

Erlaubnis seines eigenen Ordinarius, wenn er mit entbehrlichen Manualstipendien ihm bekannten oder empfohlenen Priestern im Ausland zu Hilfe kommen will, und die heilige Kongregation empfiehlt dieses Liebeswerk mit den Worten: „Prudenti stipendiorum transmissione opportunissima caritas exerceri potest erga indigentes sacerdotes vel ecclesias aliarum regionum. In praesenti non desunt dioeceses, ubi, sine subsidio hujus generis, non pauci ad veram egestatem redacti forent.“

Linz.

Prof. Dr W. Grosam.

Literatur.

A) Neue Werke.

- 1) **Untersuchungen zur Geschichte der lateinischen Apokalypse-Uebersetzung.** Von Dr H. G. Vogels, Prof. der Theologie. Lex. 8° (V u. 247). Düsseldorf, L. Schwann. M. 75.—

Durch vorliegende Arbeit hat sich der Verfasser einer zwar sehr mühevollen, aber dafür um so verdienstlicheren Arbeit unterzogen. Das gesamte Untersuchungsmaterial, welches die Texte der Vulgata, des Primasius, des Gigos librorum und der wiederhergestellte Text des Thconius sowie die Reste bei den Kirchenschriftstellern bieten, wird in der gründlichsten und geistreichsten Art verarbeitet. Besonders wertvoll ist der zweite Teil dadurch, daß er die sonst so selten zugänglichen Volltexte des Primasius, des Codex Gigos, des Victorinus, die verschiedenen Thconius-Rezensionen und den des Palimpsestes von Fleury im Wortlaut folgen läßt. Daran schließen sich die Stellen aus den Kirchenschriftstellern, geordnet nach der Versfolge der Apokalypse. Von hohem Interesse sind die Ergebnisse. Entgegen der von der Mehrheit der neutestamentlichen Textkritiker festgehaltenen Meinung, daß nur zwei Typen lateinischer Uebersetzung für sämtliche neutestamentliche Schriften, ein afrikanischer und ein europäischer Typ, anzunehmen seien, kommt der Verfasser zu dem wohlbegründeten Schluß, daß die Apokalypse öfter, wenigstens dreimal, unmittelbar aus dem Griechischen übersetzt worden ist. Allerdings liegen die Texte nicht mehr rein vor, sondern haben sich gegenseitig in langsamer Entwicklung stetig beeinflusst und sind unmerklich ineinander gewachsen, bis schließlich, wohl infolge der mittelalterlichen Machtentfaltung Roms, die Vulgata alle anderen Texte lateinischer Version verdrängte. Selbst auf die griechischen Handschriften, unseren ältesten Textzeugen, den Codex Sinaiticus, nicht ausgenommen, hat die lateinische Uebersetzung zurückgewirkt. Für das Ziel der Textkritik, der Urform nahe zu kommen, ist das Urteil bemerkenswert: „Aus der Urgeschichte (des Textes) wissen wir geradezu nichts“ (S. 130). Vogels' Werk stellt einen bedeutsamen Schritt nach vorwärts dar.

Linz.

P. Jos. Peschel C. Ss. R.

- 2) **Das Opfer als Selbsthingabe und seine ideale Verwirklichung im Opfer Christi.** Mit besonderer Berücksichtigung neuerer Kontroversen. Von Dr iur. et theol. Max ten Hompel, Präses des Bischöflichen Knabenseminars in Heiligenstadt (Gichsfeld). (Freiburger theologische Studien. Unter Mitwirkung der Professoren der theologischen Fakultät herausgegeben von Dr Gottfried Hoberg. 24. Heft.) gr. 8° (XII u. 230). Freiburg i. Br. 1920, Herder. M. 18.— und Zuschläge.

„Es mag als Wagnis erscheinen, zum Gegenstand eines ersten theologischen Versuches eine Frage zu wählen, die so umstritten ist, wie wenige

