruckten Liedes geboten. Es ist ein Beispiel der Lieder, die in der Liturgie bei Austeilung der hl. Kommunion gesungen werden und nach den immer vorhandenen gleichen Anfangsworten *Machbara meemanan*, d. h. Gemeinde gläubiger [Männer und Frauen] heißen. E. bringt zur Übersetzung auch einen kurzen Kommentar. W.

362. Hoh, J., Die kirchliche Buße im II. Jahrhundert. Eine Untersuchung der patristischen Bußzeugnisse von Clemens Romanus bis Clemens Alexandrinus (Breslauer Studien zur hist. Theol. 22) gr. 8<sup>o</sup> (138 S.) Breslau 1932, Müller & Seiffert. M 7.50. — Die Bußlehre des 2. Jahrhunderts wird für den „italischen“, den kleinasiatischen und den palästinensisch-alexandrinischen Kreis behandelt. Eine solche doch recht schematische Einteilung hat, wenn nicht dauernd Hinweise auf den anderen Kreis vorhanden sind, den großen Nachteil, daß man jedesmal einen ganzen Kreis durch ein Jahrhundert durchgehen muß, um dann im nächsten wieder unten zu beginnen. So wird das Gesamtbild der Entwicklung stark auseinandergezogen. Das ist gerade bei der schwachen Quellenlage der Buße des 2. Jahrhunderts doppelt empfindlich. Denn so ist die große Gefahr gegeben, in den alten Fehler, aus dem wir nun glücklich durch die neueren großen Bußuntersuchungen seit d'Alès herausgekommen sind, wieder zurückzufallen und den einzelnen Verfasser zu sehr in sich selbst zu betrachten. Dem ist der Verf. leider nicht überall entgangen. Dennoch bietet das Buch den Vorteil, daß an einer neuen Untersuchung gezeigt wurde, was bei der Beurteilung der einzelnen Quellenzeugnisse in sich herausgestellt werden kann, wenn auch tatsächlich die Zeugnisse, ganz in die Umwelt gestellt und so in voller historischer Betrachtung

tungsart vorgelegt, weit mehr sagen. Man vermißt sehr, daß der Verf. die so vorzüglichen Arbeiten von P. Galtier unberücksichtigt gelassen hat und nur auf der letzten Seite das eine Werk *De paenitentia* kurz in zwei Sätzen erwähnt. Es wäre daher zu wünschen, daß er die hier niedergelegten Einzelerkenntnisse, mit den Forschungen anderer verbunden, nun auch in einer wirklich zusammenfassenden Schau bieten möge. Dabei wird es auch notwendig sein, den Spezialcharakter der einzelnen Zeugnisse als Briefe, Apokalypsen, Gespräche usw. zu berücksichtigen, die ihrem Charakter entsprechend nicht den gesamten Bußweg zeigen müssen. Als interessantes Einzelergebnis des Buches möchte ich vor allem auf die Darlegungen über die große Bedeutung der brüderlichen Zurechtweisung hinweisen. Man sieht daraus erneut, wie sehr die Buße mitten im Gemeindeleben der Urkirche stand, wenn sie sich darin auch nicht erschöpfte, sondern das hierarchisch-kirchliche Element die Sündenvergebung vollzog, wie es auch das 2. Jahrhundert im Licht der Johannesstelle und Tertullians *De pudicitia* deutlich genug zeigt. W.

363. Ellard, G., S. J., *Ordination Anointments in the Western Church before 1000 A. D.* (Monographs of the Mediaeval Academy of America. No. 8). gr. 8<sup>o</sup> (XII u. 123 S. u. VI Tafeln.) Cambridge, Massachusetts 1933, The Mediaeval Academy of America. — Wir haben hier eine aufschlußreiche Untersuchung über ein eng umgrenztes, aber interessantes Gebiet der Sakramentalien und Ritualien und einiger sonstigen Nachrichten die Frage, wann und wo in der abendländischen Kirche die Salbung bei der Weihe aufkam und wie und wo sie sich bis zum Jahre 1000 verbreitete. In Rom findet sich bis zum 9. Jahrh. keine Spur einer Salbung der Hände des Priesters oder Diakons. Nikolaus I. erklärt auf eine Anfrage, daß es das in Rom nicht gebe (60; Mansi 15, 882). Der erste dem Verf. bekannte Zeuge für die Salbung bei der Priesterweihe ist das sog. *Missale Francorum*, 700—730. Es enthält die Worte: „*Consecrentur manus istae et sanctificentur per istam unctionem . . .*“ (20). Das Land, wo diese Salbung zuerst greifbar erscheint, ist das Aquitanien der Westgoten (28). Auch das Haupt des Bischofs wurde gesalbt: *Sacramentary of Gellone* (31); und der Daumen (98). Die Ansicht, daß die keltische Kirche bereits im 6. Jahrh. eine Salbung der Hände gekannt habe, wird zurückgewiesen (9—11). Karl d. Gr. suchte den einfachen römischen Ritus zur Geltung zu bringen. Aber nach seinem Tode breitete sich der Gebrauch der Salbung aus. Sogar die Hände des Diakons wurden gesalbt (80). Auch in Rom wurde im 10. Jahrh. die Weihe-salbung eingeführt (98) und gemäß einem „Gesetz des Wett-eifers“, *law of emulation* (98), reich ausgebildet. Der Verf. meint, daß auch politische Einflüsse bei Ausbreitung des Gebrauches tätig waren (101). — Auf S. 18 sollte es statt *De Uiribus Inlustribus* heißen: *De Uiris Inlustribus*. Gut sind die Indices und die Tafeln mit den Photographien von Handschriften. Deneffe.

