

Zeitschrift: Divus Thomas

Band: 11 (1933)

Rubrik: Literarische Besprechungen

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 20.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Literarische Besprechungen.

Dogmatik.

F. Diekamp : Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des hl. Thomas. Sechste vermehrte und verbesserte Auflage. Münster i. W., Aschendorff'scher Verlag. II. Bd. (x-585 SS.) 1931; III. Bd. (viii-491 SS.), 1932.

Mit dem Erscheinen ihres dritten Bandes ist die Dogmatik Dr. Diekamps, Professor an der Universität Münster i. W., in ihrer sechsten Auflage (s. *Divus Thomas*, Jahrg. 1924, S. 367 ff. und 1930, S. 432 f.) wieder vollständig geworden. Dieses Lehrbuch hat sich rasch eine angesehene Stellung unter den neueren ähnlichen Werken errungen. Es verdankt dies seinen großen Vorzügen: Übersichtlichkeit der Einteilung, Reichhaltigkeit verbunden mit Knappheit, große Klarheit und Gefälligkeit der Darstellung, geschickte Erfüllung der positiven wie der spekulativen Aufgabe der Dogmatik, besonders aber das erfolgreiche Streben, überall treu die Lehre des hl. Thomas darzustellen und zugleich sorgfältig alle neuen Fragen mit dem Lichte seiner Lehre zu beleuchten, alle neuen Erkenntnisse in diese Lehre einzuordnen.

Die Substanz des Werkes ist natürlich in der Neuaufgabe nicht geändert worden; aber schon ein flüchtiger Vergleich mit der 5. Auflage zeigt, mit wie großem Recht sie eine vermehrte und verbesserte genannt wird. In allen drei Bänden erscheint insofern die Methode gegen früher etwas geändert, als die Entscheidungen des kirchlichen Lehramtes nicht mehr in den *status quaestionis* hinein genommen sind, sondern als erster Beweis der These folgen. Es ist damit eine methodische Forderung erfüllt, die der hochwürdigste Abt Bernard Durst von Neresheim in seiner Abhandlung *De characteribus sacramentalibus* (s. *Divus Thomas*, 1927, S. 240) gestellt hatte. Sodann hat fast jede Seite größere oder kleinere Veränderungen erfahren, hier eine genauere Formulierung der These, dort eine Vertiefung der Beweise, hie und da wohl auch eine Kürzung, die an anderen Orten wieder für Erweiterungen Raum schafft. Alle drei Bände der 6. Auflage weisen gegenüber der 5. einen Zuwachs von 122 Seiten auf. Damit dürfte das Werk als Textbuch für die Studierenden an den Grenzen seines wünschenswerten Umfangs angekommen sein.

Auf den Inhalt der einzelnen Änderungen einzugehen, ist natürlich nicht möglich. Sie liegen besonders in der Richtung einer immer tieferen Einführung in die Gedanken des großen Aquinaten und einer eingehenderen Berücksichtigung solcher Fragen, die in den letzten Jahren mehr oder weniger in den Vordergrund der theologischen Diskussion getreten sind. Wir nennen aus dem zweiten Band die Ausführungen S. 31 ff. über die göttliche Mitwirkung zur Tätigkeit der Geschöpfe, bei denen besonders

Bezug genommen ist auf die Darstellung der Lehre des hl. Thomas bei Stufler, *Divi Thomae Aq. doctrina de Deo operante in omni operatione naturae creatae, praesertim liberi arbitrii*. Innsbruck 1923. P. Stufler nimmt gegen diese Ausführungen wieder Stellung in der Zeitschrift für katholische Theologie 1931, S. 267 ff. Dr. Diekamp dürfte aber in der Hauptsache Recht behalten. Daß der hl. Thomas eine unmittelbare Mitwirkung Gottes nicht bloß zur *Wirkung* der geschöpflichen Tätigkeit, sondern zur *Betätigung der geschöpflichen Kräfte selbst* lehre, und zwar eine physische, ursächlich und logisch vorangehende Mitwirkung, dürfte keine Interpretationskunst je zweifelhaft machen können für solche, die den hl. Thomas unbefangen lesen und studieren. Wann diese göttliche Mitwirkung zuerst eine quoad substantiam übernatürliche sei, ob vielleicht erst bei der Glaubensgnade und ob diese erste aktuelle, quoad substantiam, übernatürliche Glaubensgnade zugleich mit dem habitus fidei supernaturalis gegeben werde, das sind meines Erachtens Fragen von nachgeordneter Bedeutung.

Andere größere Änderungen im zweiten Band betreffen das natürliche Verlangen nach der Anschauung Gottes (S. 50 f.), die Urstandsgaben als Erbgut (S. 139 ff.), die nähere Erklärung der hypostatischen Vereinigung (S. 242 ff.), das Königtum Christi (S. 336 ff.), die Lehre des hl. Thomas über die Unbefleckte Empfängnis (S. 360 ff.), ferner die Tradition vom Tode und der Himmelfahrt Marias (S. 379 ff.), endlich die Mittlerschaft der Gottesmutter (S. 384 ff.).

Im dritten Bande finden wir eine bedeutende Erweiterung der Frage über das Wesen des heiligen Meßopfers. Während der Verfasser in der früheren Auflage der Ansicht Billots zuneigte, die ja auch sonst vielen Anklang fand, hält er dieselbe jetzt nicht mehr für genügend: sie betone zur Erklärung der mystischen Schlachtung Christi zu sehr einen gewissen äußerem *Zustand* des Todes, statt der *Handlung*, die diesen Zustand herbeiführe, und statt der *mystischen, sakramentalen Gegenwart dieser Handlung*. «Christus, der sich ... auf Kalvaria selbst in den Tod hingegeben, selbst die Trennung seiner Seele vom Leibe mit freiestem Willen herbeigeführt hat, vollzieht diese Immolation auf dem Altare unblutigerweise in der Konsekration der getrennten Gestalten, die nur ein *Zeichen* dieses geheimnisvollen Vorganges ist, ihn aber auch zur mystischen, sakramentalen Wirklichkeit macht, so daß in jeder heiligen Messe das Todesleiden Christi in sacramento oder in mysterio vor uns gegenwärtig und von uns miterlebt wird» (III, S. 207). Die Leser werden sich erinnern, daß Dr. Rohner in dieser Zeitschrift (Jahrg. 1926–28) ähnliche Gedanken vertreten hat. Scharf abgelehnt wird von Diekamp immer noch die Erklärungsweise, die von Lessius, Gonet, Billuart, Hugon etc. befürwortet wurde und die auf die *mactatio virtualis vi verborum consecrationis* zurückgreift. Die dagegen angeführten Gründe erscheinen jedoch kaum als durchschlagend. Im Gegenteil scheint uns die vom Konzil von Trient (Sess. XIII, c. 3) ausgesprochene Wahrheit, daß in Kraft der Worte unter der Brotgestalt (nur) der Leib Christi, unter der Weingestalt (nur) sein Blut gegenwärtig sei, auch für den Opfercharakter der heiligen Messe bedeutungsvoll zu

sein, eine Wahrheit, die gar wohl dazu dienen könnte, der vom Verfasser bevorzugten Erklärung als Weiterbildung und Ergänzung zu dienen. Warum sollte denn die Konsekration der getrennten Gestalten durchaus *nur ein Zeichen* jenes geheimnisvollen Vorganges der Opferhandlung Christi sein, und nicht etwas mehr, eine virtuelle Wiederholung?