andere.“ „Besonders berücksichtigt wurden ... die Kontroversen, die in den letzten Jahren innerhalb der katholischen Theologie über den vorwärtigen Gegenstand geführt wurden“ (Vorwort.) Das Buch behandelt in seinem ersten Teile den allgemeinen Begriff des Opfers als einer Gabe an Gott, nimmt Stellung zu der 1910 abgeschlossenen Kontroverse zwischen Dorisch und Wieland, in der es eine vermittelnde Haltung, und zwar zu letzterem hinneigend glaubt einnehmen zu müssen, und kommt dementsprechend zu dem Ergebnis: Die Auffassung eines Opfers als der Gabe eines äußeren Gutes an Gott ist in sich widerspruchsvoll, auch dann, wenn diese Gabe mehr oder weniger als bloßes Symbol der inneren Hingabe gedacht ist; hingegen ist die Selbsthingabe der Person an Gott der wahre Begriff einer „Gabe an Gott“, eine Selbsthingabe, die sich der geistig-sinnlichen Natur des Menschen entsprechend auch nach außen hin kundtut. „Das Opfer im Vollsinne des inneren und äußeren Opfers (liturgisches Opfer) ist die völlige Selbsthingabe des Menschen an Gott, die sich auf eine angemessene Weise als Gabe zur sinnfälligen Erscheinung bringt“ (S. 54); das letztere Element der Definition wird später dahin „erweitert“: „äußerlich dargestellt im Ritus der Oblation und des Opfermahles“ (S. 76). Die rein innere Selbsthingabe, die mit der Liebe Gottes über alles „identifiziert“ wird (S. 43), ist ein Opfer im wahren und eigentlichen, wenn auch nicht im liturgischen Sinne des Wortes.

Der zweite Teil der Arbeit behandelt das Opfer Christi (am Kreuze, im Himmel, in der Eucharistie) als die vollkommene Verwirklichung des allgemeinen Opferbegriffes. Die Namen Dorisch, Bell, Wieland, Renz, Thalhoffer rufen ohne weiteres die Probleme ins Gedächtnis, zu denen Stellung genommen wird. Verfasser tritt für die Meinung eines „himmlischen Opfers“ Christi ein und baut seine Ansicht über das eucharistische Opfer ganz auf derselben auf, so daß man berechtigt scheint zu sagen, sie stehe und falle mit ihr.

Es dürfte selbstverständlich erscheinen, daß in einem Werke, das verschiedene Gebiete der Theologie in seinen Bereich zieht, manches gesagt und behandelt wird, was trefflich ist und von manchen vegrüßt wird. Um nur einiges zu nennen, sei hingewiesen auf die Ausführungen über die Opferzwecke (Gottes Verherrlichung schlechthin und die eigene Befestigung; S. 66 ff.), über das Opferziel der Verklärung für den Menschen (126), über den Begriff der „oblatio“, der stark betont und (gegenüber der Ansicht von einem mehr oder weniger bloßen Verzicht zugunsten Gottes) in seiner Reinheit als Darbietung erhalten wird (82). Hierhin gehört ferner die Ablehnung jener einseitigen Ansicht, der Mensch betrachte im Opfer Gott als den Herrn des Lebens, vor dem wir der Vernichtung wert seien (70), die Ablehnung der Renzschen Meinung, das Opfer finde als solches seinen Gipfelpunkt im Opfermahl (73), die Ablehnung des Standpunktes von Franz und Konstantin Wieland, die Destruktion mache das Wesen des Opfers aus (78), sowie des anderen, die Destruktion gehöre zu jedem Opfer (85). Verfasser macht sich frei von der in den letzten Jahrhunderten so oft vertretenen Auffassung, als wolle der Mensch im Opfer die Anerkennung Gottes speziell als des Herrn über Leben und Tod zum Ausdruck bringen, geht dann freilich zu weit nach der anderen Richtung, indem er Opfer = Selbsthingabe = Liebe Gottes über alles setzt (43) und so dazu kommt, die Sünde Adams als „Opferverweigerung“ hinzustellen (104). Zutreffend ist auch die Ansicht, der Gegenstand des Opfers Christi am Kreuze wie in der Eucharistie sei keineswegs ausschließlich Leib und Blut Christi, wie gewisse Immolations-theoretiker zu wollen scheinen, sondern die menschliche Natur Christi als Ganzes (116), jedoch dürfte Verfasser auch wieder zu weit gehen, wenn er das Opfer Christi „ausschließlich als sittliche Tat“ auffaßt (119), in keiner Weise als dingliche Leistung. Vorzüglich ist auch die Betonung des Gedankens, im eucharistischen Opfer sei die Vereinigung der Gläubigen mit ihrem Haupte Christus zu