364. Stockums, W., Weibbischof von Köln, *Das Priestertum. Gedanken und Erwägungen für Theologen und Priester.* 8<sup>o</sup> (VIII u. 223 S.) Freiburg 1934, Herder. M 3.—; geb. M 4.20. — Auch die Dogmatik kann für dieses schöne Buch über das Priestertum dankbar sein. Es beschreibt treffend den Unterschied zwischen allgemeinem und besonderem Priestertum, bringt gute Stellen über die Erhabenheit und die Aufgaben des Priestertums und entwickelt



das Verhältnis des Priestertums zur Kirche, zum Volk, zur Welt. Der Verf. wundert sich, daß der Catechismus Romanus (2, 7, 7) die Absolutionsgewalt zur potestas ordinis rechnet. Er selbst rechnet sie zur potestas jurisdictionis (43). Beides ist notwendig; sowohl Weihewalt als auch Jurisdiktionsgewalt sind zur Ausübung der sakramentalen Lossprechung erforderlich. Nicht ganz befriedigt die Erklärung des Unterschiedes zwischen Weltpriester und Ordenspriester (113—115). D.

365. Reuß, Jos., Die theologische Tugend der Liebe nach der Lehre des Johannes Duns Scotus: ZKathTh 58 (1934) 1—39 208 bis 242. — Mehr einleitend, behandelt der 1. Teil (2—19) Scotus' Lehre über die eingegossenen Tugenden im allgemeinen; dann stellt der 2. Teil eingehend und gründlich all die vielen Fragen über die Caritas dar, die Scotus untersucht hat, wobei seine Lehre auch stets mit der seiner bedeutenderen Vorgänger kritisch verglichen wird. Auf Einzelheiten kann hier nicht eingegangen werden. Das Gesamtergebnis ist: Jos. Klein, Die Caritaslehre des J. D. Sc. (Münster 1926; s. Schol 2 [1927] 624), und: Die Überlegenheit der Caritaslehre des J. D. Sc. (FranzStud 16 [1929] 141 bis 155; s. Schol 5 [1930] 318), hat zu Unrecht Scotus auf diesem Gebiet eine „unleugbare Superiorität“ gegenüber Bonaventura und Thomas zugesprochen. Der Doctor subtilis hat in vielen Punkten einfachhin die Lehranschauungen der früheren Theologen übernommen, und wo er auf den Ergebnissen seiner Vorgänger weiterbaut, bedeuten seine Sonderlehren keineswegs immer einen Fortschritt. Heinrich von Gent ist in den von ihm behandelten Fragen der Caritaslehre ein Vorläufer skotistischer Gedanken. Viel weniger gilt das von Richard von Mediavilla und Wilhelm von Ware. Lange.

366. Segarra, F., Algunas observaciones sobre los principales textos escatológicos de Nuestro Señor, Mat. 16, 28. Continuación: EstudEcl 12 (1933) 345—367. — Der Verf. verteidigt mit Geschick als wahrscheinlich die Ansicht, daß in den Worten Christi: „Unter den Anwesenden sind einige, die den Tod nicht kosten, bis sie den Menschensohn in seinem Reiche kommen sehen“ dieses Sehen zunächst nichts anderes sei als das Schauen der sechs Tage später stattfindenden Verklärung. In ihr schauten Petrus, Jakobus und Johannes weiterhin wie in einem Bilde die glorreiche zweite Ankunft Christi. Der Verf. kann sich für seine Erklärung auf viele heilige Väter und einige Exegeten berufen. Den Einwand, daß Christus doch auf ein fernes Ereignis anspiele, bei dessen Eintritt manche der Anwesenden schon den Tod gekostet haben würden, beseitigt er mit der Bemerkung, daß diese Auffassung nicht notwendig sei; es genüge, wenn man Christi Worten den Sinn gibt: Einige der Anwesenden werden schon vor ihrem Tode den Menschensohn in seinem Reiche kommen sehen (366 f.). Deneffe.

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

367. Décout, A., Y a-t-il conflit entre la morale rationnelle et la morale évangélique? Études 218 (1934 I) 273—295 432—453. — Muß man aufhören Mensch zu sein, um Christ zu werden? Ist das sittliche Ideal der Evangelien Gegensatz zur Ethik, die auf Vernunftkenntnis aufbaut? Ist die katholische Sittenlehre infolgedessen nur ein schwächlicher Ausgleichversuch zwischen

Forderungen, die sich nicht ausgleichen lassen? — Es gibt Menschen, die sich von der Ethik des Evangeliums wegwenden, weil ihnen diese Ethik das edle und heldische Menschentum in ihnen zu gefährden und zu vernichten droht. Und es gibt Menschen, die die Ethik der Vernunftkenntnis verächtlich beiseiteschieben wollen, um sich nur von der Gnade, dem Licht und, bewußt, auch von der Torheit des Evangeliums leiten zu lassen. Ihr Grundsatz könnte sein: Möglichst wenig denken, um so mehr lieben und wollen. — Es gibt endlich Christen, die von den scheinbaren Antinomien auch innerhalb der Sittenlehre des Evangeliums enttäuscht oder verwirrt sind, so daß kein bewußter Zielwille, kein heldischer Aktivismus nach innen und außen mehr in ihnen aufkommt, sondern eine Art Resignation oder Quietismus ihr Wesen zu beherrschen beginnt. — Diese Gegebenheiten des Innenlebens unserer Zeit zeichnet der Verf. z. T. in einfacher phänomenologischer Schauweise; er veranschaulicht sie an einer Reihe konkreter Beispiele, um dann zu ihrer Analyse, Kritik und Lösung überzugehen. Er verwirft einen selbstgenügsamen und übertriebenen Rationalismus, der keine Spannungen kennen und keine Probleme ungelöst lassen will; aber ebenso einen Fatalismus, Skeptizismus, Mystizismus, der am liebsten Dunkel, Resignation, geduldiges Geheulassen als das Allheilmittel hinstellen möchte. D. gibt gewisse Antinomien zu, aber nicht ihre Unversöhnlichkeit; vollen Ausgleich aller Gegensätze gibt es nur im Unendlichen. Alles endliche Wirklichen der sittlichen Forderungen und Ideale wird immer die eine Seite mehr ausbauen auf Kosten einer andern, aber ohne deshalb mit ihr in Gegensatz zu geraten. Jeder Christ wird die Blickweite für das volle Ideal sich wahren, aber auch die beschränkte Verwirklichung, deren relative Einseitigkeit verstehen müssen. Mensch und Christ sind Teile eines Ideals, des Christen in der Vollreife des Mannesalters Christi. Hürth.