Eine begrüßenswerte Vermehrung bildet im dritten Bande auch der neu eingefügte Paragraph 52: « Die Kraft der priesterlichen Lossprechung », in dem auch zu den in letzter Zeit eifrig betriebenen Forschungen K. Adams, Galtiers, Poschmanns u. a. über die Entwicklung der Privatbuße in kluger und weitsichtiger Weise Stellung genommen wird. Es ist dies um so dankenswerter, weil es sich hier um eine Entwicklung in Praxis und Lehre von solchem Umfang handelt, wie kein anderes Sakrament sie aufweist. Die Worte Joh. 20, 23, erwiesen sich triebkräftig gleich dem Senfkörnlein, Mt. 13, 31 f.

Zum Schluß sei noch hingewiesen auf die Sorgfalt, die verwendet erscheint auf die Ergänzung der Literaturangaben am Anfang größerer Abschnitte und am Schlusse der einzelnen Paragraphen. Auch da zeigt sich fast überall neuer Stoff geboten. Der Verfasser hat wirklich nichts von dem versäumt, was geeignet war, sein Lehrbuch der Dogmatik auf der vollen Höhe strengster Anforderungen zu erhalten. Es kann mit gutem Gewissen jedem Priester und Theologiestudenten als ganz vorzüglich empfohlen werden.

Stift Einsiedeln.

P. Meinrad Benz O. S. B.

K. Eschweiler : Joh. Adam Möhlers Kirchenbegriff. Ein Hauptstück der katholischen Auseinandersetzung mit dem deutschen Idealismus. Braunsberg, Pr., Herder'sche Buchhandlung. VIII-175 SS.

Eschweilers Buch bietet eine ebenso interessante wie lehrreiche Darstellung der Entwicklung des Kirchenbegriffs bei Joh. Adam Möhler, dem Verfasser der klassischen Symbolik. Es ist eine Entwicklung von unten nach oben, ein Fortschreiten vom Halbdunkel zum Sonnenlicht. Als Möhler um 1820 seine wissenschaftliche Tätigkeit begann, war in der katholischen Theologie Deutschlands durch den Bruch mit der Scholastik ein bedauerlicher Tiefstand eingetreten. Ihre Vertreter waren weithin in das Schlepptau der Zeitphilosophie geraten. Sailer, der einflußreichste Lehrer im katholischen Deutschland um die Jahrhundertwende, hatte der Aufklärung die Erlebnistheologie eines Jakobi entgegengestellt und vor dem Rationalismus, unter lebhafter Ablehnung « eines mechanischen, begrifflichen, scholastischen Christentums », den Rückzug ins « paradiesische Kabinettchen der Innigkeit » angeraten. Damit konnte man fromm leben, aber ein wissenschaftlicher Kirchenbegriff war daraus nicht zu gewinnen. Benedikt Patriz Zimmer, Sailers Fakultätskollege in Dillingen, hielt sich an Schelling, Drey in Tübingen, Möhlers Lehrer, an Schelling und Schleiermacher.

Bei Möhler sind Frühzeit und Reifezeit zu unterscheiden, jene gekennzeichnet durch die Erstlingssschrift « Die Einheit der Kirche » 1825, diese

durch das Hauptwerk, die «Symbolik» 1832, in 5. Auflage 1838; jene die Kirche auffassend als *Gebilde des Geistes Christi*, diese als *die gegenwärtige Auktorität Christi*.

Möhlers Kirchenbegriff der Frühzeit trägt Schleiermacher'sches Gepräge. Schleiermacher hatte die (pantheistisch gefaßte) innere Lebensgemeinschaft des Einzelnen mit Christus durch die von Christus gestiftete Lebensgemeinschaft, die innere Lebenserfahrung im Gesamtbewußtsein der Kirche vermitteln lassen. Möhler lehnt Schleiermachers pantheistische Gleichsetzung des inneren Gesamtbewußtseins mit dem absoluten Geiste ab und setzt an seine Stelle das übernatürliche Gnadenleben, das Christus durch den Heiligen Geist fortwährend in der Kirche wirkt. «Diese Mystik ist die Grundlage der katholischen Kirche.» Sie ist das Primäre; die äußere Seite des Rechtes, des Kultes, der Lehre usw. wird als das Sekundäre aus dem inneren Leben der Kirche erzeugt und entwickelt. «Die innere Tradition erzeugt die äußere»; das vom Heiligen Geiste geleitete innere Leben der Kirche «stellt sich dar» in den Formen des Dogmas, des Rechts, des Kultes usw. (S. 44). Der Bischof ist seiner Idee nach «das Bild der Liebe», worin sich die innere Lebenseinheit der Gemeinde «abdrückt» (S. 53). Der Priester ist nicht heiliger als andere, weil er Priester ist, sondern er wurde Priester, weil er heiliger war (S. 55). Die Dogmatik hat die Aufgabe, das geistbewegte Gemüt in Spekulation und Begriff zum Selbstverständnis zu bringen (S. 56). Das Kirchenrecht sollte eigentlich nur verkörperte Liebe sein, nur durch Erkaltung der Innerlichkeit wird es als Recht für die Kirche notwendig. So wurde auch der Papst zum Monarchen (S. 59). Der göttliche Ursprung der Hierarchie wollte damit nicht geleugnet sein, es wollte nur erklärt werden, wie die Kirche zum Bewußtsein derselben kam.

