

THEOLOGISCHE REVUE

In Verbindung mit der katholisch-theologischen Fakultät zu Münster und unter Mitwirkung vieler anderer Gelehrten herausgegeben von Univ.-Prof. Dr. Franz Diekamp.

Halbjährlich 10 Nummern.

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster in Westfalen.

Bezugspreis vierteljährlich: Grundzahl 2, für das Ausland 2,50 Schweizer Franken usw. — Anzeigen Grundzahl 0,05 die 5mal gesp. mm-Zeile. — Beilagen nach Vereinbarung. — Zu beziehen durch alle Buchhandlungen und Postanstalten.

Nr. 13/14.

1923.

22. Jahrgang.

Aus der neuesten Literatur zur Mystik:
Zahn, Einführung in die christliche Mystik. 3.—5. Aufl. (Mager).
Ehrlich, Origin of Australian Beliefs (Engert).
Dornseiff, Das Alphabet in Mystik und Magie (Weyman).
König, Sexuelle und verwandte modernste Bibel-deutungen (Chr. Schmitt).
Sachße, Die Bedeutung des Namens Israel (Döller).
Bewer, Der Text des Buches Esra (Döller).
Golla, Zwischenreise und Zwischenbrief (Melnertz).

Jaeger, Gregorii Nysseni opera. Vol. II pars II (Diekamp).
Fröhlich, Die Reichsgottesidee Calvins (Paulus).
Bühl, Der Katalog des P. Johannes Findling vom J. 1533 (Paulus).
Tacchi Venturi, Storia della Compagnia di Gesù in Italia. Vol. II (Schweitzer).
Rauch, Engelbert Klüpfel, ein führender Theologe der Aufklärungszeit (Ludwig).
Dorm, G. Heymans' psychologischer Monismus (Drooge).
Meier, Der Seelenbegriff in der modernen Psychologie (Drooge).

Heim, Glaubensgewißheit. 2. Aufl. (Rademacher).
Xiberta, Clavis Ecclesiae (Esser).
Perathoner, Das Kirchliche Gesetzbuch. 3. Aufl. (Sägmüller).
Linneborn, Grundriß des Eherechts nach dem Codex iuris canonici (Sägmüller).
Netzhammer, Die Verehrung des h. Menas bei den Rumänen (Kaufmann).
Grossek, Das Leben, 31 Scheerenschnitte (Kaufmann).
Kleinere Mitteilungen.
Bücher- und Zeitschriftenschau.

Aus der neuesten Literatur zur Mystik.

Theologisch das bedeutendste Werk nicht etwa bloß der deutschen, sondern auch der ausländischen Literatur über Mystik ist die „Einführung in die christliche Mystik“ von Zahn in ihrer neuesten Auflage.¹⁾ Kaum eine Frage, die den Theologen und Seelsorger auf diesem schwierigen Gebiet interessiert, ist unberücksichtigt gelassen. Die einschlägige Literatur ist mit einer seltenen Gewissenhaftigkeit und Sachlichkeit im weitesten Umfang verwertet. Nur die neuesten englischen und französischen Erscheinungen konnten wohl nicht mehr herangezogen werden. Wohltuend berührt, wie der Verf. aus allen Schriften mit feinem Takt vor allem das Positive herausholt und das Gegensätzliche, soweit es nur geschehen kann, zurücktreten läßt. Allem und allen gegenüber aber kommt sein sorgfältig abwägendes und doch sicheres, sein abgeklärtes, reifes Urteil zur Geltung. Die typischen Mystiker und Mystikerinnen erhalten oft selber das Wort. Wir werden so in die Lage versetzt, die Aufstellungen des Verf. an der Wirklichkeit des mystischen Lebens nachzuprüfen. Besonders anziehend wird das Werk dadurch, daß aus ihm nicht bloß Schärfe des Verstandes, sondern vor allem auch Wärme eines tiefen Gemütes spricht. Wir hören nicht bloß den wissenschaftlichen Dogmatiker, sondern auch den erfahrenen Seelsorger und ehemaligen Regens des Würzburger Priesterseminars. Manche Fragen sind so tiefeschürfend und allseitig dargelegt, daß sie ohne weiteres als Sonderschriften erscheinen könnten, z. B. über das Gebet, die Prüfung charismatischer Phänomene, pseudomystische und antimystische Vorgänge. Nicht bloß dem Theologen, auch dem gebildeten Laien wird das Werk die zuverlässigste Einführung in die christliche Mystik sein. Auch wenn die Forschung auf mystischem Gebiet — was ganz im Wunsch des Verf. läge — weiterschritte, es bliebe immer unentbehrlich.

In drei großen, sachlich begründeten Abschnitten behandelt Z. den gewaltigen Stoff. Das 1. Buch entwirft den allgemeinen Grundcharakter des mystischen Lebens.

¹⁾ Zahn, Dr. Joseph, Prälat, Univ.-Prof. in Würzburg, **Einführung in die christliche Mystik**. 3.—5. Auflage. Paderborn, Schöningh, 1922 (XI, 664 S. gr. 8°).

Mit methodisch sicherem Griff wird Mystik als Leben und als Wissenschaft, die intellektuelle Seite, der kirchliche Charakter und das Lebensideal der Mystik erörtert. Das 2. Buch beschäftigt sich mit dem Entwicklungs- und Vollendungsstand der Mystik, näherhin mit dem Verhältnis zwischen gewöhnlichem und mystischem Gebetsleben, mit der Beschauung als Wesensform der Mystik, mit der Unvollkommenheit selbst des vollendeten beschaulichen Lebens. Das letzte Buch untersucht die außerordentlichen Erscheinungen der Mystik, indem sie dieselben einer allgemeinen und Ekstasen und Visionen einer besonderen Würdigung unterzieht.

Zahn unterscheidet zwischen ordentlicher und außerordentlicher oder charismatischer Mystik. Die ordentliche Mystik faltet sich wiederum in zwei Teile auseinander: in eine Mystik im weiteren und in eine im engeren Sinne. Mystik im eigentlichen und engeren Sinne wäre „die diesseitige Vollendung der Einigung der Seele mit Gott, wurzelnd in der besonderen Gnade Gottes, betätigt im Gebet der Beschauung, bewährt in der Heiligkeit des Lebens, begleitet, sooft und soweit es Gott gefällt, von außerordentlichen inneren und äußeren Gaben“ (35).

Diese begriffliche Umgrenzung des mystischen Lebens bildet Kern und Knochengerüst des ganzen Werkes. Jede Wesensbestimmung deckt sich nach Thomas mit der Artung (*ratio specifica*) eines Dinges, die besteht aus dem Gattungsmäßigen (*genus*) d. h. aus dem, was es mit anderen Dingen gemeinsam hat und dem Artunterschied (*differentia specifica*) d. h. dem, was es von anderen Dingen derselben Gattung unterscheidet. Das Außerordentliche, das, wie Z. richtig bemerkt, nur Begleit-, nicht Wesenserscheinung des Mystischen ist, lassen wir beiseite. Gemeinsames hat die Mystik ohne Zweifel mit dem gewöhnlichen Gebetsleben: Die Vereinigung mit Gott, durch Anteilnahme am dreifaltig-göttlichen Leben in der heiligmachenden Gnade und ihrer unmittelbarsten Auswirkung, in der Liebe. Darin sollten alle einig sein, daß es eine andere Gottvereinigung nicht gibt weder im mystischen noch im gewöhnlich christlichen Leben. Als artbildendes Merkmal käme hinzu, daß die Mystik die letzte hienieden erreichbare Vollendung der Gottesvereinigung wäre. Die Vollkommenheit wird als eine Entwicklungslinie gedacht. Von alters her unterschied man in jeder Entwicklungsreihe Anfang, Mitte und Vollendung. Daher auch die drei bekannten, aus dem Neuplatonismus übernommenen Wege des geistlichen Lebens: *via purgativa* (Anfänger), *v. illuminativa* (Fortschreitende), *v. unitiva* (Vollendete). So sehr die drei Stadien ineinander greifen, jedes hat seine eigene Physiognomie. Der Vollendungsstand der Gotteinigung wäre also Mystik. Vollendungs-

stand aber klingt zu allgemein und zu wenig greifbar. Darum bestimmt ihn Z. näher. Der Vollendungsstand muß sich in der Heiligkeit des Lebens äußern. Das ist ein sehr wichtiges, aber kein artbestimmendes Moment der Mystik. Eine wesenhafte Bestimmung erfährt der Vollendungsstand durch den weiteren Zusatz, daß er in einer besonderen Gnade wurzelt, aus der das Gebet der Beschauung erblüht. Eine besondere Gnade und die Beschauung unterschieden also das mystische vom gewöhnlich christlichen Leben. Da es nur eine zuständige Gnade, die heiligmachende gibt, käme nur eine spezifisch höhere wirkliche Gnade oder die Gaben des Hl. Geistes oder ein Charisma in Frage. Der Verf. schließt das erste wie das letzte aus und zwar mit Recht. Es bleiben also nur die Gaben des Hl. Geistes übrig. Wenn aber nach allgemeiner theologischer Ansicht alle Getauften diese Gaben empfangen, dann dürfte das „Besondere“ der mystischen Gnade nicht unterstrichen werden. Und wären dann die heroischen Akte nicht schlechthin Mystik? Auf jeden Fall könnte das Unterscheidungsmerkmal der Mystik nur von einem Gradunterschied in der Wirksamkeit der Gaben hergeleitet werden. Thomas kennt allerdings einen solchen Gradunterschied z. B. beim *donum sapientiae* (II—II, 45, 5). Er zählt aber den höheren Grad ausdrücklich mehr zu den *gratiae gratis datae*. Zahn indes schließt das Charismatische von der Wesensbestimmung der Mystik aus. Wie aber könnte dann noch von einer besonderen Gnade die Rede sein, in der die Mystik wurzelt? Wäre es überhaupt sinnvoll, noch weiter von Mystik zu sprechen? Hier bleibt ein Dunkel, das die theologische Mystik noch aufzuhellen hätte.