368. Lottin, O., Le problème de l'„Ignorantia iuris“ de Gratien à saint Thomas d'Aquin: *RechThAncMéd* 5 (1933) 345—368. — Ders., Le tutorisme du treizième siècle: ebd. 292—301. — Die *ignorantia* ist unter einer dreifachen Rücksicht in der sittlichen Ordnung von Bedeutung: rücksichtlich dessen, was sich aus ihr als „causa“ ergibt; rücksichtlich des Subjektes, das sie hat; rücksichtlich des Objektes, auf das sie sich bezieht. Die vorliegende Arbeit nimmt die ignorantia unter der letztgenannten Rücksicht: Unkenntnis bestimmter Inhalte, insbesondere solcher des Naturrechtes („ignorantia iuris“), „Naturrecht“ aber mehr gefaßt im Sinne des Naturgesetzes, ja, im Sinne der in jener Zeitepoche gebräuchlichen Terminologie, auch der notwendigsten Offenbarungswahrheiten. — Es handelt sich um eine vorwiegend historische Untersuchung, die allerdings zum guten Teil auch eine Erörterung des Sachproblems ist. Beschrieben wird die Zeit der Dekretisten und, an sie anschließend, die Zeit der Theologen bis auf Thomas von Aquin. Die Arbeit stellt einen weitgehenden (wenn auch bei manchen wieder gemilderten) Rigorismus fest, der die „ignorantia iuris“ (wie sie oben umschrieben ist) dem Menschen zur Last legt, weil sie praktisch ohne seine (größere oder geringere) Schuld nicht entsteht, noch fortbesteht. — L. verweist auf die einschlägigen Ausführungen von M. Müller („Ethik u. Recht in der Lehre von der Verantwortlichkeit“). Bei Müller wie auch hier bei L. scheint mir, daß der damalige „Rigorismus“ und damit die Abweichung von der heute vorherrschenden Auf-

fassung sachlich zum größten Teil nicht besteht, sondern daß die Differenz in der Verschiedenheit der Fragestellung und der Tatsachenvoraussetzung liegt, nicht in der grundsätzlichen Einstellung von damals und heute. Soweit „ignorantia“ bewußt und schuldbar gewollt ist, soweit wird sie damals und heute zur Last gelegt, in sich und in ihren (saltem in confuso) vorausgesehenen Auswirkungen. Daß sie bewußt und gewollt ist, läßt sich damals wie heute aus keinen aprioristischen Grundsätzen ableiten. Daß die angeführten Texte der Sache nach mehr besagen wollen als eine praesumptio iuris, sed non de iure, die also den Wahrheitsbeweis des Gegenteils durchaus zuläßt, scheint mir nicht bewiesen. Aber vielleicht will auch die abschließende Zusammenfassung des Verf. nicht mehr besagen: „ . . . du seul fait que l'on peut vaincre l'ignorance, c'en est du même coup un devoir. Sans doute, il n'y a de devoir moral que si, au préalable, il y a eu advertance à cette obligation. Mais cette advertance est supposée, parce qu'elle est aisément réalisée. Car il s'agit en l'occurrence des premiers principes de la raison naturelle, innés au cœur de l'homme; et s'il s'agit des vérités de la foi, on sait — ce qu'une note ultérieure pourrait illustrer — que, selon les théologiens du temps, Dieu révèle ces vérités à tout homme de bonne volonté. Puis donc que ces vérités, naturelles ou surnaturelles, sont à ce point accessibles à toute intelligence, l'ignorance de ces vérités ne peut être due qu'à une négligence ou omission coupable: nous rejoignons ainsi la théorie relativement austère du volontaire indirect, concrétisée dans le péché d'omission. On pourra donc résumer la doctrine par cette antithèse: *l'ignorantia facti* n'est coupable que si l'on doit vaincre cette ignorance, mais *l'ignorantia iuris* est coupable dès qu'on peut la vaincre“ (368). — Der zweite Artikel behandelt die Frage, wann es erlaubt sei, im Falle des Zweifels, der nicht gelöst werden kann, zugunsten der Freiheit, gegen eine nicht sichere Bindung durch das Gesetz zu entscheiden. Der Tutorismus erklärt, daß erst dann zugunsten der Freiheit entschieden werden kann, wenn sicher ist, daß das in Frage stehende Gesetz nicht besteht. Läßt der Zweifel sich nicht lösen, so ist zugunsten des Gesetzes und gegen die Freiheit zu entscheiden. L. behandelt die Frage nicht nach der spekulativen Seite, sondern gibt in Kürze die im 13. Jh. vorherrschende Auffassung wieder. Das Ergebnis seiner Untersuchung faßt er in die Worte: „S'il est grandement inexact de voir dans le tutorisme un cas isolé au moyen âge, il serait exagéré d'en faire une doctrine absolument commune: la jeune école dominicaine, avec Roland de Crémone, Albert le Grand et Thomas d'Aquin, a largement contribué à relâcher l'étreinte du rigorisme qui pesait sur les solutions morales du temps“ (300 f.).

H.