Die Weiterbildung des Möhler'schen Kirchenbegriffes erfolgte auf Anregung der Lehre Hegels vom *objektiven Geist*. Hegel hatte nämlich in den zwanziger Jahren einen heftigen Kampf gegen die Gefühlstheologie Schleiermachers geführt. Beide Männer waren Pantheisten, aber Schleiermacher sah die Offenbarung des Alleins im Gefühl, Hegel im Denken, vor allem im verwirklichten Denken, im Staat. Das religiöse Gefühl ist nach Hegel nur die unterste Stufe des religiösen Lebens, das zum absoluten Begriff gestaltet werden müsse, in welchem Denken und Sein, Subjekt und Objekt eins sei (S. 74). Die Widersacher wurden mit Freimut «an jene triviale Erfahrung» erinnert, «daß das *Denken* das *Eigenste* ist, wodurch sich der Mensch vom Vieh unterscheidet, und daß er das Empfinden mit diesem gemein hat» (S. 80). In dieser Überordnung einer objektiven Wahrheit, des «objektiven Geistes» über den Subjektivismus des Gefühls lag offenbar ein Kern von Wahrheit, der aus der pantheistischen Umrahmung heraus gehoben werden konnte und dessen Beachtung sehr vorteilhaft sein mußte für die Vervollkommenung des bisherigen Kirchenbegriffs Möhlers. Möhler mußte zudem durch die Umstände zur Verwertung dieser Wahrheit gedrängt werden, da Hegels Einfluß damals weithin, namentlich im Beamtentum maßgebend wurde und zwar in ausgesprochen katholikenfeindlicher Richtung, und da er von jeher gewohnt war, immer mit einem

Auge auf die Gegner der Kirche, mit dem andern auf diese selbst zu schauen, um in ihr nachzuweisen, was jene ihr bestritten.

So sehen wir seit 1827 in vielen Äußerungen seinen Kirchenbegriff sich wandeln: Die Betonung der inneren Geisteswirkungen als des Primären in der Kirche tritt zurück, zu Gunsten der objektiven Gegebenheit des Christentums. Diese aber ist nicht die Hegel'sche im Staate gegebene Offenbarung des absoluten Geistes, sondern Jesus Christus, der wahre Sohn Gottes und Künster göttlicher Wahrheit, und die von ihm gestiftete Kirche, in der er selbst lehrend und heiligend fortwirkt. « So ist denn », lesen wir in der Symbolik¹ S. 267, « die sichtbare Kirche der unter den Menschen in menschlicher Form fortwährend erscheinende, stets sich erneuernde, ewig sich verjüngende Sohn Gottes, die andauernde Fleischwerdung desselben, so wie denn auch die Gläubigen in der heiligen Schrift der Leib Christi genannt werden. »

Damit war Möhler zu einem Kirchenbegriff vorgedrungen, der der Bedeutung und Auktorität der Kirche im allgemeinen gerecht wurde. Freilich war dieser Begriff nicht neu und wäre über St. Thomas leichter zu erreichen gewesen als über Hegel. Aber es ist Möhlers Verdienst, ihn trotz der verschütteten Wege zu den alten Quellen wieder gefunden zu haben. Auch sind hiebei die noch bleibenden Unvollkommenheiten begreiflich. Die hierarchische und kirchenrechtliche Seite trat aber immer noch, wir dürfen wohl sagen, mehr als billig zurück. Immerhin erkannte und anerkannte er, daß die Entwicklung seines Kirchenbegriffes zur rechtlichen (und wohl auch dogmatischen?) Festlegung des Papalsystems gegen das Episkopalsystem hindränge (S. 145). Auch bezüglich des Verhältnisses von Kirche und Staat stand der Möhler der Frühzeit « noch völlig im Banne des aufklärerischen Kirchenliberalismus ». Noch 1826 trat er in der Tübinger Quartalschrift bei einem Konflikt zwischen der römischen Kurie und den belgischen Bischöfen einer- und der niederländischen Regierung andererseits für die Regierung ein, die die Freiheit der Kirche in der philosophischen Heranbildung des Klerus vernichten wollte. Die Universität der modernen Zeit konnte nach ihm nur « als Staatsanstalt » existieren. Später gelangte er zu richtigeren Ansichten über die Selbstständigkeit der Kirche, ohne aber eine abgeschlossene Auffassung über das Problem Kirche und Staat zu gewinnen.

Das Vorstehende ist nur der Versuch eines kurzen Überblicks über die sehr lesenswerte Schrift Eschweilers, die einen schönen Beitrag zur Geschichte der katholischen Theologie in der ersten Hälfte des XIX. Jahrhunderts darstellt.

Stift Einsiedeln.

P. Meinrad Benz O. S. B.

F. Pilgram : Physiologie der Kirche. III. Bd. der Sammlung « Deutsche Klassiker der katholischen Theologie neuerer Zeit », herausgegeben von Dr. Heinrich Gezeny. Mainz, Matthias-Grünewald-Verlag. 1931. LIX-457 SS.

Eine längere Einleitung gibt interessante biographische Notizen über den Verfasser und führt ein in die Gedankengänge der « Physiologie der

Kirche ». Friedrich Pilgram (1819–1890) stammte von lutherischen Eltern ab. Schon als Gymnasiast fühlte er beim Anblick der Verschiedenheit der Konfessionen das Bedürfnis, sich über die Grundlagen des Glaubens Gewißheit zu verschaffen. Das Lesen der Bibel brachte sie ihm nicht. Da wandte er sich an die Zeitphilosophie, an Kant, Fichte usw., aber nur mit dem Erfolg, daß ihm alle Wahrheit zweifelhaft wurde, selbst das Dasein seines Denkens, seines Geistes, seines eigenen Selbst. In dieser Seelennot bewahrte ihn, nächst der Gnade Gottes, nur sein gesundes, hoffnungsfrohes Lebensgefühl vor der Verzweiflung. Er forschte und suchte weiter und bewahrte offenbar ein edles, reines Herz. Eigentümlicherweise war es ein eingehendes Studium der Werke Hegels, das ihm wieder Vertrauen auf die Wahrheitserkenntnis der Vernunft einflößte. Selbstständiges und folgerichtiges Denken und Folgsamkeit gegen die Führung Gottes im Forschen nach der Wahrheit wie im sittlichen Wandel, führten ihn endlich im Jahre 1846 in den Schoß der katholischen Kirche zurück. Hier hatte sein reicher Geist endgültig seinen Frieden gefunden. Sein Leben war von da an ein Leben im Dienste der gefundenen Wahrheit.

Unter den vielen Erzeugnissen aus Pilgrams Feder ist wohl das bedeutendste seine 1860 zu Mainz erschienene «Physiologie der Kirche». Pilgram selbst erläutert den Sinn dieses Titels, indem er als Untertitel beifügt: «Forschungen über die geistigen Gesetze, in denen die Kirche nach ihrer natürlichen Seite besteht.» Damit deutet er an, daß er die Beziehungen zwischen der von Gott gestifteten Kirche und der philosophischen Spekulation ergründen will. Er geht nun so vor, daß er zuerst einen Begriff der Kirche aufstellt und aus ihm dann die ganze Lehre über die Kirche ableitet. Das zeigt uns Pilgram als Schüler Hegels. Der Begriff der Kirche wird dahin bestimmt, daß sie sei die Gemeinschaft der Gläubigen mit Gott in Jesu Christo, als dem Haupte der mit Gott vereinigten Menschheit, und dann die in Christo wiederhergestellte Gemeinschaft der Menschen unter sich (S. 15).