Wir werden also das Unterscheidende der Mystik in der Beschauung suchen müssen. Mit Absicht lassen wir die Frage, ob Grad- oder Artverschiedenheit zwischen mystischem und gewöhnlichem Gebetsleben besteht, ob Mystik ein Privileg weniger oder ein von allen anzustrebendes Ziel ist, beiseite; ebenso die Frage nach der Zuständigkeit von Theologie und Psychologie. Unsere Frage lautet: Was ist Beschauung? *A priori* kann diese Frage nicht beantwortet werden. Zuerst müssen wir fragen: Als was gibt sich die Beschauung dort aus, wo sie wirklich vorkommt, nämlich bei den Mystikern? Das Erlebnis des Mystikers ist eine Gegebenheit, von der auch die Theologie ausgehen muß. Da es sich um einen seelischen Vorgang handelt, wird die Theologie der Zuhilfenahme der Psychologie nicht entraten können. Welche Veränderungen gehen — selbstverständlich als Wirkungen der Gnade — in der Seele vor sich, wenn sie in den Zustand der Beschauung eintritt? Sicher steht die Beschauung psychologisch im wesenhaften Zusammenhang mit der Gebetshaltung der Seele. Daß das Gebet Sache nicht bloß des Verstandes, sondern vor allem des Willens, ja des ganzen höheren Menschen ist, dürfte unbestritten sein. Wenn ich Zahn recht verstehe, wäre nach ihm Beschauung die Vollendung des diesseitigen Gebetslebens. Wenn wir psychologisch die Entwicklung des inneren Gebetes verfolgen, so äußert sie sich in einer stetigen Abnahme des Vorstellungsmäßigen und Begrifflichen bis auf ein Mindestmaß, das im „Gebet der Einfachheit“ erreicht wird. Aus Gründen, die ich hier wegen Raum mangels nicht auführen kann, möchte ich das „Gebet der Einfachheit“ als einen Seelenzustand bezeichnen, der rein psychologisch — ich gebe darin Poulain recht — mit der *contemplatio acquisita*, der *θεωγία* des Aristoteles und der *contemplatio* in dem Sinne, wie sie der h. Thomas meistens braucht, sich deckt.

Gibt es darüber hinaus einen noch vollendeteren Zustand, wo das Phantasiemäßige völlig ausgeschaltet ist? Ein nicht in der Sache selbst gelegener Grund hält den Verf. ab, einen solchen anzunehmen, nämlich die Befürchtung, es würde sonst das christliche Leben in zwei Teile auseinandergerissen, von denen der mystische eine Art neben- oder übersakramentaler Heilsordnung bedingte. Letzteres ist unter allen Umständen abzulehnen. Z. ist weitblickend genug, zu gestehen, daß, wenn diese Gefahr nicht bestände, er keine weiteren Bedenken hätte, in der Mystik etwas vom gewöhnlich christlichen Leben Artverschiedenes zu erblicken (247 f.). Er selber deutet an, daß eine psychologische Untersuchung zur Feststellung einer Artverschiedenheit kommen könnte.

Hier setzen wir ein. Die Einheit der Erlösungsgnade und der Gnadenmittel und die Einheit der Menschenseele verbürgen einen absoluten Zusammenhang zwischen mystischem und nicht-mystischem christlichen Leben. Nehmen wir einmal an, die Mystiker übertrieben in der Gehobenheit des Herzens ihre inneren Erlebnisse. Könnten sie aber einmütig von der Apostel- und Väterzeit bis herein in die Gegenwart dieselben als etwas ganz

Neues, deutlich Unterschiedenes, sprachlich im eigentlichen Sinn nicht Faßbares, ausgeben, wenn sie psychologisch nichts anderes wären, als „Gebet der Einfachheit“ oder aristotelische *θεωγία*? Ries (Oberrh. Pastoralbl. I [1921]) betont mit Recht, daß nach den angesehensten Mystikern ein Trennungsstrich zwischen mystischem und nichtmystischem Leben zu ziehen sei. Schon allein das Gefühl der Nähe Gottes, erst recht die *cognitio Dei experimentalis*, das Schauen der Dreifaltigkeit u. a., was die Mystiker als zum Wesensbestand der Mystik gehörig darstellen, können psychologisch nie erklärt werden durch eine Erkenntnisweise, die, wenn auch in einem noch so geringen Grad, an die Phantasie gebunden ist. Die großen Mystiker stimmen darin überein, daß die Beschauung weder die *visio beata* noch das Erkennen des gewöhnlichen Gebetslebens ist. Die Mystiker verlegen die Beschauung in den „Seelengrund“, in das „Seelenfünkchen“, in das „Zentrum“, in den „obersten Teil“, in den „Geist“ der Seele. Ich erinnere nur an unzweideutige Stellen bei Bernhard (*excedere spiritum*), Richard von St. Viktor (*spiritus ab anima scinditur*), Tauler (Wegrücken des Geistes von der Seele), Theresia (*diferencia muy conocida del alma a el espiritu*), Franz von Sales (*il y a deux portions en l'âme*) und insbesondere an die Tradition der griechisch-christlichen Mystik (z. B. Gregor von Nyssa). Sie alle betonen, daß die Seele zwar nur eine ist, daß man aber trotzdem zwischen „Geist“ und „Seele“ unterscheiden müsse. Im Sentenzenkommentar erklärt der h. Thomas (vgl. Grabmann im Jahrb. f. Philos. u. spek. Theol. 14 [1900] und »Wesen und Grundlagen der kathol. Mystik« München 1922), was unter der *scintilla animae* psychologisch zu verstehen sei. Wie der Funke als Feuerteilchen aus dem Feuer emporsprüht, so rage etwas von der Seele über das rein Menschliche hinaus und werde zur *modica participatio* an der Erkenntnisweise des Engels. Die Beschauung wäre also — so dürfen wir folgern — eine *modica participatio* an der Engelerkenntnis d. h. die menschliche Seele wäre hier als reiner Geist tätig. Mag man den Phantasieanteil an der gewöhnlichen menschlichen Erkenntnis auch noch so gering ansetzen, sie könnte niemals, auch nicht im denkbar niedersten Grad, zu einer *participatio* an der *cognitio angelica* werden. So sehr auch das denkbar feinst zusammengesetzte Mineral der denkbar grösst organisierten Pflanze sich nähert, es wird nie Pflanze. Trotzdem sind die chemischen Vorgänge in der Pflanze derselben Natur wie im Mineral. Wurzelt dies mystische Schauen psychologisch in der Tätigkeit der Seele als reinen Geistes, dann sind Gefühl der Nähe Gottes, erfahrungsmaßiges Wahrnehmen Gottes, Schauen der Dreifaltigkeit usw. keine Außerordentlichkeiten, sondern Selbstverständlichkeiten. Sie gehören auf die Linie jener *cognitio media*, die nach Thomas (S. Th. I. 94, 1) Adam im Stand der Unschuld eigen war. Allerdings sprach Thomas später nie mehr von der *modica participatio* an der Erkenntnisweise des Engels. Er hat sie aber auch nirgends zurückgenommen. Daß er nicht mehr davon sprach, ist auf zeitgeschichtlich bedingte Tatsachen zurückzuführen, die nachweisbar großen Einfluß auf sein Denken hatten: Beghinismus, Hesychasmus, Averroistische Psychologie (*de unitate intellectus*) usw. Nichts wäre mehr gegen die *mens Divi Thomae*, als wollte man heute unter Berufung auf ihn Möglichkeit und Tatsächlichkeit jener *modica participatio* leugnen.

In seiner Summa behandelt der Heilige die Möglichkeit einer Ausschaltung der Phantasie immer nur im Zusammenhang mit der *cognitio Dei per essentiam*. Über die mystische Erkenntnisweise schweigt er sich aus. Die Gefahr, sie zur göttlichen Wesensschau zu stempeln, war damals zu groß. An keiner Stelle aber stellt er die mystische Erkenntnisweise in Abrede. Grund dazu läge nur vor, wenn jede Erkenntnis der rein geistigen begnadeten Seele *visio beata* sein müßte. Daß diese Bedingung nicht zutrifft, zeigt die Erkenntnisweise der armen Seelen. Hinfällig ist der Einwand, als wäre bei Annahme einer rein geistigen Erkenntnis der noch leibverbundenen Seele die Seeleneinheit gefährdet. Die menschliche Seele übt doch auch die Funktionen des pflanzlichen und tierischen Lebens aus, ohne deshalb aufzuhören, eine zu sein. Warum sollte sie ohne Einheitsgefährdung nicht auch rein geistig tätig sein können? Setzen wir einmal den Fall: durch eine Katastrophe wären alle Menschen in den Zustand verfallen, wie jene Unglücklichen in den Heilanstalten, die nur ein vegetativ-animalisches Leben führen. Hörte deshalb die menschliche Seele auf, menschliche Seele zu sein? Behielte die Seele nicht die Fähigkeit, sich vernunftmäßig zu betätigen? Sobald die rein organischen Hemmungen beseitigt wären, würde der Vernunftgebrauch gleichsam von selber einsetzen. Nicht als ob die organischen Anlagen Ursache des Ver-