369. Noble, H.-D., La conscience morale sans l'état de grâce: La Vie spirituelle 38 (1934 I) 135—145. — Es handelt sich um die Frage, ob und wie der Zustand der „fides mortua“ auf das sittliche Urteil und Leben des Christen Einfluß nehme. N. stellt drei Typen von Menschen auf, bei denen der Zustand der Ungnade mehr oder weniger Dauerzustand ist, und sucht nach der psychologischen wie nach der theologischen Seite zu zeigen, wie das Fehlen der Gnade auf das sittliche Gewissen und die sittliche Haltung einwirkt und zu sittlichen Zuständen führt, die er bezeichnet als: l'indifférence morale, la perversion morale, l'oscillation entre le péché et l'état de grâce.

H.

370. Rolland, E., *Scrupule et psychasthénie: La Vie Spirituelle* 37 (1933 IV) [147]—[162]; 38 (1934 I) [1]—[21]. — In einer eingehenden psychologischen und charakterologischen Studie wird der Versuch gemacht, die einzelnen psychischen Bestandteile der auf Nervenschwäche fußenden, bzw. mit ihr verflochtenen Skrupulosität zu zeichnen. Die Darstellung ist z. T. rein phänomenologisch beschreibend, z. T. diagnostisch analysierend: für den Psychologen wie für den Erzieher und Seelsorger eine wertvolle Einführung. Der Nervenschwäche wird eine besondere Bedeutung für all die aufgezählten seelischen Einzelsymptome beigelegt: „C'est l'affaiblissement de l'énergie nerveuse qui se retrouve à la base de toutes ces manifestations: de là procède la difficulté d'inhiber l'idée fixe, déprimante, l'impulsion; de là vient aussi le sentiment d'impuissance, d'inadaptation, de dualité; de là résulte l'humeur antisociale, l'isolement douloureux en soi. Il n'y avait pas sous ce rapport à séparer le scrupule de la psychasthénie; il apparaît comme une simple espèce de ce malaise plus général“ [162]. — Der zweite, für den Seelsorger wichtigere, praktische, wenn auch wissenschaftlich weniger aufschlußreiche Artikel bespricht die Heilmethode und Heilmittel, natürliche wie übernatürliche. H.

371. Bender, L., *Consulere minus malum: EphThLov* 11 (1934) 347—354. — Eine Fortführung und Klarstellung der Streitfrage, ob es erlaubt sei, das kleinere (sittliche) Übel anzuraten, um dadurch das größere zu verhüten. Über den entscheidenden Punkt der Kontroverse wurde in dieser Zeitschrift schon berichtet (s. Schol 9 [1934] 311 n. 159). B. macht jetzt darauf aufmerksam, daß mit demselben Ausdruck „consulere minus malum“ zwei ganz verschiedene Handlungsweisen bezeichnet werden, die getrennt gehalten werden müssen, wenn anders eine Einigung und richtige Beantwortung des Streitpunktes erreicht werden soll. „Sub his verbis [i. e. „consulere minus malum“] enim comprehenduntur de facto duo modi agendi diversi, . . . , nempe: consulere minus malum in sensu proprio, et actus, qui tantummodo apparenter sunt consulere minus malum sed qui revera sunt *in memoriam revocare peccatoris tale malum esse minus et tamen sufficienti scopo suo, cum praevisione malum istud revera per ipsum factum iri*“ (353). Die erste Handlungsweise ist nach dem Verf. immer unerlaubt, die zweite nicht. H.

372. López, U., *Difesa della razza ed etica christiana: Civ Catt* 85 (1934 I) 574—587; II 27—42. — Ders., „Razzismo“ e christianesimo di fronte ai malati ereditari: ebd. (1934 II) 237 bis 252. — Der Verf. überprüft auf Grund der feststehenden sittlichen Grundsätze die Frage nach der Erlaubtheit der eugenischen Sterilisation; er untersucht diesen Eingriff in sich und in Rücksicht auf das Wohl der „Rasse“, zu dessen Wahrung und Förderung er als notwendiges Mittel bezeichnet wird. Das bietet ihm Gelegenheit, überhaupt zur Frage nach Platz und Rang der „Rasse“ in der Ordnung der Werte Stellung zu nehmen. Der letzte Artikel befaßt sich mit der Frage nach dem Rechte des Staates, die Zeugung von minderwertiger Nachkommenschaft zu verhüten. Insofern dies durch das Mittel der Sterilisation erreicht werden soll, ist die Antwort bereits in den vorhergehenden Artikeln gegeben. Hier wird die Frage erörtert, ob die wirtschaftlichen Folgen und Lasten oder andere soziale Belange einen Grund abgeben, den Eheabschluß Erbkranker zu verhüten. Die Endergeb-

nisse der Untersuchung sind die in „Casti connubii“ Nr. 9 und Nr. 68—71 ausgesprochenen. — Es dürfte in diesem Zusammenhang nicht ohne Interesse sein festzustellen, daß offenbar auch von theologischer Seite der Versuch gemacht worden ist, die gesetzliche Sterilisation und die ihr zugrundeliegenden Gedankengänge einer „antiindividualistischen Sozialethik“ mit der genannten Ehe-Enzyklika in Einklang zu bringen; denn in der Form der offiziellen Mitteilungen bringt der *Osservatore Romano* in Nr. 157 vom 9.-10. Juli 1934 (S. 1, Spalte 4, oben) folgende Notiz: „E venuta a nostra cognizione un voto di un professore di S. Teologia in Germania, nel quale, tra gli altri errori, si pretende di affermare che la nota legge di sterilizzazione può essere messa d'accordo colla Enciclica 'Casti connubii'. Siamo autorizzati a dichiarare che una tale affermazione è del tutto falsa ed infondata.“ [„Es ist ein Gutachten eines Theologieprofessors in Deutschland zu unserer Kenntnis gekommen, in dem, neben anderen Irrtümern, die Behauptung gewagt wird, das bekannte Sterilisationsgesetz könne mit der Enzyklika ‚Casti connubii‘ in Einklang gebracht werden. Wir sind zu der Erklärung ermächtigt, daß eine solche Behauptung vollständig falsch und unbegründet ist.“] H.

