

so sagt man etwas später, erhält die „suffragia Ecclesiae“ und ist daher mehr mit Gott verbunden als ein anderer in bloßer Reue, etiam si in minori caritate esset absolutus (so Petrus Cantor 508). Daher hat A. ganz recht, wenn er seinen Eindruck aus dem jahrelangen Studium der Frage am Schluß dahin zusammenfaßt: „L'union inséparable de l'action divine et de l'intervention sacerdotale . . . est . . . sub-jacente à la conception générale, d'après laquelle Dieu est l'auteur de la rémission et le prêtre le ministre ou l'instrument. Les termes, en effet, sont corrélatifs et expriment d'une certaine façon l'union entre l'action divine et celle du prêtre“ (611). Das ist dogmengeschichtlich doppelt bemerkenswert wegen der fast unübersteiglichen Autorität, die der Lombarde genoß. Man sieht hier gut ein Beispiel, wie eine innere Bewegung trotz aller Hemmnisse zum Abschluß drängt und immer wieder von neuem theoretische Hindernisse, die ja bis heute noch nicht voll geklärt sind, zu überwinden sucht. Die Forschung ist also auch hier A. zu größtem Dank verpflichtet. Es ist wahr, diese Zusammenhänge muß der Leser sich selbst zusammenstellen, da das Werk mehr die Texte in sich sprechen läßt. Aber vielleicht ist er so gezwungen, sich alles persönlicher anzueignen.

Die gewisse Eigenstellung, welche die Beichte in sich durch dieses Ringen um die innere Verbindung mit der Absolution von der Sünde trug, hat eine Reihe von Fragen aufgeworfen, die uns heute in der sakramentalen Gesamtschau des ganzen Geschehens auffallen. Vor allem ist es das damals oft besprochene Problem nach den Beweggründen, aus denen die Beichte und auch die Genugtuung zu geschehen hat. Müssen sie bereits in der Liebe vollzogen werden und ist die Genugtuung ungültig, wenn sie nicht in Liebe geschieht? In der positiven Forderung der „Liebe“ als Motiv der Beichte war man sich einig. Aber man wünschte doch meist wenigstens kein neues ins Einzelne gehendes Bekenntnis, falls der Gnadenstand nicht schon bei der Beichte in der Reue erreicht war (so z. B. Gottfried von Poitiers 488). Schwieriger war die Lösung für die Genugtuung, da sie oft längere Zeit in Anspruch nahm, in der leicht der Gnadenstand verloren gehen konnte. Doch auch hier enthielt man sich, bei allem grundsätzlichen Festhalten an der „Liebe“, zu extremer Forderungen. Der starke Hinweis aber auf das Motiv ist ein deutlicher Beweis, wie ungerecht der Vorwurf ist, wenn man dem Mittelalter eine bloße Werkgerechtigkeit zuschreibt. Wir würden heute sogar manche dieser Forderungen nicht stellen, sondern die Sühne noch mehr in das Sakramentale des Gesamtaktes verankern.

Das gilt auch von der Reue, die stark als Liebesreue gefordert wird, ohne freilich ihren Charakter genauer zu umschreiben. Der Weg der Furcht wird als Hinwandern zu Gott offengelassen. A. sollte diesem Problem einmal in Verbindung mit der gesamten Rechtfertigungs- und Gnadenlehre der Zeit nachgehen, was ja hier nicht geschehen konnte. Er würde der rechte Forscher sein. Dazu hat er sich hier nach der Vorarbeit ausgewiesen. Vielleicht könnte er dann die bisher schon von anderen Gelehrten geleisteten Vorarbeiten nicht nur in einem Verzeichnis der benutzten Werke, sondern auch im Text des Buches selbst bringen. Er würde dadurch dem Leser zeigen, wie weit seine eigenen Forschungen über das schon Erarbeitete hinausgehen und so ein Urteil erleichtern.

Wir zweifeln nicht, daß das vorliegende Buch auf viele Jahrzehnte maßgebend für die Sakramententheologie dieser so wichtigen Zeit des Übergangs von der Patristik zur Scholastik bleiben wird. H. Weisweiler S.J.

Schahl, Cl., O.F.M., *La doctrine des fins du mariage dans la théologie scolastique* (Etudes de science religieuse 6). 8° Paris 1948, Ed. Franciscaines. Fr. 300.—.

Lochet, L., *Les fins du mariage*: *NouvRevTh* 83 (1951) 449—465, 561—586.