nunftgebrauches wären, sie sind nur Bedingungen. Niemand sähe darin eine Gefährdung der Seeleneinheit oder etwas Wunderbares. Der Mensch im Paradieseszustand, dem das mystische Schauen als rein geistige Tätigkeit neben dem begrifflichen Erkennen eigen war, wurde von einer Katastrophe, der Erbsünde befallen. Sie äußerte sich vor allem auch darin, daß die Seele ungeordnet tief in das Leibliche und Kosmische sich verstrickte. Diese Bindung ist so stark, daß sie auch nach der Erlösungsgnade die mystische Schau nicht mehr ohne weiteres ausüben kann. Tatsache ist, daß die mystische Schau überall dort auftritt, wo die erbsündige Leibverfangenheit in Abtötung der ursprünglichen Harmonie entgegengeführt wird. Die Gnade immer vorausgesetzt, kann philosophisch oder theologisch darin ein Widerspruch gefunden werden? Wer in dem Zustand der gefallenen Natur nicht den Zustand der bloßen Natur sieht, muß vielmehr darüber staunen, daß die leibverbundene Seele, die doch Geist ist, nicht über die verstandesmäßige Erkenntnisweise hinaus in einem wenn auch niederen Grad die Erkenntnisweise des reinen Geistes besitzt. Am allerwenigsten dürfte wohl Zahn den Widerspruch bejahen. Man kann sich rückhaltlos zu den gesunden theologischen, aszetischen und pastoralen Grundsätzen bekennen, die der Verf. mit gewohnter Meisterschaft entwickelt und trotzdem darüber hinaus zu den Ergebnissen kommen, wie ich sie andeutete. Und da die Bedenken, die Zahn abhielten, zu diesen Schlußfolgerungen fortzuschreiten, restlos behebbar sind, so dürfte der hochgeschätzte Verf. wohl auch nicht mehr länger zur glatten Ablehnung der Wesensbestimmung der Mystik als rein geistiger Betätigung der Seele neigen.

Beuron.

P. Alois Mager O. S. B.

Ehrlich, Lambert, D. D. Professor of theology, **Origin of Australian Beliefs.** St. Gabriel-Mödling (Wien), Anthropos-Administration, 1922 (78 S. 80 mit 2 maps). Geh. M. 12.

Die vergleichende Religionswissenschaft macht bezüglich der primitiven Religionen drei Voraussetzungen: Der australische Ureinwohner = dem paläolithischen Menschen des westlichen Europa; Religion dieser Ureinwohner = ältester Form der für die wissenschaftliche Forschung überhaupt erreichbaren Religionsform (vgl. Ehrlich S. 3); Entwicklung als Evolution gemäß der Darwinistischen biologischen Theorie in Stetigkeit, Einförmigkeit und Parallelität in aufsteigender Linie, gemäß Bastians Elementargedanken mehr oder weniger gleichmäßig in den verschiedenen Teilen der Welt (ebd. S. 5). Wenn wir diese Voraussetzungen machen, dann offenbart sich um so schärfer das Problem: Wie deuten wir die Reste der uns vorliegenden Religionen, wie kommen wir vor allem zur Erkenntnis jener psychologischen Verknüpfungen, welche den ersten religiösen Betätigungen zugrundeliegen? Wir müssen uns in die Seele jener Völker „einfühlen“.

Ein anschauliches Bild solcher „Einfühlungen“ gibt uns E. im ersten Teile seiner musterhaft durchgeführten Abhandlung mit seiner Übersicht über die verschiedenen Theorien für die Grundlagen jener Evolution im Ursprung der Religion — ein betrübliches Bild, das ein förmliches Chaos zeigt („General remarks“ S. 47 ff.). Der Grundfehler, den E. angibt, ist die bloße Häufung von Tatsachen aus allen Teilen der Welt, aus allen Zeiten und Kulturperioden, die einem einzigen Schema unterworfen werden. Dagegen macht E. mit Recht den Grundsatz geltend, daß keine Tatsache, auch nicht die religiöse, getrennt von dem Mutterboden ihrer Kultur betrachtet werden dürfe; er stellt ferner allen evolutionistischen Theorien die berechnete Frage: Wie könne denn aus all den Phantasmagorien das geworden sein, was wir heute Religion nennen, dem doch unbestritten die gewaltigste kulturelle, sittliche und erkenntnistheoretische Bedeutung zukomme? (S. 47 ff., letzteres nach Duerkheim und Loisy).

Nachdem E. schon der Sammlung von Theorien eine kurze Übersicht der religiösen Anschauungen bei den Australiern vorausgeschickt (S. 5—14), sucht er selber in Teil II seiner Ausführungen die eben angedeuteten Fehler zu vermeiden. Er gibt zu dem Ende eine genaue Übersicht über die ethnologische Schichtung der australischen Urvölker: eine ältere tasmanische und jüngere polynesische Schicht, dementsprechend auch die Kulturen — und gerade der nach allen äußeren und inneren Anzeichen älteren Kultur eignet der Glaube an ein höchstes Wesen mit ganz besonderen Eigenschaften: dieses höchste Wesen ist ein tätiger Gott, der Schöpfer der Stammeszeremonien, Hüter des Guten (S. 63). Ebenso bedeutsam ist für diese Kultur die Unterscheidung von *ghosts* = Seele der Abgeschiedenen von *spirits (vuis)* = Geistwesen, die nie Menschen waren. Naturverehrung und Astralmythologie wird auf eine jüngere Schicht von Einwanderern zurückgeführt, mit guten Gründen (S. 75), und erklärt als Rest von stammesgeschichtlichen Kampferinnerungen, die nach Analogie der Vorgänge am Sternhimmel erzählt wurden. Der reine Glaube an das höchste Wesen sei das Ursprüngliche; der Schluß, der durch den Hinweis auf die überstämmigen, übermenschlichen Eigenschaften desselben gestützt wird, erscheint wahrscheinlich (S. 78).

E. verzichtet auf den Versuch, die Entstehung dieser reinen Gottesidee zu erklären. Das führt uns zur eingangs erwähnten grundsätzlichen Erwägung zurück, und stellt das erkenntnistheoretische Problem: Wir haben nur ein Mittel, aus den äußeren Anzeichen einen Einblick in die seelische Lage der untersuchten Völker zu gewinnen, den Analogieschluß mit unserem eigenen inneren Erleben, unser „Einfühlen“. Aber unser Denken ist so kompliziert und mit Traditionen überladen (S. 39), daß wir ein *tertium comparationis* suchen müssen; der Evolutionismus sucht das im Tier und postuliert daher einen prälogischen und mystischen Zustand (nach Lévy-Brühl). E. lehnt dies ab, und findet nur in den Traditionen, nicht in den Fähigkeiten einen Unterschied zwischen den Wilden und uns. Aber auch seine eigenen Deutungen machen mangels empirischer Grundlagen manchmal den Eindruck von gedanklichen Konstruktionen. So scheint mir nur ein *tertium comparationis* gangbar: der Vergleich mit den Leistungen des Kindes. Hier haben wir eine experimentelle Grundlage, deren Leistungen einerseits die Parallelen erlauben zu den Leistungen des Tieres, andererseits den Vergleich mit dem Urmenschen. Bühler zog mit Glück die Tierversuche heran zur Deutung und zur Unterscheidung der kindlichen Leistungen von jenen des Tieres (Bühler, Die geistige Entwicklung des Kindes, Jena, 1921, S. 1 ff.). Es wäre ein Weg auch zur Erkenntnis der geistigen Leistungen des Urmenschen in Geschichte und Gegenwart.

Im übrigen ist die Monographie eine vorbildliche Leistung in Darstellung wie maßvoller Kritik. Die beigegebenen Karten sind sehr dankenswert; störend wirkt nur der Mangel der geographischen Bezeichnungen, z. B. des Golfes von Carpentaria usw. Ebenso wirken störend die häufigen Druckfehler.

Dillingen a. D.

Jos. Engert.

Dornseiff, Franz, Das Alphabet in Mystik und Magie. [Stoicheia. Studien zur Geschichte des antiken Weltbildes und der griechischen Wissenschaft herausg. von F. Boll, Heft VII.] Leipzig-Berlin, Teubner, 1922 (3 Bl., 177 S. gr. 80).

Das überaus stoffreiche, auf Bolls Anregung 1911 begonnene Buch, zu dem außer Boll auch Weinreich und R. Eisler wertvolle Notizen und Hinweise beigelegt haben, reiht sich den bisher in den Stoicheia erschienenen Arbeiten würdig an. Der Verf. handelt im ersten Teile über die Wurzeln, im zweiten über die verschiedenen

Gebiete der Buchstabenmystik, faßt S. 155 ff. seine Hauptergebnisse zusammen und läßt als Anhang S. 158 ff. ein Corpus der ABC-Denkmäler (1. Vasen; 2. Steine; 3. Ziegel; 4. verschiedene Gegenstände; 5. Graffiti) folgen. S. 169 ff. Nachträge und Register (Sachen, wichtigere Namen und Stellen, Inschriften mit Ausnahme der im Anhang vorgeführten Papyri).