373. Merkelbach, B. H., O. P., *Summa theologiae moralis*. Tom. III. De Sacramentis. gr. 8<sup>o</sup> (959 S.) Paris 1933, Desclée. Fr 40.— Eine ausführlichere Besprechung der beiden ersten Bände (s. Schol 8 [1933] 252 ff.) hat bereits die besondere Eigenart des ganzen Werkes nach der sachlichen wie nach der sprachlichen Seite hervorgehoben. Es sei deshalb hier nur auf das damals Gesagte, das von dem vorliegenden 3. Bd. in gleicher Weise gilt, verwiesen. — Die Stoffeinteilung ist die gebräuchliche: vorausgeschickt ist ein Traktat über die Sakramente im allgemeinen; dann folgt die Behandlung der einzelnen Sakramente. Soweit es für den Sonderzweck der Moraltheologie erfordert ist, sind Teile der Dogmatik und des Kirchenrechtes eingeflochten, deren tiefere und vollständigere Darlegung aber diesen Disziplinen überlassen ist. Die neuere Literatur über die Sakramentenmoral ist ausgiebig angeführt und verwertet; desgleichen mangelt es nicht an konkreten Anwendungen für die Praxis, ohne daß indes das mehr spekulative Gepräge des Ganzen dadurch beeinträchtigt würde. Daß die Lehre des hl. Thomas eine ausgiebige Verwendung findet, sei besonders hervorgehoben. — Der Wissenschaftler wie der Praktiker werden gerne zu dem Werke greifen und es nicht ohne Anregung und großen Nutzen einsehen. H.

374. Gerster a Zeil, Thom. Vill., O. M. Cap., *De integritate confessionis*. 8<sup>o</sup> (VIII u. 115 S.) Turin 1934, Marietti. Lire 5.— Das Büchlein gibt eine gute Übersicht über Wesen und Pflicht der integritas confessionis. Einleitend werden einige allgemeinere Grundsätze über das Bußsakrament gegeben; dann folgen die drei Hauptteile: I. De integritate materiali; II. De integritate formali; III. De mediis integritatem procurantibus. Ein kurzer Anhang bringt einige „Casus“ zur Veranschaulichung. — Der Verf. sucht eine vernünftige Mitte zu halten zwischen den verschiedenen Ansichten bez. so mancher Streitfragen in dieser nicht leichten Materie. Die Kontroversen sind nach Inhalt und Begründung kurz wiedergegeben, so daß dem Leser die Möglichkeit einer selbständigen Urteilsbildung gegeben ist. — Die Schrift wird vor allem dem praktischen Seelsorger willkommen sein. H.

375. Hecht, Fr.-X., *De reparandis defectibus in collatione*

ordinum occurrentibus: *PeriodMorCanLit* 23 (1934) 73\*—111\*. — In doppelter Anordnung werden die amtlichen Entscheidungen der römischen Kongregationen über Fehler bei Erteilung der Weihen geboten: zunächst in chronologischer Reihenfolge nach dem Tag des Erlasses, sodann in der Folge der Erteilung der Weihen. Es ist eine willkommene und wertvolle Zusammenstellung, die wegen ihrer Vollständigkeit besondere Aufmerksamkeit verdient. H.

376. Alonso, S., La reservación de pecados: *CienTom* 48 (1933 II) 5—23 163—177. — Eine moraltheologische und zugleich kanonistische Darlegung der heute geltenden Normen über *peccata reservata*. Eingehende Würdigung finden vor allem die einschlägigen Canones des CIC, sodann die seit dessen Erscheinen von den Moraltheologen vertretenen Ansichten. Gelegentlich werden auch etwas ausführlichere geschichtliche Rückblicke gegeben. H.

377. Wehr, M., Das Gewohnheitsrecht im Raume der Diözese nach geltendem Recht: *Pastor Bonus* 45 (1934) 1—22. — Nach einer „Allgemeinen Übersicht“ über Wesen und Bedeutung des (kirchl.) Gewohnheitsrechtes werden in drei Hauptabschnitten behandelt: I. Die gewohnheitsbildenden Gemeinschaften (Erfordernis der passiven Geschäftsfähigkeit; Namhaftmachung der im Raum der Diözese in Frage kommenden Gemeinschaften); II. Die Konsensquelle bei Gewohnheitsbildung (der persönliche Konsens, der Legalkonsens); III. Beendigung partikulärer Rechtsgewohnheiten (Aufhebung durch Gewohnheit, durch späteres [allgemeines, partikuläres] entgegengesetztes Gesetz). — Die Darlegung gibt in ihrer klaren und gründlichen Art einen sehr guten Überblick über das geltende kirchliche Gewohnheitsrecht überhaupt, wengleich die Absicht des Verf. in erster Linie nur auf Darstellung des Gewohnheitsrechts im Raume der Diözese ging. H.