In dieser Begriffsbestimmung also wird die *Wirklichkeit* der Kirche, ihr Aufbau und ihre Hierarchie im ersten Teil zusammengefaßt; aus ihr werden im zweiten Teil deren *Eigenschaften* abgeleitet, ihre Heiligkeit, Einheit und Allgemeinheit, ihre Apostolizität, Auktorität und Sichtbarkeit, ebenso im dritten Teil ihre *Wirksamkeit* in Gebet, Lehre, Opfer, Spendung der Sakramente und Sakramentalien und ihre Regierungstätigkeit. Der vierte Teil leitet aus dem gleichen Begriff dann noch die verschiedenen *Beziehungen* der Kirche ab: zum Reiche Gottes, zur Welt, zur Religionslehre und Dogmatik (als deren Mittelbegriff) und zum einzelnen Menschen, den sie unmittelbar mit Gott eint. Der fünfte Teil endlich zeigt, wie die *Nachfolge Christi* auf die kirchliche Gemeinschaft zurückzuführen ist.

Überblicken wir das ganze Werk, so ist anzuerkennen, daß es mit großem Ernst und nicht gewöhnlicher spekulativer Kraft abgefaßt ist und eine tiefe Auffassung von der heiligen Kirche Christi und heilige Ehrfurcht vor ihr zeigt und auch im Leser anregt. Es ist darum die Neuausgabe des Werkes gewiß dankenswert.

Was aber die Methode des Werkes betrifft, so trägt sie eben das

Gepräge der Methode eines Hegelschülers vor 70 Jahren und bietet heute doch kaum mehr anderes als historisches Interesse. Zwar bewahrt seine durchaus treu katholische Geisteshaltung Pilgram vor den Exzessen der Spekulation Hegels. Er sucht die Tatsache der katholischen Kirche so zu erfassen, wie die kirchliche Lehre sie bietet. Möhler, Klee, Nicolas, Perrone, Deschamps sind ihm öfter beratene Gewährsmänner. Aber ohne öfteres Überborden der Spekulation geht es nicht ab. Statt der wirklich existierenden Kirche erscheint da und dort eine selbstgeschaffene Idee einer Kirche. Während man gern zustimmen würde, wenn nachgewiesen würde, daß die Kirche, so wie sie von Christus gestiftet und eingerichtet worden ist, ihren Zweck und der Natur der Menschen sehr angemessen ist, findet man es übertrieben und der Wahrheit nicht entsprechend, wenn der Anschein erweckt wird, als ob die Kirche mit ihrer ganzen Einrichtung mit absoluter, logischer Notwendigkeit gerade so sein müßte, wie sie ist, als ob es nicht von dem freien Willen Gottes abgehängt hätte, sie so oder anders einzurichten, die Heilswege der Menschen so oder anders anzuordnen.

Es ist nicht nötig, alle einzelnen Punkte aufzuzählen, bei denen übertriebene Spekulation zu unrichtigen oder doch zweifelhaften Folgerungen geführt hat. (Bei verschiedenen Aufstellungen mag auch die Ausdrucksweise des Laientheologen mehr unbeholfen sein als der Gedanke unrichtig.) Die Kirche wird (S. 31) von Pilgram als ursprünglich gegebene Gemeinschaft gefaßt und darum «als das Prinzip und der Anfang aller Dinge, selbst vor der Schöpfung, in Gott, der hochheiligen Dreifaltigkeit, existierend». «Die Kirche als Gemeinschaft der Menschheit in Christus mit Gott und unter sich hat notwendig ihren Zweck, ihr Ziel in sich selbst» (S. 110). «Nicht hat Christus die Kirche als ein äußeres Mittel zur Erlösung als einem äußeren Zwecke geschaffen, sondern die Kirche lag als Gemeinschaft der Menschen mit Gott vor aller Erlösungsbedürftigkeit schon in der Schöpfung» (S. 118). Darum besteht denn auch die Erlösung zum großen Teil in der Wiederherstellung der Schöpfung (S. 117); darüber hinaus aber bringt sie dem Menschen (und nach S. 119 auch den Engeln) eine Heiligung, Verherrlichung und Verklärung, die wir im Urzustande nicht gehabt haben, nämlich die Teilnahme an der göttlichen Natur. Um diese den Menschen zu verleihen, würde der Sohn Gottes Mensch geworden sein, auch wenn Adam nicht gesündigt hätte (S. 121). Im Begriff der Allgemeinheit der Kirche soll auch die Notwendigkeit liegen, «daß sich die Kirche in ihrer historischen Verwirklichung immer mehr auch über das Gebiet der unbewußten Natur ausdehnt» (S. 147). Überhaupt «kann es in der Idee der Kirche, der die allgemeine Erlösungsbedürftigkeit *aller Kreatur* in *allen Seiten, in allen Beziehungen ihres Lebens entspricht, keine Existenz, kein Lebensgebiet geben, welches nicht an sich die Bestimmung hätte, in die Einheit und Allgemeinheit des einen und allgemeinen Lebens der Kirche aufzugehen» (S. 321).*

Unter Übergehung der sonderbaren Weise, in der Pilgram die Möglichkeit der Einwirkung reiner Geister auf die Körperwelt zu erklären sucht (S. 305), sei noch kurz auf seine Erkenntnistheorie hingewiesen. Der Herausgeber hat sich S. **xxvi** ff. bemüht, Pilgrams Gedanken unserem

Verständnis nahezubringen, dürfte aber diese Absicht bei wenigen Lesern erreicht haben. Nach S. 168 wäre das Gottesbewußtsein « die letzte Bestätigung für den Glauben an unsere eigene Natur und Wahrheit ». S. 364 heißt es: « Das unmittelbare Verhältnis des Menschen zu Gott ist subjektiv unbedingte Voraussetzung und Bedingung jeder Erkenntnis und jedes Beweises, auch der Kirche », « das unmittelbare Gottesbewußtsein in diesem Verhältnis im Menschen ist nicht ein bloß intellektuelles Wissen — ein solches gibt es überhaupt nicht ». Wird da nicht wieder die Fähigkeit der natürlichen Vernunft zur Wahrheitserkenntnis herabgesetzt und einem unmittelbaren Erkennen Gottes das Wort geredet ?