Die Buchstabenmystik, deren tiefste Wurzeln einerseits im „Staunen und Erschauern des primitiven Menschen vor dem Bild und vor dem Schriftbild im besonderen“, andererseits im Universismus („nachrationalistischer Glaube an eine Symbolhaftigkeit der ganzen Welt“) zu suchen sind, ist gleich den Buchstaben selbst aus dem Orient gekommen. Eine ihrer bedeutsamsten Abarten war die Gematrie (Umsprechung von Geometria) d. h. die Umsetzung der Buchstaben der Worte in Zahlen, bei der es darauf ankam, 1. daß zwei oder mehr Namen oder sonstige Wortgruppen sich als *ισοψηφοι* erwiesen [Beispiel Anthol. Palat. XI 33, 4: Die Buchstaben des Namens *Δαμαγόρας* und des Wortes *λοιμός* ergeben als Zahlzeichen 420], 2. daß Namen solche *ψήφοι*-Zahlen ergaben, die irgendwelche z. B. astrologisch-kosmische Ausblicke boten [so hat man den Zahlenwert 365 in den Namen *Μείθρας* und *Νεῖλος* gefunden], 3. daß zu Zahlen, die aus irgendeinem derartigen oder auch nur zahlentheoretischen Grund auffielen (z. B. Quadratzahlen), Namen gefunden wurden [aus 666 (Apokal. 13, 18) wollte man neuerdings *Οὐλίππος* (Traianus) herauslesen]. Die Gematrie begegnet bereits auf babylonischen Ziegeln des 8. Jahrh. In den Anrufungen der babylonischen und besonders der ägyptischen Priester und Magier finden wir die *voces mysticae*, die „eine der Vorbedingungen für die Vokalreihen in den griechischen Zauberbüchern und den gnostischen Schriften in koptischer Sprache“ bilden. Griechisch ist die Lösung dieser Vokalreihen von den sonstigen Zaubern, die Erfindung der Zahlbuchstaben, ferner die speziell pythagoreische „Symbolik und Mystik, die von der Zahl und der geometrischen Form herkommt“ (erst in später Zeit Ähnliches bei den jüdischen Rabbinern). Die sog. ABC-Denkmäler sind „ein seltsamer Rest aus primitiver Zeit, wo Abwehr- und Vorbeugungsmaßnahmen gegen die Dämonen, bösen Blick usw. eine beherrschende Stellung im Leben einnahmen“, aber „in der klar ausgesprochenen planmäßigen Verwendung der ganzen Alphabeteihe als magischer Formel (sicher bezeugt zuerst bei dem jedenfalls vor Klemens von Alexandria lebenden Apollodor von Kerkyra und dem Gnostiker Markus) liegt schon eine Systematisierung verhältnismäßig später Magie vor“. Bei der ganzen Alphabetmystik handelt es sich nicht um niederen, sondern um gelehrten Aberglauben: „Magier, Pythagoreer, Gnostiker, Astrologen, Rabbiner sind seine Anhänger. Kabbala, Islam haben ihre Buchstabenmystik und -magie auf mehr oder weniger gelehrtem Weg aus dem okzidentalischen und orientalischen Altertum überkommen, sind wenigstens davon angeregt“.

S. 65: Glaubt es der Verf. wirklich dem Herrn Oswald Spengler, dessen Untergang des Abendlandes übrigens nicht in Wien erschienen ist, „daß der Streit über die zwei Naturen im Christus zwischen Arius und Athanasius... im Grund ein alchimistisches Problem ist“? — S. 74: Nicht der Priester, sondern der Bischof schreibt bei der Weihe einer Kirche mit (s)einem Stabe das griechische und lateinische Alphabet in die kreuzweise

gestreute Asche. — Der S. 102 genannte Victorinus war Bischof von Pettau (Steiermark), nicht von Passau.

München.

Carl Weyman.

König, Eduard, Dr. litt. Semit., phil., theol., Prof. u. Geh. Konsistorialrat in Bonn, **Sexuelle und verwandte modernste Bibel-Deutungen**. Langensalza, Hermann Beyer u. Söhne, 1922 (71 S. 80). M. 5,80.

Auf katholischer Seite kommt dem Benediktiner Dr. J. B. Egger (Beilage zum Jahresbericht der kantonalen Lehr-Anstalt Sarnen I u. II. Sarnen 1918/20. Louis Ehrl. 135 S. 80: Die Psych. als Lebens-Problem u. -Richtung) das Verdienst zu, als erster sich eingehender mit der Freudschen Psychoanalyse befaßt zu haben, sofern sie Verwirrung auf religiösem Gebiete angerichtet hat und noch anrichtet. In der vorliegenden Schrift sekundiert jetzt aber auch der erprobte Bonner protestantische Theologe mit reichstem exegetischen Material bei dem Vorstoß gegen Freuds und seiner Schüler geradezu empörende Vergewaltigungen und Mißdeutungen des alttest. Schrifttums. Weil K. mit Recht fürchtet, daß in Lehrer- und Katecheten-Kreisen die überall krankhafte Erotik und Sexualität witternde Wiener Exegese Verwirrung anrichten werde, deshalb hat er diese Studie als das 892. Heft im Mannschen pädagogischen Magazin (Abhandlungen vom Gebiete der Pädagogik und ihrer Hilfswissenschaften) erscheinen lassen.

Verf. brandmarkt es als höchste Willkür, daß der Sündenfall unserer ersten Eltern als geschlechtliches Vergehen aufgefaßt wird (S. 5—16); ferner die Auffassung der Schlange als Phallus (16—18); die Behauptung, daß das A. und N. T. den ehelichen Verkehr herabsetzen (20). Nächste Schriftkreise, in welchen man „mit der sexuellen Wünschelrute entdeckungslustig herumwandert“, sind dann die vorgebliche Verführung Isaaks durch Ismael zum Geschlechtsverkehr mit Mägden. Solcher Entdeckungen darf sich nämlich bald der Schüler Freuds Ludwig Levy (5 Note 1; 21. 28. 47), bald Konrad Schmidt (8 N. 2), bald Gerson (21 N. 2) rühmen. Einen wahren Tummelplatz der Sexualität macht die moderne Vergewaltigung der Bibel aus der Geschichte Simsons (33—42); und, um von anderen Episoden zu schweigen, ist das Hohelied durch diese Exegeten völlig in den Frondienst sinnlicher Liebe herabgezogen worden (47). Obwohl K. (43) die Liebe Salomons zur Sulammith nicht gelten lassen will als Bild der Liebesgemeinschaft zwischen dem Ewigen und seiner Nation, die erfüllungsgeschichtlich die christliche Kirche ist, so ist er doch mit Recht empört über das sexuelle Martyrium (44), welchem dieses Hohelied, die Liederperle des althebräischen Schrifttums (47), ausgesetzt worden ist.

Energischen Protest legt endlich K. überhaupt gegen die Übertragung der Entwicklungslehre auf die israelitische Religion vom Totemismus zum Monotheismus ein (62—66). Nicht bloß die Offenbarung kennt den Menschen der Urzeit nicht als ein krankes Kind (70); auch die Funde der Neuzeit zeigen ihn uns als intelligenten Erfinder des Feuers und zahlreicher komplizierter Werkzeuge.

Der katholische Theologe, insbesondere der alttestamentliche Exeget, der Katechet, der Religionslehrer wird mit größtem Nutzen K.s Schrift studieren.

Coblenz.

Christian Schmitt.

Sachße, Lic. Eduard, Privatdozent für A. T. zu Münster, **Die Bedeutung des Namens Israel**. Eine geographisch-geschichtliche Untersuchung. Gütersloh, Bertelsmann, 1922 (91 S. gr. 8°).

Die vorliegende Arbeit ist gedacht als eine unmittelbare Fortsetzung der früheren Studien des Verf.: Die Bedeutung des Namens Israel, eine quellenkritische Untersuchung (Bonn 1910); Die Etymologie und älteste Aus-

sprache des Namens ישראל (ZAW XXXIV [1914] 1—5). Der Verf. will hier feststellen, welches Volk bzw. Land den Namen Israel geführt hat. Im 1. Hauptteile untersucht er eingehend die einzelnen Stellen des A. T., die von den Grenzen Israels handeln (S. 11—51). In dem „Strome“, der an einigen Stellen als Grenze Israels erscheint, will S. nicht den Euphrat, der große sachliche Schwierigkeiten bietet, sondern den Jordan verstehen. Andere Forscher wollen an den Leontes denken. Im 2. Hauptteile (S. 52—91) befaßt sich der Verf. mit dem geschichtlichen Probleme, ob Gebiete oder Stämme, die unter David zu Israel gerechnet wurden, vorher nicht dazu gehört haben. Israel als Landesname hat möglicherweise ursprünglich den Bezirk des Ostjordanlandes nicht mitumfaßt (S. 55). Noch wichtiger und umstrittener ist die zweite Frage, ob das Gebiet bzw. der Stamm Juda schon in der ältesten für uns faßbaren Zeit zu Israel gehört habe oder ob es sich wahrscheinlich machen lasse, daß seine Zugehörigkeit zu Israel erst eine Folge des davidischen Königtums sei. Nach manchen Forschern wie Winckler, Erbt, E. Meyer, Luther soll Juda mit Israel nichts zu tun gehabt haben. S. prüft zunächst die gegen die Zugehörigkeit Judas vorgebrachten Gründe und kommt zu dem Ergebnis, daß faßbare Gründe fehlen, die uns dazu führen müßten, die traditionelle Auffassung von der ursprünglichen Zugehörigkeit Judas zu Israel als irrig zu erklären. Sodann führt er positive Gründe für die Zugehörigkeit Judas an (S. 68—78).