Schahl sucht in seiner Studie die Ehezwecklehre der Scholastik in einer synthetischen Darstellung zu bieten. Ausgehend von den diesbezüglichen Gegebenheiten der Heiligen Schrift behandelt er in einem 1. Teil die Vorbereitung der Scholastik: An der Spitze steht Augustinus mit seiner Lehre von

den Ehegütern (insbesondere der Nachkommenschaft) als einer äußeren Rechtfertigung der Ehe und mit einer entsprechend rigoristischen Ehemoral. Gegen diesen Pessimismus einer langen Tradition sucht Abaelard als Philosoph aufzutreten. Von der Mystik her kommend, stellt Hugo von St. Viktor der traditionellen Betonung der Fortpflanzung des Menschengeschlechtes die eheliche Gemeinschaft als das Eigentliche der Ehe gegenüber. Der 2. Teil legt die Lehre der werdenden Scholastik dar: Während Gratian im geschlechtlichen Vollzug das Entscheidende der Ehe erblickt, sieht Petrus Lombardus es im Geiste des Hugo von St. Viktor in der *societas conjugal*; in der stärkeren Beachtung der subjektiven Ehezwecke beim Lombarden findet der Verf. einen merklichen Bruch mit der Tradition. Auch bei den Schülern der beiden Meister tritt das *humanum solatium* mehr und mehr neben der *generatio* als Ehezweck auf. Ein 3. Teil zeichnet die Ehezecklehre der Hochscholastik. Dabei schneiden Albertus Magnus (Reichtum der Ehezecklehre; Betonung von Sakrament und ehelicher Gemeinschaft) und Duns Skotus (zwar Betonung der Fortpflanzung als des eigentlichen Ehezecks, aber Ablehnung der pessimistischen Ehegüterlehre) gut ab. Thomas' an Aristoteles ausgerichteter philosophischer Versuch dagegen erscheint als Rückschritt auf Augustinus hin, während Bonaventura die Errungenschaften der Vergangenheit gut verwertet. Die Absicht des Verfs., die Forscherarbeit P. Abelláns S.J. (*El fin y la significación sacramental del matrimonio desde S. Anselmo hasta Guillermo de Auxerre*, 1939) weiterzuführen und ihr eine mehr synthetische Arbeit an die Seite zu stellen (10), ist durchaus berechtigt. Allerdings müssen wir bedauern, daß im Gegensatz zu Abellán schon die Bibliographie recht dürftig ist. D. Lindner, *Der Usus matrimonii, Eine Untersuchung über seine Bewertung in der katholischen Moraltheologie alter und neuer Zeit* (München 1929) wird nicht zitiert, obwohl es eine vom Verf. themamäßig gezeichnete Geschichte der Ehemoral eingehender als dieser zur Darstellung bringt. Auch A. W. Hoegen, *Over den zin van het huwelijk*, Nijmegen 1935, ist nicht genannt, allerdings vielleicht auch der Sprache wegen unzugänglich.

Die Einzeluntersuchungen des Verfs. und infolgedessen die Synthese vermögen nicht völlig zu überzeugen. Beispielsweise hebt S. (mit früheren Autoren) lobend hervor, wie bei Hugo von St. Viktor die eheliche Gemeinschaft vor dem Fortpflanzungszweck den Primat erhält; er scheint aber zu übersehen, daß Hugo eine Ehe mit und eine solche ohne geschlechtliche Gemeinschaft unterscheidet und der zweiten vor der ersten den Vorzug gibt, während die erste durchaus und primär auf Fortpflanzung hingeordnet ist. Der traditionellen und heutigen Ehezecklehre, von der Verf. nach dem Vorwort herkommt, geht es aber um den Zweck der *geschlechtlichen* Ehe. — Ein zweites Beispiel: Ist es so selbstverständlich, daß die „*societas conjugal*“ des Lombarden im Sinne des Hugo von St. Viktor die *Liebesgemeinschaft* (66), die *geistige* Seite der Gattengemeinschaft (69) bedeutet? Sagt sie nicht vielmehr einfachhin die Rechtsgemeinschaft, „*ex qua oportet eos cohabitare*“ (Sent. I. 4 dist. 28 c. 4)? Ist es nicht so auch bei späteren Autoren? Man vgl. Wilhelm von Auxerre (*Summa aurea*, Paris [1500], fol. 286a): Die *societas conjugal* enthält vieles, „nämlich die Wohngemeinschaft, den Geschlechtsverkehr (!), die gegenseitige Hilfeleistung und das gegenseitige Recht auf den Körper (!).“ Albertus Magnus kennt viele Theologen, die Geschlechtsverkehr (!) und Wohngemeinschaft als Inhalt der *societas conjugal* bezeichnen; er selbst ist der gleichen Auffassung und versteht so auch den Lombarden. (In I. 4 sent., dist. 34, 28, 6 resp.)

Die Ehezecklehre des Aquinaten scheint allzusehr vereinfacht und schematisch dargestellt; eine tiefergehende Forschung würde zudem den Einfluß der aristotelischen Orientierung des hl. Thomas anders bewerten als Verf. (106 mit Anm. 1). Sie würde erkennen, daß Thomas gerade von da her die augustinische Ehegüterlehre — obwohl er sie als Kommentator der entsprechenden Stellen des Lombarden selbst vorlegt — zu überwinden sucht. Was Thomas im Grunde schon geleistet hat (vgl. vom Referenten: Die Ehezecklehre des hl. Thomas v. A. [ThQschr 128 [1948] 398—426] oder: Die Sexualethik des hl. Thomas v. A. [Köln 1949]) spricht Skotus schließlich unwunden aus (140 f.). Überhaupt fällt die Parallele zwischen dem wahren