So dürfte feststehen, daß die Helgel'sche Methode der Spekulation Pilgrams keine guten Dienste leistete. Wie ganz anders klar und wahr würde er geschrieben haben, wenn er die Werke des hl. Thomas ebensogut gekannt hätte wie die Helgels ! Aber das war für seine Zeit eben ausgeschlossen. Es bleibt immerhin lehrreich und interessant, zu sehen, wie ein edler Laie mit einem so unvollkommenen philosophischen Werkzeug sich eine, wenn auch noch mangelhafte, so doch so tiefe und ehrfurchtsvolle Auffassung der katholischen Kirche verarbeiten konnte.

Die Ausstattung des Buches ist, wie bei den beiden ersten Bänden, der Sammlung « Deutsche Klassiker der katholischen Theologie aus neuerer Zeit » eine mustergültige.

Stift Einsiedeln.

P. Meinrad Benz O. S. B.

Th. M. Käppeli O. P. Zur Lehre des hl. Thomas von Aquin vom Corpus Christi mysticum, mit einem kurzen Überblick über die wichtigsten Vertreter dieser Lehre vor Thomas von Aquin. Freiburg (Studia Friburgensia). 1931. X-135 SS.

Das Aufblühen der liturgischen Bewegung hat es mit sich gebracht, daß der alten paulinischen Lehre vom Corpus Christi mysticum wieder mehr Beachtung entgegengebracht wird, nachdem einer langen individualistischen Epoche dieser Begriff seinem vollen Sinngehalt nach nahezu abhanden gekommen war. So dürfen Studien über die Sinngebung dieses Begriffes bei Theologen der Vorzeit heute auf besonderes Interesse rechnen. Wir danken es dem Verfasser vorliegender Studie ganz besonders, daß er uns mit den diesbezüglichen Gedanken des größten Theologen des XIII. Jahrhunderts vertraut macht. Obwohl dieses Jahrhundert schon ziemlich am Ausgang jener Zeit steht, in der der Inhalt der Corpus Christi-Lehre noch lebendiges Gemeingut der Glieder der Kirche war, darf der Verf. doch behaupten, daß diese Lehre im Zentrum der Theologie des hl. Thomas steht (S. 2).

Nach einem kurzen Überblick über die wichtigsten Vertreter der Lehre vom Corpus Christi mysticum vor dem hl. Thomas, der natürlich nur die grundlegenden Gedanken der Väter zur Darstellung bringen kann, baut K. seine Untersuchung in fünf Kapiteln auf. Das 1. Kapitel untersucht einleitend die Lehre über das Kommen des neuen gottmenschlichen Stammhaupes, das durch den Fall Adams bedingt ist, sowie den Sinn

der Haupt-Leib-Analogie und ihrer Übertragung auf das Verhältnis Christi zur Kirche. Das 2. Kapitel zeichnet die nähere Begründung des dreifachen Primates, der nach Thomas aus der Stellung Christi als Haupt der Kirche resultiert: Primat der Würde, der Vollkommenheit und des Einflusses auf die Glieder. Im 3. Kapitel wird Christus als der Wirkursache des mystischen Leibes der Heilige Geist als quasi Formalursache gegenübergestellt und dessen Stellung in der Kirche untersucht. Das 4. Kapitel wendet sich vom Haupte weg auf die Glieder und stellt die Bedingungen der Eingliederung in die Kirche dar. Im letzten Kapitel endlich gelangt die innige Einheit des «Haupt und Leib ein Christus» zur Darstellung.

Der Verf. hat sein Thema in gründlicher Berücksichtigung aller Werke des hl. Thomas mit großer Klarheit und Sachlichkeit behandelt. Vielleicht möchte es scheinen, als sei über der nüchternen, knappen Darstellung das Gemüt zu kurz gekommen; etwas von der rein spekulativen Sachlichkeit des Aquinaten scheint auch auf den Verf. übergegangen zu sein. Doch gewann die Studie dadurch wohl auch an gedanklicher Schärfe. Tatsächlich enthält die thomistische Lehre sicher das Tiefste, was sich über das Problem sagen läßt. Es wäre von Interesse gewesen, des Näheren zu sehen, wie Thomas sich zu der Lehre seiner Zeitgenossen verhält. Auch vermißt man ein Schlußkapitel, das die Ergebnisse der thomistischen Spekulation mit der eingangs skizzierten Väterlehre vergleicht. Mit anerkennenswertem Eifer hat K. alle Literatur herangezogen, die für die Frage in Betracht kam. Ungern aber vermißten wir im Literaturverzeichnis *J. Duperray, Le Christ dans la vie chrétienne d'après saint Paul*³, Lyon s. d., wo die paulinische Lehre eingehend und gründlich untersucht wird, ebenso *Chr. Hartmann, Das große Geheimnis des Völkerapostels und seines Apostolates* (*Lumen caecis, Festschrift St. Ottilien* 1928, 122-150). Doch vermögen diese kleinen Ausstellungen dem Wert der im übrigen ausgezeichneten Arbeit, der wir weiteste Verbreitung auch außerhalb der theologischen Fachkreise wünschen, keinen Eintrag zu tun. Möchte nur auch die aszeitliche Literatur, die den Gläubigen geboten wird, allmählich von der dogmatischen Substantialität der Corpus Christi-Lehre in jener Weite und Tiefe, wie St. Thomas sie verstand, durchdrungen werden.

Rom, S. Anselmo.

Thomas Aq. Graf O. S. B.

I. Hübscher O. S. B. : De Imagine Dei in homine viatore sec. doctrinam S. Thomae Aq. Lovanii, F. Centerick. 1932. VIII-114 pp. 8°.

Wenn wir vom Ebenbild Gottes im Menschen lesen oder reden hören, so können wir leicht versucht sein, darin einen bildlichen Ausdruck zu sehen, unter dem kaum etwas Genaues und Bestimmtes zu denken ist. Vorliegende, von der Universität Freiburg i. d. Schw. gutgeheißen Doktor-dissertation, die sich laut Titel das Ziel setzt, die Lehre des hl. Thomas über die Gottebenbildlichkeit des Menschen im Diesseits genau festzustellen, belehrt uns aber eines andern. Sie zeigt uns, daß diese Gottebenbildlichkeit des Menschen eine erhabene Wahrheit ist, die weiteste Ausblicke bietet über das ganze Menschenwesen und Menschenleben hin bis in die

Tiefen der Gottheit. Es ist gerade dies das Ergebnis der hier angestellten Untersuchung, daß nach dem hl. Thomas die ganze Moraltheologie in der Gottebenbildlichkeit des Menschen ihr Grundprinzip und Fundament habe, gewiß ein für die Wissenschaft wie für das Leben und die Praxis der Seelsorge wichtiges Ergebnis.