Die Stelle 1 Kg 4, 7, wonach Salomo 12 Vögte über „ganz Israel“ eingesetzt hat, will S. im engeren Sinne verstehen. „Es ist darum nicht Zufall, daß die Liste zum Abschluß (1 Kg 4, 20) „Juda und Israel“ erwähnt. Das ist eine der wenigen Stellen, an denen Salomos Reich „Juda und Israel“ statt einfach Israel heißt. Das gesamte Gebiet, das ursprünglich zum Stamme Juda gehörte, bleibt von den Natural-Lieferungen frei“ (S. 85). Diese Ansicht ist kaum haltbar. Nach 1 Kg 4, 10 war auch zu Arubboth ein Vogt, dem Socho und die ganze Landschaft Hephher unterstand. Arubboth wird aber am besten mit Arab (Jos 15, 52) zusammengestellt, einem Ort im Gebirge Juda, unmittelbar vor Duma (Ed Dôme südwestlich von Hebron). Südöstlich von Ed Dôme liegt ein Hirbet Suwêke-Socho (Jos 15, 48; 1 Kg 4, 10), das vom nördlicheren Socho (Jos 15, 35) zu unterscheiden ist. Die Präfektur lag also südlich von Hebron in Süd-Juda (vgl. A. Šanda, Die Bücher der Könige 1911, I 76).

Wien.

J. Döllner.

Bewer, Dr. Julius A., Professor an Union Theological Seminary New York, **Der Text des Buches Esra**. Beiträge zu seiner Wiederherstellung. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1922 (94 S. gr. 8°). M. 12.

Bewer bietet wertvolles Material für die Textkritik des Buches Esdras und zwar nicht bloß des hebräischen Textes, sondern auch der alten Übersetzungen, besonders der griechischen, und sucht nach Möglichkeit den ursprünglichen Text des genannten Buches wieder herzustellen. Im ganzen ist der *textus receptus* des Buches Esdras, wie B. ausführt, gut erhalten. Aber nichtsdestoweniger bedarf er an vielen Stellen einer Verbesserung; denn Buchstaben wurden umgestellt oder mit ähnlichen verwechselt; die Copula wurde hinzugefügt oder weggelassen; Worte und Sätze wurden falsch getrennt; Worte oder ganze Sätze wurden umgestellt; Glossen, Dubletten oder Textverschmelzungen wurden in den Text aufgenommen. Gelegentlich wurden Worte oder Wortgruppen, ja ganze Sätze ausgelassen. Die meisten Veränderungen gehen auf den Zufall oder auf das Bestreben zurück,

den Text klarer zu machen. Textverderbnisse infolge des Überganges von der älteren zur jüngeren Schrift lassen sich im Buche Esdras nicht nachweisen; dazu ist das Buch zu jung. Fehler in den hebräischen Zahlen haben ihren Ursprung wahrscheinlicher in einer Verwechslung der alten Zahlzeichen, wie sie uns aus den aramäischen Papyri von Elephantine bekannt ist, als in einer Verwechslung der Buchstaben des Alphabetes. Der Verf. zieht zur Beleuchtung wiederholt auch außerbiblische Texte, besonders die Papyri von Elephantine, heran und nimmt zu den Textverbesserungen anderer Forscher kritisch Stellung.

Wien.

J. Döllner.

Golla, Dr. phil. et theol. Eduard, **Zwischenreise und Zwischenbrief**. Eine Untersuchung der Frage, ob der Apostel Paulus zwischen dem ersten und zweiten Korintherbrief eine Reise nach Korinth unternommen und einen uns verlorengegangenen Brief an die Korinther geschrieben habe. [Biblische Studien 20. Band, 4. Heft]. Freiburg i. Br., Herder, 1922 (XII, 110 S. gr. 8°).

Sehr verschieden wird die Frage von den Exegeten beantwortet, welche Ereignisse zwischen den beiden kanonischen Korintherbriefen anzunehmen seien. Liegt zwischen ihnen nur ein Zwischenraum von einigen Monaten ohne weitere persönlichen Beziehungen des Apostels zur Korinthergemeinde, oder ist ein längerer Abstand wahrscheinlicher, in den noch ein kurzer Besuch von Ephesus aus fällt, vielleicht sogar ein Zwischenbrief? Die Frage ist schwer sicher und eindeutig zu entscheiden, da die Andeutungen der beiden Briefe zu unbestimmt sind, als daß man sich ein scharf umrissenes Bild von den Zwischenereignissen machen könnte.

So ist es zu begrüßen, daß Golla, den Anregungen seines Lehrers Sickenberger folgend, das Problem zusammenfassend und allseitig scharfsinnig angepackt hat. Nach einigen Bemerkungen über die Auffassung der patristischen Erklärer (die zur Lösung der Frage nichts beitragen) sucht G. zuerst die Größe des Zwischenraumes zwischen den Briefen zu bestimmen, indem er sie auf 6 bis 8 Monate beschränkt. Dann werden die 1 Kor 16, 5—9 und 2 Kor 1, 15 f. erwähnten Reisepläne behandelt, wobei die Priorität des letzteren vor dem ersteren festgestellt wird. Damit soll die Zwischenreise erledigt sein, was auch noch in einem eigenen Abschnitt über die gewöhnlich dafür angeführten Stellen zu erweisen gesucht wird. Ebenso soll der Zwischenbrief abzulehnen sein. Zuletzt werden die Teilungshypothesen bezüglich 2 Kor als überflüssig zurückgewiesen.

Ich kann sagen, daß es mir eine Freude gewesen ist, das Buch von G. zu lesen und mich mit ihm auseinanderzusetzen. Wenn ich auch nicht überzeugt worden bin, ja wenn sich umgekehrt meine gegenteilige Auffassung sogar verfestigt hat, so muß ich doch die Arbeit eine methodisch gut angelegte und trefflich durchgeführte Studie nennen. Gewiß wird man wiederholt urteilen: So wie der Verfasser es darstellt, kann der Zusammenhang gewesen sein; aber es fragt sich, ob es so gewesen sein muß und ob die Stellen, die für eine Zwischenreise sprechen, nicht doch so stark sind, daß sie eine andere Erklärung nahelegen. Eine solche Stelle ist 2 Kor 13, 1 (und 12, 14). Nach G. (S. 38) müßte sie in dem Sinne erklärt werden: „Zum dritten Male habe ich Anlaß und Gelegenheit, zu euch zu kommen“. Ist ein solches Verständnis an sich schon schwierig — G. muß selbst erklären, daß die sich unmittelbar nabeliegende Deutung: Ich komme zum dritten Male „an sich genommen wahrscheinlich ist“ —, so ist es im Zusammenhang mit dem auf 13, 1 folgenden alttest. Zitat von den zwei oder

drei Zeugen gar nicht anzunehmen. Denn nicht darin kann Paulus das Zeugnis erblicken, daß er dreimal „Anlaß und Gelegenheit“ zum Kommen hatte, sondern nur in dem Sinne, daß er dreimal wirklich kommt. S. 40 erklärt übrigens G. selbst das Zitat in dieser Weise, wobei er freilich das zweite „Kommen“ von der Sendung des ersten Briefes versteht. Darin liegt aber eine große Härte — noch mehr gilt das von dem Verständnis von 12, 14, wie ich schon in der 3. Aufl. der „Einleitung“ (S. 119 A. 1) bemerkte —, zumal doch vor unserem kanonischen 1 Kor noch ein verlorengegangener Brief liegt, der dann auch mitgezählt werden müßte. Nach S. 42 soll *ὡς παρών τὸ δευτερον* 2 Kor 13, 2 die geistige Anwesenheit (also körperliche Abwesenheit) in Korinth bezeichnen, und das unmittelbar folgende *καὶ ἄπὸν ὡν* die körperliche Abwesenheit (die doch auch wieder geistige Anwesenheit ist). Ist es denkbar, daß *παρών* und *ἄπὸν* so in einem Atemzuge gebraucht werden? Vielmehr scheint mir die Verwendung von *παρών* und *ἄπὸν* kurz darauf (13, 10) im Sinne von körperlicher An- und Abwesenheit ein Beweis dafür zu sein, daß auch 13, 2 nicht nur *ἄπὸν*, sondern auch *παρών* körperlich zu verstehen ist. Das *ὡς* vor *παρών* 13, 2 erklärt sich ganz natürlich daraus, daß *παρών* und *ἄπὸν* zueinander in Beziehung gesetzt werden, während 13, 10 eine ganz andere Konstruktion vorliegt und *παρών* außerdem von der Zukunft ausgesagt ist. Darum weist *ὡς παρών* 13, 2 auf einen früheren Besuch in Korinth hin.

Auch 2 Kor 2, 17 bleibt als Beweis für eine Zwischenreise bestehen. Ich kann G. in seiner Begriffsbestimmung der *λόγη* nicht folgen. Gewiß könnte man, rein sprachlich genommen, die Stimmung 1 Kor 2, 3 als *λόγη* charakterisieren. Das hindert aber nicht, daß die *λόγη* 2 Kor 2, 1 eine wesentlich anders geartete ist. Daher kann das *πάλιν* bei *λόγη* sich nicht auf 1 Kor beziehen. So ist auch durchaus zutreffend darauf hingewiesen worden, daß die 1 Kor 2, 3 erwähnte Stimmung der Niedergeschlagenheit durch den Missionserfolg in Korinth ganz gewichen ist. In 2 Kor steht die aktive *λόγη* jedenfalls im Vordergrund; beim ersten Gründungsbesuch in Korinth war sie, wie der Verf. S. 49 mit Recht sagt, ausgeschlossen. Aber deswegen paßt die Zusammenfassung unter dem gemeinsamen Begriff der *λόγη* eben um so weniger. Wenn aber G. das *ἐλθεῖν* 2 Kor 2, 1 (S. 49 u. 52) so betont, daß er einen Gegensatz zwischen Kommen und Fortgehen konstruiert, so scheint mir das pedantisch zu sein. 2 Kor 2, 1 will doch einfach sagen: Ich wollte nicht wieder in der Stimmung zu euch kommen, die mich bei meinem letzten Besuche beherrschte.