378. Bidagor, R., S. J., La „Iglesia propia“ en España (*Analecta Gregoriana* IV). gr. 8<sup>o</sup> (XII u. 175 S.) Rom 1933, Pont. Univ. Gregoriana. — Das von kirchenrechtlichem Gesichtspunkt geschriebene Buch bietet nach einer ausführlichen, wertvollen Übersicht über den ganzen Fragenkomplex der Eigenkirche (Ursprung, Wesen, kirchenrechtliche Stellung) die Entwicklung der besonderen spanischen Eigenkirchenverhältnisse bis zum 13. Jh. nach dem gedruckten vorliegenden Quellenmaterial. Diese Entwicklung ist für die Frage nach der kirchenrechtlichen Stellung der Eigenkirche von besonderem Interesse, weil Spanien das kirchliche Leben von der Gotenzeit an ohne eigentlichen inneren Bruch ganz individuell bewahren und entwickeln konnte. Hier war das kirchliche Leben immer stark hierarchisch betont, und B. zeigt nun, daß sich auch das Eigenkirchentum in starker Abhängigkeit vom Episkopat entwickelte. Die Bischöfe und Konzilien behielten maßgebenden Einfluß in Fragen der Jurisdiktion und Verwaltung der Eigenkirchen (also über das jurisdiktionelle Element der Eigenkirche), wenn auch das patrimoniale Element, die Besitzrechte der Laienbesitzer, anerkannt wurde. Die Eigenkirche ist nach B. in Spanien nicht als eine neue, rein privatrechtliche Institution anzusehen, die von den anderen kirchenrechtlichen Institutionen grundverschieden ist, sozusagen neben dem Kirchenrecht sich als selbständige Sache entwickelt und später darüber dominiert, sondern sie liegt bei allem privatrechtlichen Einschlag doch in der Entwicklung des öffentlichen kirchlichen Rechts und Lebens. Die wertvollen Ergebnisse dieses Buches lassen sich freilich auf das

Eigenkirchenwesen der anderen von Germanen beeinflussten Länder (Frankreich, Italien und vor allem Deutschland), wo die jurisdiktionellen Ansprüche der Laienbesitzer stärker durchdrangen, nicht ohne weiteres übertragen. Man wird in ähnlich gründlicher Weise den Eigenkirchencharakter in diesen Ländern untersuchen müssen. Sehr zu wünschen wäre, daß der Verfasser noch das reiche handschriftliche Quellenmaterial Spaniens verarbeiten würde, wenn sich auch wohl kein wesentlich anderes Bild danach ergäbe.

Ueding.

379. Will, Jos., S. J., Handbuch der Katholischen Aktion. 8<sup>o</sup> (X u. 138 S.) Freiburg 1934, Herder. *M* 3.—; *Lw.* *M* 3.80. — Über des Verf. frühere Schrift „Die Kath. Aktion“ s. Schol 7 (1932) 620. Das jetzt vorliegende Werk heißt „Handbuch“, „weil es dem Priester und Laien immer wieder zu Händen sein will, um die geistigen Vorbedingungen und Grundlagen, kurz den Geist der Kath. Aktion erkennen zu lassen“ (VI). Am meisten Beachtung wird das vierte Kapitel „Der Weg zur Kath. Aktion“ finden (83—103). Aus den Verlautbarungen Pius' XI. werden die wichtigsten Abschnitte mitgeteilt. Manches im Rundschreiben vom 29. Juni 1931 Gesagte ist für die gegenwärtige Lage in Deutschland von Bedeutung. Leider wird der hohe Preis der zu wünschenden weitesten Verbreitung im Wege stehen.

Lange.

380. Stonner, A., Die religiös-sittliche Führung Jugendlicher durch den Priester. gr. 8<sup>o</sup> (XI u. 282 S.) Freiburg 1934, Herder. *M* 5.40; geb. *M* 6.80. — St. hat seine Arbeit über „Das pädagogische Verstehen“ im vorliegenden Werk fortgeführt und zu einem überaus praktischen Thema, das eigentlich der Pastoral angehört, ausgeweitet. Er handelt besonders von den Gründen für geistliche Führung, von den Eigenschaften des Führers, von der Art und Weise der Führung, von der Wirkung sowohl der Führung als des Mangels an Führung auf die Jugendlichen. Was das Inhaltliche angeht, möchte man zunächst vielleicht meinen, es werde wenig geboten, was sich nicht schon bei den aszetischen Schriftstellern, besonders den großen geistlichen Führern, wie einem hl. Franz von Sales, findet. Aber dem ist entgegenzuhalten, daß doch manches wirklich neu ist, daß auch das Bekannte viel besser analysiert und zum Teil auch begründet wird, daß es sich vor allem nicht auf die Meinung der Führer stützt, sondern auf die der Geführten, deren 317 Bericht aus ihrer Jugend geben. Ein Fehlgriff ist es nur, daß St. sich am Schluß etwas auf die allgemeine Frage nach der Notwendigkeit der Seelenführung einläßt und sie im Gegensatz zu den in der Einleitung zitierten Autoren negativ beantwortet. — Mit St.s Methode kann man weniger zufrieden sein. Sicher verlangt man für diese geistigen Vorgänge nicht die Exaktheit des psychophysiologischen Experiments, aber doch ähnliche Grundlagen, wie sie Gruehn und Bolley in ihren Arbeiten liefern. Von all dem findet sich bei St. außer dem umfangreichen Fragebogen nur eine ganz kurze Einteilung und Charakterisierung der Beantworter. Für wissenschaftliche Genauigkeit hätten der Fragen viel weniger sein müssen; auch von Suggestion halten sie sich nicht genügend frei. Ähnlich wie bei der Arbeit über das Verstehen bedürften die Lesefrüchte einer schärferen Trennung. Da man aber im Ganzen eine gute Auswahl der Versuchspersonen annehmen kann, ist das Resultat für die Praxis ein überaus nützliches.

v. Frentz.