vollziehen (150), doch macht sich die Berufung auf Renz für diesen der ersten Christenheit so geläufigen Gedanken etwas eigentümlich (169), auch ist er in seiner Tragweite als „konstitutiver“ Bestandteil des eucharistischen Opfers (198) überspannt und zu sehr in den Dienst des Gedankens über die Verbindung dieses Opfers mit dem himmlischen gestellt. Bestimmen möchte ich dem Verfasser auch in der Auffassung, die Einsetzungsworte gäben aus sich keinen zuverlässigen Beweis für die Tatsache eines Abendmahlsopfers (164). In verschiedenen anderen Punkten scheint mir Verfasser den Beweis für seine Behauptungen nicht erbracht zu haben. Es seien nur einige angeführt: die Existenz eines himmlischen Opfers Christi, das er selbst als „liturgisches Opfer“, als nicht erweisbar zugibt (146); das eucharistische Opfer als „eine Besonderung des ununterbrochenen himmlischen Opfers“ (149); die Wandlung in der Messe sei nicht als Zeitpunkt des Opfers Christi in der Messe anzusehen (162, 172); die Übereinstimmung seiner Ansicht mit der Liturgie (205; vgl. hierüber mein: „Die Opferanschauungen der römischen Meßliturgie. Liturgie- und dogmengeschichtliche Untersuchung.“ Regensburg 1920, Pustet); das Destruktionsopfer als das Opfer der gefallenen Menschheit (84); die Opfer der vordringlichen Zeit als „Opferversuche“, „Opferersatz“ (95); die unzweifelhaft vom Hebräerbrief abweichende Art der Auffassung einer Begreifung des Kreuzopfers und der alttestamentlichen Opfer unter einen allgemeinen Opferbegriff (99) und anderes mehr. Doch hängen diese Aufstellungen zusammen mit der Grundauffassung vom Opfer überhaupt und sind zum Teil durch diese gegeben.

Ein Buch wie das vorliegende dürfte nach der Grundrichtung seiner leitenden Gedanken zu beurteilen sein, sowie nach der allgemeinen Methode der angewandten Beweisführung. Es kommt dem Verfasser in erster Linie auf den Inhalt des allgemeinen Opferbegriffes an. Ausgang seiner Untersuchung bildete folgendes: „Wir sind zur Aufstellung eines von den meist üblichen abweichenden, allgemeinen Opferbegriffes hauptsächlich mit durch die Wahrnehmung veranlaßt worden, daß das Opfer Christi den Rahmen eines vornehmlich von alttestamentlichen Opfern bestimmten Opferbegriffes sprengt oder sich nur mit künstelndem Zwang ihm einordnen läßt“ (97 f.). Unmittelbar wendet er sich gegen Dorsch und den heiligen Thomas (5 ff.), im Laufe der Untersuchung dieses allgemeinen Teiles hören wir, daß er Stellung nimmt gegen: „Lugo, Suarez und die gesamte Scholastik und Nachscholastik“ (50), die eben in ihrer Gesamtheit das Opfer als äußere, an sich und für gewöhnlich vom Opfernden verschiedenen Gabe betrachtet. Wir werden also vom Verfasser die schwerwiegendsten Gründe erwarten, die sein Abweichen rechtfertigen, und zwar, weil es sich schließlich um eine theologische Frage handelt, die schwerwiegendsten theologischen Gründe, d. h. aus der Heiligen Schrift und der kirchlichen Tradition.

Verfasser beruft sich zunächst auf den Wortlaut des Trienter Meßopferdekrets, das Christus als eigentlichen Priester für Kreuz- und Eucharistieopfer fordere und von ihm aussage, er habe „sich“ oder „seinen Leib und sein Blut“ dargebracht, also nicht eine von ihm selbst verschiedene Gabe. Die Forderung von Dorsch, zur Feststellung des Sinnes der Konzilsentscheidung seien die Beratungen und Aussagen der Konzilstheologen sowie die zeitgenössische Theologie heranzuziehen, lehnt er als unberechtigt ab. Nach diesen etwa vier Seiten füllenden Darlegungen geht er an eine spekulativ-juristische Untersuchung des Begriffes der „Gabe an Gott“ und widmet ihr etwa 70 Seiten.