So wird man immer wieder auf die Zwischenreise hingewiesen. Die Apg darf man nicht heranziehen, da sie uns doch überhaupt über die korinthische Wirksamkeit Pauli fast nichts sagt. Wenn man Apg 20, 18. 31 so scharf betont wie G., müßte man konsequent schließen, daß Paulus drei Jahre lang auch nicht für einen Tag die Mauern von Ephesus verlassen habe. Das wird aber niemand tun, und es ist nur eine länger dauernde Abwesenheit mit den Worten nicht vereinbar. G. rückt jedenfalls die Abfassung von 1 Kor zu nahe an 2 Kor heran. 1 Kor 16, 8 sagt Paulus keineswegs, daß ihm die Wirksamkeit in Ephesus bis Pfingsten „völlig ausreichend“ erscheine. Überhaupt braucht man nicht zu schließen, daß diese Worte im gleichen Jahre geschrieben sind, da das erwähnte Pfingstfest stattfand. Wenn sie etwa im Sommer oder Herbst des vorhergehenden Jahres geschrieben wurden, war irgendein Zusatz zur Bezeichnung des folgenden Pfingstfestes nicht notwendig. Aber man beachte folgende Erwägung: Hätte G. recht, so würde Paulus nach etwa 28/4-jähriger unbeschränkter und erfolgreicher Tätigkeit in Ephesus sagen: Ich bleibe noch etwa 2 Monate, denn eine große Tür hat sich mir aufgetan. Wäre die Begründung in solchem Zusammenhang nicht geradezu komisch? Umgekehrt ist das Wort nach einer Wirksamkeit von wenigen Monaten leicht verständlich. Paulus könnte etwa im Sommer des ersten Jahres schreiben: Das Feld ist so ergiebig, daß ich mindestens noch bis Pfingsten bleibe. Tatsächlich braucht die Zeit nicht ausgereicht zu haben, er wird immer mehr und mehr zugegeben haben, zumal wenn ein auch nur kurzer Abstecher nach Korinth das großzügige Wirken unterbrach. Ist so der Zwischenraum zwischen 1 und 2 Kor erheblich größer als G. ihn ansetzt und muß man mit der Zwischenreise rechnen, so ändert sich auch das Verhältnis der Reisepläne 1 Kor 16 und 2 Kor 1, 15 f. zueinander. Sonst könnte man gerade diese scharfsinnigen Ausführungen von G. billigen, wenn auch freilich bei seiner Auffassung die Schwierigkeit bleibt, daß doch die Änderung des Reiseplanes in Korinth

nicht verschlucken konnte, da Paulus eine Verlängerung seines korinthischen Aufenthaltes in Aussicht stellte.

Ist die Zwischenreise wahrscheinlich, so auch der Zwischenbrief. Ich würde aus 2 Kor 2, 5 anders schließen als G. (S. 68): Wären hier einfach die Verhältnisse des Blutschänders, wie sie 1 Kor 5 vorausgesetzt sind, gemeint, so würde es gleichgültig klingen, wenn Paulus sagte: „er hat nicht mich betrübt“. Der Apostel empfindet vielmehr die Sünde des Blutschänders persönlich sehr tief. Nimmt man aber an, daß der Mann sich etwa bei der Anwesenheit auf der Zwischenreise halsstarrig oder geradezu unfreundlich gegen Paulus gezeigt hat, so versteht sich das Wort leichter. — Mit der Erklärung von 2 Kor 7, 12 *ἀδικήσας* und *ἀδικηθεὶς* im Sinne eines generischen Singulars kann ich mich nicht befreunden. Natürlich ist diese Erklärung sprachlich möglich. Aber da von *ἀδικηθέντες* 1 Kor nirgendwo ausdrücklich die Rede ist — G. muß sich ganz unbestimmt S. 73 ausdrücken: „daß bei ... manche Ungerechtigkeit und Benachteiligung vorgekommen sein mag“ —, fragt man: warum denn überhaupt der Satz mit *ὁδχ*? Wenn irgendwo, so sieht es doch hier aus, als ob Paulus auf ein einzelnes Vorkommnis Bezug nimmt. Es wird im Zwischenbrief erwähnt gewesen sein.

Es ist natürlich unmöglich, auf alle Einzelheiten einzugehen. Hervorheben möchte ich noch die entsagungsvolle Arbeit und Geduld, mit der G. die Zerstückerungshypothesen trefflich erörtert. Aber auch dort, wo man nicht zustimmen kann, ist die Darstellung anregend. Ich stehe nicht an, die Arbeit trotz meiner Ablehnung ihrer Hauptresultate als ein Muster sachlicher, ruhiger und scharfsinniger Kritik zu bezeichnen.

Münster i. W.

M. Meinertz.

Jaeger, Vernerus, Gregorii Nysseni opera. Vol. II: Contra Eunomium libri. Pars altera: Liber III (vulgo III—XII). Refutatio Confessionis Eunomii (vulgo liber II). Berolini, apud Weidmannos, 1921 (LXIX, 391 S. gr. 8°).

Der zweite Band der kritischen Gesamtausgabe der Werke Gregors von Nyssa bringt die zweite Hälfte seiner gegen den Arianer Eunomius gerichteten Schriften. Die glänzenden Vorzüge, die wir an dem ersten Teile rühmen konnten (Th. Revue 1922 Sp. 15 f.), sind auch dem zweiten Teile in jeder Hinsicht eigen. Wir dürfen sagen, daß diese erste kritische Ausgabe des Hauptwerkes des Nysseners sofort eine abschließende geworden ist.

In den Prolegomena erörtert J. zuerst die ursprüngliche Reihenfolge der Bücher gegen Eunomius, wie ich sie in der Byzant. Zeitschrift 18 (1909) wiederhergestellt habe, und bekräftigt meine Darlegungen durch neue Beobachtungen. Hoffentlich bürgert sich die von der üblichen stark abweichende Ordnung bald ein: lib. 1 vulg. war auch ursprünglich das 1. Buch, lib. 12^b vulg. war ursprünglich das 2. Buch, lib. 3—12 vulg. bildeten ursprünglich das 3. Buch, das schon frühzeitig in 10 τόμοι zerlegt worden ist; lib. 2 vulg. gehört nicht zu dem großen Werke, das Gregor in 3 Büchern zur Widerlegung der 2. Apologie des Eunomius verfaßt hat, sondern ist eine Abhandlung für sich, die Gregor nachträglich gegen das Glaubensbekenntnis des Eunomius (*Ἐκθεσις πίστεως*) richtete. Schon im 6. Jahrh. ist die Verwirrung der alten Reihenfolge nachweisbar. An die Stelle des 2. Buches, das wohl wegen seines hauptsächlich spekulativen Inhaltes in den Klöstern weniger geschätzt wurde und bis zu den Zeiten des Photius sozusagen verschollen war, hat man die Abhandlung gegen die *Ἐκθεσις πίστεως* als 2. Buch eingesetzt, und als man beim Wiedererstarken des wissenschaftlichen Geistes im 9. Jahrh. wieder auf das wirkliche 2. Buch aufmerksam wurde, reihte man es einfach den übrigen Büchern am Schlusse an.

J. handelt eingehend von den 18 Handschriften, die er benutzt hat, von ihren Abstammungsverhältnissen und ihrem Werte für die Herstellung des Textes, ferner von den Fragmenten, den Druckausgaben, endlich von den Grundsätzen, die er in seiner Ausgabe befolgt hat und denen wohl niemand seine Zustimmung versagen wird.

Zu S. 12, 11 möchte ich nicht mit J. an die geistige Schöpfung im Sinne Philos und der Platoniker erinnern, sondern *ἡ πρώτη κτίσις* mit ihrer Herrschaft des Geistes über das Fleisch wird den paradiesischen Urzustand bezeichnen. — Zu S. 17, 7 wäre Prov. 3, 19 zu vermerken, zu 29, 10: Luk. 10, 16 (statt Joh. 12, 48), zu 161, 13: 1 Kor. 8, 6 (st. 1 Kor. 11, 12), zu 171, 9: Ps. 7, 12, zu 253, 3—5: Phil. 12, 2; 1 Tim. 2, 6 (st. Gal. 1, 4), zu 260, 20: auch Hebr. 1, 14, zu 270, 7: auch Joh. 3, 5, zu 276, 4: Joh. 1, 18; 1 Tim. 6, 16, zu 278, 24: Gal. 3, 13, zu 313, 14: Apg. 1, 7, zu 345, 24: Joh. 1, 18, zu 345, 19: Ps. 94, 4, zu 361, 7: 2 Kor. 11, 2 f., zu 373, 12: Joh. 20, 22, zu 385, 3: Ps. 70, 3; zu 386, 13: Ps. 125, 1 (st. 52, 7).