Thomas und Skotus, wie Verf. ihn darstellt, auf. So würde ich die skotistische Ehezwecklehre (*generatio* als wesentlich einziges Ziel; *remedium* als positiv-göttliche Verfügung) im Vergleich zu Thomas nicht als „*position nouvelle*“ (133) bezeichnen können. Auch in der Ehemoral der beiden großen Scholastiker sieht man keinen eigentlichen Unterschied, wenn man den S. 144 angeführten Text (Ox., dist. 22 q. 1) so verstehen muß, daß die *vitatio fornicationis in alio* (denn: „*actus iustitiae*“!) zum ehelichen Verkehr berechtigt. In der Auffassung des *bonum sacramenti* steht Thomas durchaus nicht im Gegensatz zu Albertus und Bonaventura (125, in Verbindung mit 148 Anm. 2); ausdrücklich anerkennt er nicht nur dessen übernatürliche Dignität, sondern auch seine grundlegende natürliche Bedeutung vor *fides* und *proles* „in seipsis“, da letztere nur zum *usus rei*, nicht zum *esse rei* notwendig sind (Suppl. q. 49 a. 3 c).

Lochets Urteil über die Ehezwecklehre des hl. Thomas von Aquin (569 bis 578) in seiner eben jetzt erscheinenden, wenn auch schon 1947 geschriebenen Studie, unterscheidet sich wesentlich von dem Schahls und nimmt ausdrücklich (wohl nachträglich) gegen Schahl Stellung (576—578): Thomas bedeutet durchaus nicht einen Bruch in der positiven Entwicklungslinie der Tradition in dieser Frage. Er bringt auch nicht eine Rückkehr zum augustini-schen Pessimismus, sondern hat gerade durch die Aufnahme des Aristotelismus den Ansatz zu einer organischen Ehezwecklehre geschaffen; „... pour avoir une vision organique de la pensée thomiste, il ne suffit pas de juxtaposer les textes, pas plus que, pour apprécier l'importance relative des éléments de cette synthèse, il ne suffit pas d'en mesurer la longueur“ (576). L. erkennt bei Thomas starke Ansatzpunkte zur Wertung der Ehe auch als personale Gemeinschaft, mehr noch als bei Augustinus, bei dem diese Ansätze ebenfalls nicht fehlen (561—569). Demnach würde bei beiden grundlegend sich finden, was Verf. als eine harmonische Ehezwecklehre ansieht (449—465): Nach ihm muß man die Ehe als Gesellschaft (*société*) in irdischer Zwecksetzung und als Gemeinschaft (*communauté*) in ihrer Hinordnung auf die Ewigkeit unterscheiden. Der erste gesellschaftliche Zweck der Ehe ist die Nachkommenschaft; der zweite, dem ersten aber untergeordnete, gesellschaftliche Zweck ist die gegenseitige personale Bereicherung der Ehegatten. Die personale Gemeinschaft und Liebe der Ehegatten transzendiert die Ehe in ihrer sozialen Zweckhaftigkeit, so sehr sie dieser auch immanent ist, Sie darf nicht als *finis* noch als identisch mit den Möglichkeiten gegenseitiger Ergänzung der Ehegatten angesehen werden. L. bringt manches Licht in die schwierige Frage um die Ehezwecke; doch stellt sich noch die Frage: Ist nicht — umgekehrt — die eheliche Gemeinschaft und Liebe gleichzeitig Quell alles dessen, was gegenseitige Ergänzung der Ehegatten und damit Dienst am Kinde genannt wird? Daher kann sie in ihrem Sinn, so sehr dieser auch eigenständig ist, nicht völlig erkannt werden, wenn man sie nicht zugleich als im Dienste an der Nachkommenschaft stehend versteht. (Vgl. vom Referenten: Vom Sinn der Ehe. TrierThZ 1 [1949] 65—75.)

J. Fuchs S.J.

Orbán, L., *Theologia Güntheriana et Concilium Vaticanum, Inquisitio historico-dogmatica de re Güntheriana iuxta vota inedita consultoris J. Schwetzwactaque Concilii Vaticani exarata (Analecta Gregoriana 28 u. 50). 8° (212 u. 213 S.) Rom 1950 u. 1949, Univ. Gregoriana. Je Doll. 2.—.*

Günther ist für unsere Zeit beinahe ein Unbekannter geworden. Abgesehen von den Arbeiten Winters und Lakners, haben die letzten Jahrzehnte kaum etwas an die Öffentlichkeit gebracht, was auch nur in das Verständnis seiner Anschauungen einführen könnte. Und doch ragte der Wiener Philosoph vor 100 Jahren mitten hinein in das katholische Geistesleben, und manche Spur seiner Wirksamkeit auf theologischem Gebiet läßt sich auch heute noch verfolgen. In diese Situation tritt nun das Werk von O. und will der wissenschaftlichen Welt aller Länder das System Günthers nahebringen und vor allem die Beziehungen zu der Lehre des Vatikanischen Konzils klarlegen.

Der 1. Bd. umfaßt das eigentliche System der Güntherschen Lehre, während der zweite einzelne Folgerungen daraus für gesonderte Teile der Dogmatik bringt: Urzustand und Sündenfall, die Person Christi, das Werk der Erlösung,