Der Autor schickt seiner Untersuchung eine gründliche, fast möchte man sagen peinliche Bestimmung der Begriffe Abbild, Ähnlichkeit, Vorbild usw. voraus, um dann in zwei Teilen zu handeln: 1. vom natürlichen und 2. vom übernatürlichen Ebenbild Gottes im Erdenpilger.

Schon die *bloße Vernunft* vermag zu erkennen, daß ein Abbild Gottes, d. h. eine Ähnlichkeit mit Gott nach der spezifischen Natur im Menschen, in seiner Seele widerstrahlt. Als Wesen Gottes nämlich ist seine Intellektualität zu bezeichnen; sie ist in der geistigen Seele, in ihren intellektuellen Fähigkeiten und Tätigkeiten abgebildet. Je vollkommener diese Tätigkeiten, umso vollkommener das Abbild. Die *Offenbarungsquellen* bestätigen diese natürliche Gottebenbildlichkeit und zwar erscheint in der Substanz der Seele das Abbild der göttlichen Intellektualität als der einen und substantialen; in den Seelenkräften das Abbild dieser Intellektualität als solcher; in den Akten der Seele aber, in ihrem Erkennen und Wollen, das Abbild der gleichen göttlichen Intellektualität nach der Seite ihrer immer-währenden Tätigkeit. Ja, auch ein natürliches Abbild der drei göttlichen Personen weist der Verfasser in der Gefolgschaft des hl. Thomas in der menschlichen Seele, resp. in ihrer Tätigkeit und ihrem Vermögen nach. Freilich vergißt er nicht, hinzuzufügen, daß in der Vollkommenheit der Abbilder die größten Gradunterschiede vorhanden sind.

Im zweiten Teil folgt die Darstellung der Lehre des hl. Thomas vom übernatürlichen Ebenbilde Gottes im Menschen. Darnach ist die heiligmachende Gnade, als Anteilnahme an der göttlichen Natur der Analogie nach, ein Ebenbild dieser göttlichen Natur, insofern diese das Prinzip des göttlichen Seins und der göttlichen Tätigkeiten ist, sowohl der inner-göttlichen als der nach außen gerichteten.

Aber auch ein übernatürliches Abbild Gottes des Dreieinigen leuchtet in der Seele auf durch die heiligmachende Gnade und ihr Gefolge, nämlich die drei göttlichen Tugenden, und zwar ein Abbild der heiligsten Dreifaltigkeit im allgemeinen, weil ein Abbild der missio; sodann ein Abbild der einzelnen göttlichen Personen nach ihren eigenen und zugeeigneten Vollkommenheiten durch die drei göttlichen Tugenden.

Wiederum sehen wir also, wie unser sittliches Leben, auch wo es in den drei göttlichen Tugenden seinen Höhepunkt erreicht, unsere Seele zu einem übernatürlichen Ebenbilde Gottes macht. Wiederum also die Gleichung: sittliches Leben, Tugendleben = Ebenbildlichkeit Gottes.

Mit dem Vorstehenden ist nur der Rahmen angedeutet, in den der Verfasser seine gelehrt Untersuchungen eingefügt hat. Diese offenbaren eine gute Schulung des Geistes, Sorgfalt und Gründlichkeit und eine so treffliche Vertrautheit mit den Werken des hl. Thomas, daß wir das volle Vertrauen gewinnen, hier die reine Lehre des Aquinaten zu besitzen über eine Frage, die für die Wissenschaft wie für das christliche Leben und die

richtige Erfassung seiner Würde und seines Adels von so großer Wichtigkeit ist. Das Werk verlangt freilich für sein Verständnis geistige Anstrengung und ist keine Unterhaltungslektüre. Wer aber die Mühe nicht scheut, wird sie reich belohnt sehen.

Stift Einsiedeln.

P. Meinrad Benz O. S. B.

J. B. Umberg S. J. : Systema Sacramentorum, ex notionibus de sacramentis in genere. Innsbruck, Rauch. VIII-122 SS.

Ein sehr knapper und doch sehr reichhaltiger und lehrreicher Überblick über die Lehre von den Sakramenten im allgemeinen in 4 Abteilungen: De esse sacramentorum, De sacramentorum necessitate, De sacramentorum susceptione, De sacramentorum confectione et collatione. Der Verfasser hat Jahrzehnte hindurch als Lehrer und Schriftsteller mit der Lehre von den heiligen Sakramenten sich eingehend beschäftigt, so konnte er auf den kleinen Raum von 122 Seiten die Substanz dessen zusammenfassen, was Dogmatik und Moral von diesem Gegenstande bieten. Da er sich über einzelne Fragen eine sehr selbständige Ansicht gebildet hat, vertritt er sie auch in diesem Überblick. Die Sakamente wirken die Gnade probabilius als moralische Ursache, ut petitiones Christi qua hominis, probabiliter haben sie auch eine juridische Kausalität, insofern sie dem rechtsfähigen Empfänger ein Recht auf die von Christus erbetene Wirkung erteilen. Die « causalitas intentionalis » Billots wird abgelehnt. Beziiglich der Einsetzung der Sakamente des Neuen Bundes hält Umberg dafür, daß bei jenen Sakramenten, deren Materie und Form in der heiligen Schrift bezeichnet ist, das äußere Zeichen in specie von Christus selbst bestimmt worden sei. Bei einigen Sakramenten aber scheine die Kirche der von Christus bestimmten Materie und Form gewisse Elemente beigefügt zu haben, die nun zur Giltigkeit der betreffenden Sakamente notwendig seien. Man müsse darum zwischen der Substanz und der Giltigkeit der Sakamente unterscheiden, jene sei der Kompetenz der Kirche entzogen, nicht aber diese. Wir können hier nicht in eine Auseinandersetzung über diese und andere Aufstellungen eintreten und müßten da und dort unsere Vorbehalte machen. Das hindert uns aber nicht, vorliegendes Werk Theologiestudierenden, die ihren ausführlichen tractus de sacramentis in genere durchgearbeitet haben, als anregendes, geschickt abgefaßtes Hilfsmittel für die Repetition anzuempfehlen.

Stift Einsiedeln.

P. Meinrad Benz O. S. B.

J. Tschuor : Die heilige Taufe. Gedanken über unsere Eintauchung in Christus. Mit 18 photographischen Aufnahmen der Zeremonien der heiligen Taufe. Einsiedeln, Benziger u. Cie. 125 SS.