S. 38, 4 fordert der Satzbau die Verbesserung von *ἡ* in *τῇ*. — S. 98, 5 dürfte *διδασκάλων* statt *διδασκάλων* zu lesen und der Text so zu ergänzen sein: *σοφισμάτων <προσέχειν καὶ τῶν> διδασκάλων*. — S. 112, 27 wird mit den Worten *ἐν τοῖς μετὰ ταῦτα* auf lib. 3 tom. 10 (S. 285, 22 ff.) hingewiesen; dort kehrt derselbe Text wieder. — Zu S. 226, 14 ff. hätte bemerkt werden müssen, daß der ganze Abschnitt bis 228, 1 auch als ein vermeintlicher Basiliusbrief (Ep. 16) überliefert worden ist, wie ich in der Theol. Quartalschrift 77 (1895) 277 ff. gezeigt habe. — S. 323, 1 ist *ἡ ἡμερῶν* statt *ἡ μερῶν* zu lesen: Gott bedarf in der Erschaffung der Dinge keines Stoffes, keiner Tage, keiner physischen Werkzeuge. — S. 342, 13 ist wohl *γεννητὴν* nach *ζωὴν* einzuschalten (vgl. 342, 14 f.). — S. 235, 9—12 scheint Zitat aus Eunomius zu sein. — S. 276, 26 ff. ist wohl kein Zitat, sondern eine von Gregor gezogene Folgerung. Bei *τὴς δὲ αὐτῶν* S. 277, 10 sehe ich dann einen tieferen Gedankeneinschnitt, der mit *alinea* zu bezeichnen wäre. S. 304, 1 weist Gregor mit *ἐνδεσιν* auf den Titel der Eunomianischen Schrift hin.

Hoffentlich dürfen wir die von J. in Aussicht gestellte Edition des noch vorhandenen Eunomianischen Schrifttums bald erwarten und stellen sich seiner weiteren, so ungemein fördernden Arbeit an dem Nyssener keine Hindernisse entgegen.

Münster i. W.

Fr. Diekamp.

Fröhlich, Karlfried, Die Reichsgottesidee Calvins. [Aus der Welt christlicher Frömmigkeit. Hrsg. von F. Heiler. Bd. III]. München, Chr. Kaiser, 1922 (58 S. 8°). M. 25.

In großen, kräftigen Zügen schildert F. die Idee des Reiches Gottes, wie sie uns bei Calvin entgegentritt, den Gedanken der Herrschaft Gottes auf dieser Erde, den der Genfer Neuerer zu verwirklichen suchte. Auch die Haupterscheinungen religiösen Lebens, die aus Calvins Reichsgottesglauben entspringen, werden mit guter Sachkenntnis dargestellt. Geringere Sachkenntnis bekundet der Verf., wo er im Vorübergehen katholische Dinge berührt.

Die in Kreisen protestantischer Theologen so beliebte Anwendung des Wortes Magie auf das h. Meßopfer, wogegen jüngst Prof. Krebs-Freiburg in der Köln. Volkszeitung mit berechtigter Schärfe aufgetreten ist, fehlt auch hier (S. 18) nicht. Die *gloria Dei*, die im Gottesdienste Calvins bezweckt wird, soll eine „andere“ sein als jene, die der katholische Kultus anstrebt. „Nicht daß Gott überhaupt geehrt werde“, fordert Calvin, „sondern daß Gott recht geehrt werde“ (S. 43). Als ob der katholische Gottesdienst nicht auch die rechte Verherrlichung Gottes bezwecken würde! S. 45 wird der „mönchischen Askese“ des h. Ignatius von Loyola die „innerweltliche Askese“ Calvins gegenübergestellt. Wer sich die Mühe geben will, in den Stimmen der Zeit, Bd. 103 (1922) 241—49, P. Duhrs Aufsatz über die Ignatianische Frömmigkeit zu lesen, wird finden, daß die Frömmigkeit des h. Ignatius als eine „innerweltliche“ im besten Sinne des Wortes zu betrachten ist. „Mit großer Verehrung“,

heißt es S. 49, „schaut Calvin Zeit seines Lebens zu Luther auf“. Demgegenüber sei erinnert an Calvins Brief an Butzer vom 12. Januar 1532: „Was ich von Luther denken soll, weiß ich nicht. Nicht nur sündigt er durch Großsprecherei und Schimpfreden, sondern auch durch Unwissenheit und die größten Fälschungen“ (*crassissimas hallucinationes*). Calvini Opera X 2 (Brunsvigae 1872) 137.

München.

N. Paulus.

Bihl, Michael, O. F. M., Der Katalog des P. Johannes Findling vom Jahre 1533, dessen Schriften und Leben, sowie der Katalog des P. Johannes Nasus vom Jahre 1564. Ein Beitrag zur Geschichte der Ingolstädter Franziskaner-Bibliothek. [Sammelblatt des Histor. Vereins Ingolstadt. 40. Jahrgang 1920]. Ingolstadt, A. Ganghofersche Buchdruckerei, 1921 (94 S. 8°).

Eine beachtenswerte, überaus fleißige bio-bibliographische Arbeit! Anlaß dazu gab ein bisher ganz übersehener handschriftlicher Katalog der Ingolstädter Franziskaner-Bibliothek, den P. Bihl, ein Mitglied des Gelehrten-Kollegiums in Quaracchi, als er während des Weltkrieges in München historischen Forschungen oblag, in einem Sammelbande der Bibliothek des Münchener Franziskanerklosters entdeckt hat. Dieser Katalog ist im J. 1533 von dem Franziskaner Joh. Findling zusammengestellt worden. Es ist aber kein vollständiges Verzeichnis aller damals in der Ingolstädter Franziskaner-Bibliothek vorhandenen Werke, sondern nur eine zu einem bestimmten Zweck getroffene Auswahl. Bei Anlage seiner geistigen Rüstkammer, die er als *Teuchophilacium* (kleines Zeughaus) bezeichnete, wollte Findling vor allem ein *Armamentarium antireformatorium* schaffen, auf dessen Pulten vorab die gegen die Neuerer gerichteten Schriften Platz fanden, dazwischen und daneben aber auch solche Werke älteren Datums, die zur ausgiebigeren Erläuterung und Erhärtung der zu behandelnden Fragen zweckdienlich schienen. Einen Gesamtkatalog der Ingolstädter Klosterbibliothek hat erst 1564 der bekannte Kontroversschriftsteller und Prediger Joh. Nasus hergestellt. Während Bihl über letzteren Katalog, der in einer Handschrift der Münchener Staatsbibliothek erhalten ist, nur kurz berichtet, hat er das Bücherverzeichnis Findlings mit der notwendigen Einleitung und erläuternden Anmerkungen ganz zum Abdruck gebracht.

Recht willkommen sind die beigegebenen Mitteilungen über Findlings gedruckte und ungedruckte Schriften sowie über dessen Leben und Wirken. Aus Kreuznach gebürtig, erscheint Joh. Findling (Apobolymaeus) im J. 1512 als Lektor der Theologie in Ingolstadt. Einige Jahre später, wohl im April 1516, wurde er zum Guardian des Mainzer Klosters bestellt. Als solcher mußte er neben dem Mainzer Erzbischof Albrecht von Brandenburg den Betrieb des folgenschweren Ablasses für die Peterskirche übernehmen. Einen Teil der Ablassgeschäfte übertrug er seinem Vizeguardian Alexander Molitor, der dann auf dem Kapitel, das Mitte August 1517 in München stattfand, zum Guardian von Mainz ernannt wurde, während Findling als Lektor nach Tübingen ging. Später finden wir ihn wieder in Ingolstadt, wo er sowohl in Schriften als auch auf der Kanzel eifrig die lutherische Neuerung bekämpfte. Dies erklärt auch, warum er sich veranlaßt fühlte, in der ihm unterstellten Klosterbibliothek eine eigene „gegenreformatorische Bücherei“ einzurichten.

P. Bihl ist es „unerfindlich“ (S. 10), wie Findling dazu kam, den Dominikaner Mensing als „Pauliner“ zu bezeichnen.

Allein auch andere Zeitgenossen haben Mensing so bezeichnet. Vgl. Paulus, Die deutschen Dominikaner im Kampfe gegen Luther, S. 16. In Sachsen und Norddeutschland wurden eben die Dominikaner gewöhnlich nur „Pauler“ genannt, weil die vornehmsten Klöster, wie Leipzig, Halle, Halberstadt, Göttingen, Jena usw., und, wie es scheint, auch die ganze Ordensprovinz, den h. Paulus als besondern Patron verehrten. Marsilius, dessen Sentenzenkommentar Findling verwertet hat, ist nicht M. von Padua (S. 29), der keinen Kommentar zu den Sentenzen hinterlassen hat, sondern M. von Inghen, gestorben 1396 als Professor in Heidelberg. Sein Sentenzenkommentar ist 1501 zu Straßburg erschienen. Bei Erwähnung des „Johann Braunschweig“ (S. 65), von dem Findling eine gedruckte Meßerklärung verzeichnet, hätte B. hinweisen können auf A. Franz (Die Messe im deutschen Mittelalter, S. 598), der wohl zwei Abschriften der betreffenden Meßerklärung erwähnt, aber nicht wußte, daß sie bereits 1532 in dem vom Kölner Kartäuser Blomevenna herausgegebenen *Enchiridion sacerdotum* im Druck erschienen war. Da weder Franz noch Bihl über die Lebensschicksale des alten Theologen näheres mitteilen können, so sei hier daran erinnert, daß Johann von Braunschweig 1381 als Prior der Kartause in Straßburg, später als Prior in Freiburg und Bern erscheint. Vgl. A. Ingold, *Nouvelles oeuvres inédites de Grandidier* IV, Colmar 1899, 91.

München.

N. Paulus.

Tacchi Venturi, Pietro, S. J., *Storia della Compagnia di Gesù in Italia* narrata coi sussidio di fonti inedite. Volume secondo. Dalla nascita del fondatore alla solenne approvazione dell'ordine (1491—1540). Roma, Civiltà Cattolica, 1922 (LX, 421 S. gr. 8°).