Diese Methode der Beweisführung dürfte vom philosophischen wie theologischen Standpunkte ohneweiters abzulehnen sein. Unser gesamtes Verhalten Gott gegenüber ist nach Menschenart und so, als ob auch Gott sein Verhalten nach Menschenart einrichtete; wir bitten ihn, wie wir einen Menschen bitten, den wir zu etwas bewegen wollen, wenngleich wir wissen, daß wir Gott nicht zu dem bewegen können, um was wir bitten. Warum

also einen Kampf führen gegen die allgemein menschliche Auffassung vom Opfer als äußerer Gabe? Warum nicht vielmehr die vom philosophischen Standpunkte aus berechtigten Elemente dieser Auffassung darlegen? Zudem wird man nicht ohne schwere Bedenken die vom Verfasser aufgestellten Unterschiede zwischen der von ihm abgelehnten, äußeren Gabe an Gott und der von ihm vertretenen Selbsthingabe gelten lassen; mancher wird gerade da Gleichheit finden, wo er Unterschiede aufstellt (vgl. z. B. gegen ihn Conc. Trid. s. 6, c. 16, Denz. 810, und Thom. Aq. 1. 2. q. 21, a. 4 ad 1). Darin möchte ich dem Verfasser beipflichten, daß man auf den realen Unterschied der Gabe vom Opfernden nicht so großen Wert legen darf, daß ohne ihn ein Opfer im eigentlichen Sinne nicht möglich sei; aber man wird daran festhalten müssen, daß es an sich und gewöhnlich so ist.

Die dem Verfasser eigene rein juristische Einstellung hat ihn auch dazu verleitet, den Text des Trienter Konzils aus ihr heraus zu interpretieren. Und doch geht das nicht an. Ein Konzil definiert einzig und allein das, was es definieren will; und die Tragweite einer Definition ist nicht wie die eines geltenden Gesetzes rein nach dem Wortlaut abzuschätzen. Hier hat Dorsch unzweifelhaft recht, wenn er die Lehre der Konzilstheologen und der theologischen Zeitgenossen gefragt wissen will. Zudem stützt sich das Konzil nachweisbar auf einen Opferbegriff, den der Verfasser ablehnt (vergleiche meine oben angeführte Arbeit, S. 104), findet aber darin keinen Gegensatz zu Thomas oder zu seinen eigenen Darlegungen. Dasselbe Bedenken wegen mangelnder dogmatischer Einstellung kommt dem Leser bei den Erörterungen des Verfassers über den Opferbegriff des Catechismus Romanus.

Die Arbeit des Verfassers zeigt wieder einmal, wie wichtig in der Entscheidung der schwebenden Meßopferfragen eine genaue Untersuchung über Sinn und Zustandekommen des Trienter Meßopferdekretes ist. Die Darstellung von Renz, auf den sich Verfasser in anderen Fragen so gerne beruft, kann als solche leider nicht betrachtet werden.

Balkenburg (L), Holland.

Josef Kramp S. J.

- 3) **Die Eucharistielehre des heiligen Bonaventura.** Von Dr Franz Xaver Rattum. (196). München-Freising 1920, Verlag Dr Datterer u. Ko. Brosch. M. 18.—

„Die Fundgrube für die Darstellung des eucharistischen Lehrsystems Bonaventuras sind vor allem distinctio 8 bis 13 des Kommentars zum 4. Buche des lombardischen Sentenzenwerkes“ (S. 22). Die heilige Eucharistie ist ein Geheimnis im vollen Sinne des Wortes. Einer der ersten Gründe, weshalb Gott dieselbe eingesetzt, ist nach Bonaventura die Erziehung zum Glauben. Seine Lehre will er ganz auf die Väter aufbauen, da ohne Väterkenntnis der Sinn der heiligen Schriften nicht erfaßt werden könne.

Weil die heilige Eucharistie eine Speise ist, wurde sie passend zur Essenszeit eingesetzt. Christus war beim Abendmahl im sterblichen und leidensfähigen Zustand unter den Brotgestalten zugegen, doch so, daß ihm kein Leid hätte zugefügt werden können. Sowohl der Speise- als auch der Opfercharakter des Sakramentes veranlaßte den Herrn zur Wahl einer doppelten Gestalt, von Brot und Wein. Nach der Transsubstantiation bleibt nur die Ausdehnung ohne Subjekt fortbestehen, alle anderen Akzidenzen haben in der Ausdehnung ihren Untergrund. Um seine eigentümliche Ansicht aufrecht erhalten zu können, daß die Gegenwart Christi in der heiligen Eucharistie aufhört, sobald das Sakrament seinem Zwecke nicht mehr dienen kann (wie z. B. wenn eine konsekrierte Hostie in den Magen eines Tieres gelangte), muß der Heilige für einen solchen Fall die Rückkehr der Brotsubstanz annehmen.

Nach Bonaventura ist der Kommunionempfang nur durch ein äußeres Gebot vorgeschrieben. Der Verfasser hält ihm nicht nur Augustinus, sondern auch Anselm von Canterbury, Hugo von St. Victor, Albert den Großen