Dieses schöne Büchlein beruht zwar auf gründlichem Studium, hat aber nicht Forschung oder Wissenschaft, sondern praktische Förderung des christlichen Glaubenslebens und Glaubensgeistes zum Zwecke. Es möchte etwas beitragen, statt der vielen lauen und lahmen Gewohnheits-

christen wieder Gläubige heranzubilden, die der kostbaren Güter, die Christus ihnen gebracht hat, bewußt sind und freudig aus dem Glauben leben. Darum bietet der Verfasser eine Schilderung und Erklärung des Taufritus, die durch Wort und Bild das Große und Unermeßliche, das im Christsein uns gegeben ist, zum lebendigen und frohen Bewußtsein bringen soll. Das Werk ist diesem seinem Zweck in hohem Maße dienlich und kann nicht warm genug empfohlen werden. Ist es, besonders im ersten Kapitel: «Vom Sinn der heiligen Taufe», für das Volk auch etwas zu hoch, so bietet es umso mehr dem Seelsorger Anregung und Stoff, um dem Volk das Verständnis und die dankbare Wertschätzung der Taufgnade zu vermitteln. Auch andere Sakramente, die, weil sie ihrer Natur nach nur einmal oder doch nur selten empfangen werden können, dem lebendigen Bewußtsein der Gläubigen leicht entzweien, wie die heilige Firmung, letzte Ölung, Ehe, möchte man gern ähnlich behandelt sehen. Möge ein reicher Erfolg dieses ersten Werkes den Verfasser zur Fortarbeit ermuntern!

Stift Einsiedeln.

P. Meinrad Benz O. S. B.

K. Boeckl : Die sieben Gaben des Heiligen Geistes in ihrer Bedeutung für die Mystik nach der Theologie des XIII. und XIV. Jahrhunderts. Freiburg, Herder. 1931. xv-182 SS.

Der als Mystikforscher bekannte Verfasser hat sich in vorliegender Studie der überaus dankenswerten Aufgabe unterzogen, den Zusammenhang des mystischen Lebens, besonders der eingegossenen Beschauung mit den Gaben des Heiligen Geistes zu untersuchen, nicht systematisch-spekulativ, sondern historisch, innerhalb der Theologie des XIII. und XIV. Jahrhunderts, also in der Zeit der eigentlichen Durchbildung unserer Theologie. Es ist selbstverständlich, daß der Verf. auch die Quellen der Scholastik zu Rate zog, namentlich St. Augustinus und St. Gregor den Großen. Doch kommt auch die Frühscholastik gebührend zu Wort, wo sie sich in der Frage äußert. Eine weitgehende Kenntnis der handschriftlichen Literatur ermöglichte es dem Verf., die Entwicklungslinien auch durch die wichtigeren der noch unedierten Autoren hindurch zu verfolgen; so sind Stephan von Langton, Präpositinus, Philipp der Kanzler, Hugo von S. Caro, Richard Fishacre u. a. gebührend berücksichtigt. In der Zeit nach dem hl. Thomas werden nicht bloß die Scholastiker angeführt, sondern auch die rein mystischen Schriftsteller, wie St. Gertrud, Tauler, Ruysbroek u. a. zur Darstellung gebracht.

Was ist nun das Ergebnis der Untersuchungen Boeckls? Er kann feststellen, daß fast alle theologischen Schriftsteller, angefangen von Augustinus, die sieben Gaben des Heiligen Geistes mit der mystischen Beschauung in Verbindung gebracht haben. Wie die Lehre von den theologischen und moralischen Tugenden, hat selbstredend auch die Lehre von den dona, eine starke Entwicklung durchgemacht; die klare Beziehung der Gabe der Weisheit vor allem, auf die contemplatio infusa wurde erst im XIII. Jahrhundert durch Bonaventura hergestellt. Übereinstimmend

werden die Gaben in die übernatürliche Ordnung verlegt ; allgemein wird ein Wachstum der Gaben angenommen vor allem auf Grund erhöhter Tugendübung. Die cognitio Dei experimentalis selbst wird als übernatürliches Licht bezeichnet ; ihr gegenüber betätigen sich spezielle geistige Sinne. Die Beschauung wird je nach der psychologischen Grundrichtung mehr in den Intellekt oder mehr in den Affekt verlegt. Die Aufhellung dieser Tatsachen ist immerhin ein wertvolles Ergebnis, das unsere Erkenntnis nicht bloß des Werdens theologischer Theoreme, sondern, wie wir glauben, auch der Sache, um die es geht, bereichert.

Der verehrte Verf. wird es uns nicht übelnehmen, wenn wir auf einige Punkte aufmerksam machen, die uns verbesserungs- oder ergänzungsbedürftig scheinen. S. 31 wird die Summa sententiarum ohne weitere Rechtfertigung oder Begründung noch für Hugo von St. Viktor in Anspruch genommen ; das dürfte nach den Untersuchungen Chossats und Geyers doch nicht mehr ohne weiteres geschehen. Ebenso unbekümmert zitiert der Verf. S. 76 die pars IV. der Summa Alexandrina unter dem Namen Alexanders von Hales. Dieser Teil stammt aber sicher nicht von ihm. — S. 52 gibt B. wohl aus Versehen sapor virtutum mit « Geruch » der Tugenden wieder. Der wörtliche Sinn von « Geschmack » bezeichnet aber bei der eminenten, mit Berührung verbundenen Erlebnisgefülltheit dieses Sinnesvermögens viel besser das, worum es hier geht. Die Beziehung der sapientia auf das sapere wird übrigens nicht erst von Bernhard, sondern schon von Rhaban an einer Stelle aufgezeigt, die B. entgangen ist. Tract. de anima, c. 6. (PL., III, 1116 A) : « (prudentia) etiam alio nomine sapientia dicitur, eo quod *in palato cordis sapiat*, quid rejicere quidve in intimis tracicere debet. » — Ergänzungsbedürftig scheint uns das, was B. über Philipp den Kanzler ausführt. Bei der großen Bedeutung gerade dieses Theologen für die folgende Entwicklung hätte seine Gabenlehre eine ausführlichere Darstellung erfordert. Wir geben hier eine Ergänzung dessen, was B. über die subjektive Lagerung der Gaben in den Seelenvermögen bringt. Philipp unterscheidet eine doppelte vis irascibilis und concupiscibilis — was B. übersehen zu haben scheint — : die einen sind mit der vis rationalis substantiell identisch, die anderen sind ihr untergeordnet. Von den dona sind vier in der vis rationalis : sapientia und intellectus in ihrer Ordnung auf das Ziel ; scientia und consilium in ihrer Ordnung auf die Mittel zum Ziel. In der vis concupiscibilis und irascibilis superior befindet sich kein eigenes donum : sie partizipieren am donum sapientiae, indem sie sich am göttlichen Gut erfreuen (vis concupiscibilis) und ihm anhangen (vis irascibilis). In der vis concupiscibilis inferior hat das donum pietatis, in der vis irascibilis das donum fortitudinis seinen Sitz, wobei Ph. es dahin gestellt sein läßt, ob diese dona sich nur auf die Mittel, oder nach einer anderen Ansicht auch auf das Ziel selbst beziehen. Wir geben den Text in extenso, zumal der Text, den teilweise auch B. bietet, fehlerhaft ist : « In donis . . . sic est, quod sola rationabilis habet dona, quibus ordinatur immediate in finem, scil. sapientiam et intellectum ; irascibilis nullum habet donum quod sit in finem, similiter nec concupisibilis, ut videtur. Propter quid est hoc, cum sint tamen singularum virium singula