381. Humbertclaude, Pierre, Marianiste, La Doctrine

ascétique de Saint Basile de Césarée. 8<sup>o</sup> (XIII u. 341 S.) Paris 1932, Beauchesne. Fr 32.—. — H. liefert eine sehr nützliche, fleißig durchgearbeitete Monographie zur historischen Fundierung der Aszetik. Allerdings darf man nicht mit der Erwartung an das Buch gehen, man finde etwas ganz Neues. Im Gegenteil ist man erstaunt, feststellen zu können, wie Vieles von der Aszese des 20. Jahrhunderts, zumal von der Ordensaszese, schon im vierten in Übung war. Mündliches Gebet, Betrachtung der Hl. Schrift, Gewissensforschung, Seelenführung, geordnetes Vorgehen auf den drei Wegen des geistlichen Lebens, werden von Basilius recht ausführlich gelehrt. Aber gerade dieses Rationale und Methodische ist ihm seinen Vorgängern gegenüber eigentümlich und hat ihm seinen großen Einfluß verschafft. Doch zeigt Basilius neben der Milde in den äußeren Dingen, eine fast unbeugsame Strenge in der Durchführung der Prinzipien der Frömmigkeit. Besonders dem gemeinschaftlichen Leben hat er von seinen Härten, die es vor dem einsiedlerischen hat, nichts nehmen wollen. Eigen ist Basilius auch, wie wenig er die Vollkommenheit der gewöhnlichen Christen von der der Ordensleute trennt. Ein nicht ganz klares Bild gewinnt man von dem Verhältnis der Presbyteroi und der Prohestotes. Recht gut hat sich H. mit der einschlägigen, besonders protestantischen Literatur auseinandergesetzt. v. Fr.

382. Koch, Hugo, Quellen zur Geschichte der Askese und des Mönchtums in der alten Kirche (Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften. Neue Folge, Bd. 6). 8<sup>o</sup> (XII u. 196 S.) Tübingen 1933, Mohr. M 7.80. — Obwohl das Enchiridion Asceticum von Rouët-Dutilleul und die Documenta ecclesiastica perfectionis studium spectantia von de Guibert viel Ähnliches enthalten, behält Kochs Arbeit doch ihren Wert. Auf einen kurzen Zeitraum beschränkt, der besonderes Interesse beansprucht, ist sie für diesen viel reichhaltiger. Dazu bietet sie nicht nur Normen und Verurteilungen, sondern die ganze Eigenart des tatsächlichen Asketen- und Mönchslebens. Sehr nützlich sind die einleitenden Texte der nichtchristlichen Askese, die Strathmanns „Frühchristliche Askese“ ersetzen und ergänzen. Sowohl für das Asketen- wie für das Mönchtum sind die Texte glücklich ausgewählt, so daß man von der Übung und den Motiven der Askese ein gutes Bild bekommt. Gerade dieses letzte hat dann, als Ergänzung zu den drei genannten Werken, M. Viller sehr schön herausgearbeitet in seiner „Spiritualité des premiers siècles“.

v. Fr.

383. Kern, Emmanuel, Das Tugendsystem des hl. Bernhard von Clairvaux. gr. 8<sup>o</sup> (XVI u. 98 S.) Freiburg 1934, Herder. M 3.50. — Aus den regellos durcheinander gewürfelten Bausteinen, die sich, vielfach mit fremdem Material verbunden, in den Predigten und Schriften des *doctor mellifluus* finden, ist in gewandter Darstellung unter ständiger Berücksichtigung der Quellen, zumal des hl. Augustinus und des hl. Gregor des Großen, das Tugendsystem des hl. Bernhard errichtet. Zunächst kommen die psychologischen Grundlagen zur Darstellung, sodann die überlieferten Tugendgruppen und danach, der Art des Heiligen entsprechend, psychologisch geordnet die Verstandes-, Willens- und Affektugenden. Die mühsame Arbeit gewährt unter fleißiger Benutzung der einschlägigen Literatur einen guten Einblick in die Gedankenwelt eines Heiligen, der wie wenige Aszetik und Mystik der Nachwelt beeinflußt und befruchtet hat. Richstaetter.



384. Arnold Beeltsens et Jean Ammonius, *Chronique de la Chartreuse de la Chapelle à Hérimnes-lez-Enghien*, publiée et annotée par E. Lamalle (Bibliothèque de la RevHistEcll 8). 8° (XLVIII u. 252 S.) Louvain 1932, Bureaux de la RevHistEcll. *Belgas* 10.—. — L. liefert mit seiner Textausgabe einen wertvollen Beitrag zur Ordensgeschichte. Beeltsens hat die Klosterchronik vom Anfang bis zu seiner Zeit geführt, von 1314 bis 1489; Ammonius setzt sie, mehr in Form eines Menologiums, fort und bringt daher mehr Einzelheiten über das Leben der Mönche. L. hat das alles durch zahlreiche Anmerkungen aus andern Quellen ergänzt und beabsichtigt als zweiten Band eine Klostersgeschichte von Hérimnes. Dadurch erweitert er unser Wissen über den Kartäuserorden, das sich bisher besonders auf das große Werk von Le Cou-teulx stützte, und legt den Grundstein für eine Ordensgeschichte der teutonischen Provinz. v. Frentz.

385. Gerardus Magni Epistolae, quas ad fidem codicum recognovit annotavit edidit W. Mulder S. J. gr. 8° (XLVII u. 359 S.) Antwerpiae 1933, Neerlandia. *Fl* 5.—; geb. *Fl* 6.—. — Mit dieser Ausgabe hat M. der Geschichte der Frömmigkeit, besonders der „Devotio moderna“, einen großen Dienst erwiesen. Sie zeigt den großen Einfluß des Stifters der Fraterherren, des bescheidenen Diakons Gerd Grootte. Alle Briefe stammen aus dessen letzten 10 Lebensjahren 1374—84. Sie lassen recht deutlich die traurige Lage der Kirche in der Zeit des großen Schismas und den ersten und eifrigen Geist der Reformbewegung erkennen. G. schreibt besonders an Priester und Ordensleute; mit den Kartäusern, die allein den Eifer bewahrt hätten, verbindet ihn besondere Liebe. Die ganze Stimmung der Briefe ist religiös. G. eifert gegen Simonie und Konkubinat, sucht Gefallene mit glühenden Worten zurückzuführen, hält die Pflichten des Priestertums und das Glück des Ordenslebens vor Augen, vermittelt Ordensberufe, spricht viel vom Lesen und Abschreiben dogmatischer und kirchenrechtlicher Werke. Manche ausführliche Briefe, wie der über das Schisma oder zum Trost und zur Ermutigung, sind eher Abhandlungen zu nennen. — Die Ausgabe ist nach den beiden Mss im Haag und in Lüttich angefertigt, die allein alle Briefe aufbewahrt haben. Doch sind auch die anderen Mss berücksichtigt, wenn auch darin und in der Genealogie mehr hätte geboten werden können. Sehr gut sind die erklärenden Anmerkungen und die äußerst mühsam festgestellte oder gemutmaßte Datierung der Briefe, die im Original alle der Jahreszahl entbehren. v. Fr.