dona, quibus ordinentur in id, quod est ad finem ? « Er antwortet darauf : « Ad aliud dicendum, quod sola rationabilis habet donum, quo ordinetur per se in finem, quia illa sola quantum est de se, nata est ad fruendum summo bono et loquor de irascibili et concupiscibili, que subsunt rationi ; nam irascibilis et concupiscibilis, que sunt separabiles per se cum rationabili, et sunt idem secundum quid in substantia, habent quendam usum in dono sapientie : qui enim experitur bonum quod gustat, cognoscit illud — et hoc pertinet ad rationabilem ; et delectatur in illo — et hoc pertinet ad concupiscentiam ; et adheret illi — et hoc pertinet ad irascibilem. Ita unaqueque illarum habet suum delectabile et maior perfectio est, cum con junguntur in uno delectabili, quam cum separantur in delectabilibus. Hoc enim est signum proximationis ad summum delectabile. Et ita non oportet, quod concupiscibilis rationalis habeat suum donum et similiter irascibilis rationalis suum, sicut ipsa rationabilis secundum se habet ; similiter nec in concupiscibili et irascibili, que subsunt rationi, erunt aliqua, cum non sint in finem, licet aliqua dona sint in eis, inquantum sunt circa ea, que sunt ad finem, ut pietas in concupiscibili et fortitudo in irascibili. Ratio autem est hec : quoniam sicut visus plures ostendit differentias in suo actu in rebus visilibus, ita rationalis plures respicit differentias in suo actu. Propter quod cum dona extingant (lies : attingant) dispositiones, erunt plura dona secundum rationalem, ut secundum consilia donum consilii, secundum preceptum donum scientie. Sunt tamen, qui dicunt, quod non solum rationabilis donum habet in finem, sed etiam concupiscibilis et irascibilis et dicunt quod concupiscibilis habet pietatem, que sicut secundum unum usum est ad finem et ita secundum alium est in finem et dicitur theosebia ; irascibilis autem habet timorem et timor secundum usum reverentie respicit finem. « cod. lat. 3146 Bibl. Nat. Paris, fol. 126^{va} und vb.) An anderer Stelle verlegt Ph. das donum fortitudinis allerdings in die vis. irascibilis intelligibilis. (cf. cod. Vat. lat. 7669, fol. 112^{vb}.) — S. 72 scheint B. eine Abhängigkeit Wilhelms von Auvergne vom Kanzler Philipp anzunehmen. Uns scheint eine solche Abhängigkeit äußerst unwahrscheinlich. Eher könnte man an das umgekehrte Verhältnis denken. — S. 79 wird von Bonaventura gesagt, er habe im Anschluß an Augustin die geistigen Sinne als Organe des übernatürlichen Seelenlebens neu eingeführt. Nach unseren Untersuchungen ist Bonaventura darin von der älteren Franziskanerschule abhängig. B. hat wohl die Summa de virtutibus des Johannes von Rupella nicht einsehen können. Dort werden die « sensus spirituales » in den systematischen Zusammenhang von Gnade, Tugenden, Gaben, Früchten und Seligkeiten hineingestellt : « Si gratia respiciat potentias anime in comparatione ad bonum, hoc dupliciter : aut enim respicit potentiam cognitivam aut motivam. Si respicit cognitivam, sic est gratia *in sensibus spiritualibus*, qui sunt proprie ad cognoscendum deum aut de divinis, qui sunt secundum quinque rationes, secundum quas potest sentiri spirituale sensibile secundum proportionem ad quinque sensus corporales, etc. » (cod. lat. 14891 Bibl. Nat. Paris fol. 58^{ra}) — Gründlich und ausführlich hat B. die Lehre des hl. Bonaventura behandelt. Als Vorläufer, wenn nicht Quelle für die Verlegung der sapientia

in die vis affectiva hätte er Wilhelm von Auvergne anführen können, der de virt. c. 17 das donum sapientiae in die vis concupiscibilis verlegt als fastidium mali, quod est insipidum h. e. male sapidum. — Wenn B. S. 110 bemerkt, der hl. Thomas schließe sich, was das Subjekt der Gaben betreffe, vollkommen an Philipp den Kanzler an, so ist dies doch wohl nur zum Teil richtig: das donum intellectus ist bei beiden in der ratio superior, die dona scientiae und consilii in der ratio inferior, wobei Thomas hier noch die Unterscheidung zwischen ratio speculativa und practica einführt; beide verlegen das donum fortitudinis in die vis irascibilis. Dagegen besteht eine Verschiedenheit der Auffassung bezüglich des Subjekts der sapientia, da für Philipp die vis rationalis sowohl Verstand wie Willen umfasst, die Gabe der Weisheit somit in gleicher Weise als Verstandes- und Willensgabe aufgefaßt werden kann, während für Thomas als Subjekt nur die ratio superior principaliter speculativa et secundario practica in Frage kommen kann und die Beziehung zum Affekt durch enge Verknüpfung mit der caritas hergestellt wird. Bei Philipp erscheint im Willen an sich überhaupt kein donum (wenigstens nach der oben angeführten Stelle), sondern die pietas wird der vis concupiscibilis inferior, der timor Dei der vis irascibilis inferior zugeteilt, während nach Thomas erstere sicher, letztere wahrscheinlich im Willen ihren Sitz hat.

Wir hätten es sehr begrüßt, wenn B. uns nicht bloss eine Geschichte der Lehre von den Gaben des Heiligen Geistes in Hinblick auf einen beschränkten Gesichtspunkt, sondern in der ganzen Fülle aller darin beschlossenen Probleme geschenkt hätte. Er wäre sicher wie kaum ein anderer dazu berufen. Aber auch so nehmen wir seine mit Umsicht und lichtvoller Klarheit durchgeführte Studie mit Dank entgegen.

Rom, S. Anselmo.

Thomas Aq. Graf O. S. B.