386. Daniëls, A. L., S. J., *Les rapports entre Saint François de Sales et les Pays-Bas 1550—1700*. gr. 8° (198 S.) Nijmegen 1932, Centrale Drukkerij. — D. hat einen kleinen Ausschnitt aus der Geschichte der Frömmigkeit behandelt, der bisher noch wenig bekannt ist. Er tut es mit großer Erudition, mag er nun von dem Einfluß der niederländischen Frömmigkeit auf den Heiligen sprechen oder von seinem persönlichen Verhältnis zu niederländischen Zeitgenossen oder auch vom Nachwirken seines Geistes in diesem Land. Gerade das letzte, wie nämlich der „Humanisme dévot“ niederländische Prägung erfährt, ist für die dortige Religionsgeschichte von großem Interesse, weil größtenteils Neues, wenn auch noch nicht Abschließendes, geboten wird. Der Ausländer wird dagegen mit besonderer Befriedigung die ersten Kapitel lesen. Sie berichten darüber, wie der Geist der Devotio moderna und die flämische Mystik sich in Philothea und Theotimus ausgewirkt hat.

Besonders gut hat D. bewiesen, daß die bisher wenig bekannte „Margarita evangelica“, die die Frömmigkeit Bérulles besonders stark beeinflußt hat, auch dem Bischof von Genf nicht unbekannt war. Spricht er sich auch überaus zurückhaltend über Mystik aus, soweit es sich um die höhern passiven Stufen handelt, so weist sein Theotimus doch offenkundige Anklänge an die niederländische Mystikerin aus der Schule Ruusbroecs auf. v. Fr.

387. Graber, O., Christus lebt in mir. Das Seelenleben der mystisch begnadeten Ursuline Mater Augustina Mahlendorf. kl. 8<sup>o</sup> (220 S.) Mödling bei Wien 1934, Missionsdruckerei St. Gabriel. M 2.—. — Klar tritt hier hervor, wie konsequente Charakterschulung auf Grundlage der Ignatianischen Aszese mitten in übergroßer, verantwortungsvoller apostolischer Arbeit und Lehrtätigkeit zu passiver mystischer Beschauung führte. Das Büchlein ist für die psychologische Seite der Aszetik und Mystik ein wertvoller Beitrag, in den Berichten über mystische Gottschauung (z. B. S. 137) eine theologische Problemstellung. Störend wirkt manches in der Korrespondenz mit dem Seelenführer. Richstaetter.

388. Heimbucher, Max, Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche. 3. neubearb. Aufl. gr. 8<sup>o</sup> (831 u. 829 S.) Paderborn 1933/34, Ferd. Schöningh. Lw. Je M 21.—. — Die neue Auflage des bekannten Werkes verdient eine besondere Erwähnung, weil sie sorgfältig durchgearbeitet ist und die Literatur der letzten Jahrzehnte gut verwertet hat. Besonders von den großen Orden findet man bei H. eine ausführliche Geschichte und Bibliographie. Als Nachschlagewerk ist die lange erwartete Neuauflage daher, trotz Lücken und Irrtümern in Einzelheiten, unentbehrlich. v. Frenzt.

389. Lemaître, Georges, Sacerdoce, perfection et vœux. 12<sup>o</sup> (104 S.) Paris 1933, Desclée. Fr 5.—. — Ziel des Büchleins ist, die Weltpriester zur Übernahme der evangelischen Räte anzuspornen. In Frankreich gibt es schon verschiedene solcher Weltpriestervereinigungen. Zu diesem Zweck legt L. zuerst die Pflicht des Priesters zur Vollkommenheit dar, dann den Wert der evangelischen Räte als Mittel dazu und endlich den Nutzen der Vereinigung von Priestertum und religiösem Leben, unter Zurückweisung der Einwände. Die Zusammenstellung ist sehr glücklich. Nur im ersten Teil scheint die Heiligkeit des Priesterstandes vor dem Ordensstand — im Anschluß an Mercier, der aber selbst einen solchen Weltpriesterbund mit Gelübden gestiftet hat — nicht klar genug dargelegt zu sein. Man geht in der Beantwortung dieser Frage heute meist auf S. th. 2, 2 q. 184 a. 8 zurück. Dort vergleicht der hl. Thomas den Weltpriesterstand mit dem Ordensstand als solchem, also Weltpriester und Laienbrüder, und sagt, daß der Dienst am Altar eine größere Heiligkeit erfordere als die Bindung durch die Gelübde. Gewöhnlich hat man aber bei diesem Vergleich nicht das Erfordernis im Auge, sondern die Übung, und die ist unzweifelhaft höher bei dem, der die evangelischen Räte befolgt, als bei dem, der sie nicht befolgt. Vor allem aber hat der Heiland selbst die Befolgung der Räte als das Vollkommenere bezeichnet, und darum versetzen diese den Priester nicht weniger als den Laien in einen vollkommeneren Stand, wenn er bisher nur die Gebote beobachtet hatte. v. Fr.

1937 K 5478