P. Tacchi Venturi erfreut uns mit einem neuen Bande seiner *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*. Der erste im Jahre 1909 erschienene (vgl. Theol. Revue 1911 Nr. 5), von der Kritik so beifällig aufgenommene Band behandelte sehr eingehend die religiösen und sozialen Zustände in Italien um die Mitte des 16. Jahrh., er war als eine Art Einleitungsband gedacht. Der eben veröffentlichte zweite Band führt in die eigentliche Geschichte der Gesellschaft Jesu und ihre Anfänge in Italien ein. Es ist ein splendid ausgestatteter Band von 384 Seiten, nebst einem Anhang von nahezu 40 Seiten, in dem verschiedene ungedruckte Urkunden und sonstige wertvolle Aufzeichnungen abgedruckt sind.

Der Darstellung voraus geht eine sehr wertvolle kritische Übersicht über die Quellen und ein recht dankenswertes Verzeichnis der benützten Literatur (S. I—LX).

Im Vordergrund des Ganzen steht die Person des Stifters des neuen Ordens. Der Schilderung seines Lebensgangs bis zu seiner Ankunft in Venedig (1536) sind die ersten beiden Kapitel und ein Teil des dritten gewidmet. Gehörndiese Abschnitte streng genommen auch nicht in eine Geschichte der Gesellschaft Jesu in Italien, so möchte man sie doch nicht gerne missen, da der Verf. zu den eingehenden und tiefgründigen Ausführungen P. Astrains in der Geschichte der spanischen Ordensprovinz nicht wenige Verbesserungen und Ergänzungen (S. 6 A. 1. 10 A. 1. 15 f. 19. 94 A. 3. 308. 317) bringen kann durch die Benützung neuerer Untersuchungen über die Familie des Heiligen und seine erste Lebenszeit. Vor allem konnte er die umfangreichen, bislang noch nicht veröffentlichten Studien seines Ordensgenossen L. Cros (*Pays maternel, pays paternel; Famille maternelle et famille paternelle*) und jene ebenso eingehenden Abhandlungen des spanischen Jesuiten J. Creixel über den Aufenthalt des h. Ignatius in Montserrat, Barcelona und Manresa (erschienen 1903, 1907, 1914) verwerten. Auch der in den *Monumenta Ignatiana* 1914 publizierte *Processus Azpeitanus* und die 1912 veröffentlichten Briefe J. Lainez' lieferten wertvolle ergänzende Beiträge.

Der Schluß des 3. Kap. führt uns nach Venedig, wo Ignatius und die Seinen ihre erfolgreiche apostolische Tätigkeit in Italien beginnen. Im 4. Kap. wird uns ihr seeleneifriges Wirken in Rom und andern Städten Italiens im J. 1537/38 vor Augen geführt. Lainez und Faber dozieren an der Sapienza Theologie, drei Gefährten sind in Padua tätig, Claude Le Jay und Bobadilla

finden wir in Ferrara, Franz Xavier in Bologna, Salmcron und Broet in Siena. An Gasparo Contarini, an Lattanzio Tolomei und an Vittorio Colonna fanden Ignatius und die Seinen eifrige Förderer — und es waren dies durchweg Persönlichkeiten, die von manchen als Kryptolutheraner angesehen wurden. Freudiges und Betrübenendes schildert uns der Verf. im 5. Kap.: Es ist erstaunlich, was die „*preti riformati*“ in einem einzigen Jahre (1538/39) einzig in Rom arbeiteten. Wir sehen ihren unermüdlischen Eifer in der Seelenführung und Gewissensberatung, in Predigten und in den Exerzitien. Ihr Einfluß wächst immer mehr, aber auch ihre Feinde mehren sich. Man wird mit tiefer Wehmut erfüllt, wenn man lesen muß, wie der Neid nicht vor Verleumdungen zurückschreckt, und mit welcher Eifersucht die rastlos arbeitenden Männer verfolgt werden. Den Sturm gegen die fremden Priester entfesselte ein Augustinermönch Agostino Mainardi da Piemonte, der später apostasierte. Doch auch an Verteidigern fehlte es nicht. Die Berichte, die aus Bologna, Siena, Ferrara einliefen — selbst der Herzog von Ferrara trat als ihr Beschützer auf — bestimmten den Papst zum Einschreiten gegen ihre Verfolger.

Im 6. Kap. bespricht der Verf. die schwierige Angelegenheit der Festsetzung von Konstitutionen und der Anerkennung der neuen Vereinigung durch die höchste kirchliche Autorität. Bis ins kleinste Detail hinein wird über die einzelnen Etappen unterrichtet. Der Verf. hatte zwar manch tüchtige Vorarbeiten für diese Frage, aber er weiß doch wieder Neues beizubringen und manches schiefe Urteil richtig zu stellen. Wir erhalten durch seine Forschungen einen klaren Einblick in die Beratungen der sieben Gefährten, wie sie ihre Vereinigung besser ausgestalten könnten, welche Form sie ihr geben sollten. Hatte Paul III., der ihnen stets gewogen war, sie trotz aller Verfolgungen gebeten, in Rom oder wohin sie gerufen wurden, ruhig zu arbeiten, so war auch zu hoffen, daß er der Bildung einer Genossenschaft keine großen Schwierigkeiten entgegensetzen werde. Nach eingehender Würdigung des Quellenmaterials stellt der Verf. gegenüber Ordenshistorikern alter und neuer Zeit als sicheres Ergebnis dar, daß Ignatius nicht mit einem festen, bestimmten Plane, eine neue Ordensgenossenschaft zu gründen, nach Rom kam. Dies geht sowohl aus seinen eigenen Äußerungen wie aus solchen seiner Gefährten deutlich hervor (202). Erst während der Beratungen im April und Mai 1539 gewann der Gedanke einer Ordensgründung feste Gestalt. Durch diese Feststellungen wird der Ruhm Loyolas in keiner Weise geschmälert und ich wundere mich, weshalb P. Tacchi Venturi sich eigens in längeren Ausführungen gegen einen etwaigen Vorwurf, als wäre er der ehrwürdigen Gestalt des Heiligen nahe getreten, verwahrt (207 ff.). Aus den in den obgenannten Beratungen festgesetzten Punkten geht aber auch mit aller Klarheit und Bestimmtheit hervor, daß Ignatius nicht daran dachte, den Kampf gegen den Protestantismus als Aufgabe seiner Organisation zu betrachten. — Die Verfolgung in Rom schadete den „*preti riformati*“ oder „*padri parigini*“, wie man sich auch nannte, keineswegs. Man verlangte sie nach Siena und Montepulciano zur Reform von Klöstern und zur Predigt vor dem Volke. Rodriguez, Francesco Strada und Broet wirkten dort 1539/40 mit großem Erfolge. Es gelang ihnen auch, Einfluß auf die Studenten zu gewinnen (Kap. 7). Zu gleicher Zeit entfalteten Faber und Lainez eine segensreiche Tätigkeit in Parma und Piacenza. Es bot sich ihnen ein reiches Arbeitsfeld; die religiös-sittlichen Zustände in Parma waren traurig bei Klerus und Volk. Man lese nur die Zeugnisse darüber von Zeitgenossen bei T.-V. und bei Benari, *Storia di Parma* II und III (Parma 1899). Die Anziani von Parma können in ihren Berichten nach Rom den Eifer der beiden Priester nicht genug rühmen; ihre Predigten und ihre Exerzitien wandelten das Volk vollständig um. Der Empfang der Sakramente mehrte sich ganz außerordentlich. Ihrer Forderung, die h. Kommunion so oft zu empfangen als wie möglich, kamen viele auch unter den Männern nach. Es gelang ihnen, die Priester der Stadt dazu zu bewegen, öfters Beichte zu hören. In den genannten Berichten aus Parma wird noch besonders darauf hingewiesen, daß die tätige Nächstenliebe gewachsen sei; die Almosen mehren sich ganz außerordentlich (Kap. 8). Was die seeleneifrigen Männer in Piacenza, Reggio, Brescia, Bagnorea und auch im Königreich Neapel wirkten, wird uns im 9. Kap. (S. 265—291) geschildert. Bobadilla arbeitete mit zwei Gefährten im Neapolitanischen, er drang sogar nach Calabrien hinunter und predigte in der Diözese Bissignano, während Claude Le Jay in Bagnorea und Brescia tätig war.

Mit großer Gründlichkeit ist im 10. Kap. besonders die

Bestätigungsfrage behandelt. Auch diese Ausführungen führen über das bisher Bekannte hinaus. Hatte schon der von Dittrich 1881 zuerst veröffentlichte Brief des Lattanzio Tolomei vom 28. Sept. 1539 nähere Aufschlüsse über die Gründe der Verzögerung der Approbation gegeben, so wurde durch die neueren Forschungen über den von Paul III so hoch geschätzten Kardinal Bartolomeo Guidiccioni, der sich gegen die Neugründung von religiösen Genossenschaften ablehnend verhielt, neues Licht verbreitet. Alle diese neueren Materialien hat T.-V. trefflich verwertet und die Darstellung früherer — auch neuerer Historiker — berichtigt. Er weist die Auffassung zurück, als hätte Paul III eine eigene Kommission für die Approbationsfrage — bestehend aus den Kardinalen Contarini, Ghinucci und Bartolomeo Guidiccioni — bestellt. Eine genaue Prüfung der Quellen ergibt aber, daß keine kommissarische Beratung stattfand, daß jeder der Kardinäle für sich handelte und daß schließlich Guidiccioni vom Papst den Auftrag erhielt, sich noch besonders zu äußern. Letzterer konnte sich mit der Neugründung eines Ordens nicht befreunden. Doch wurde sein Widerstand gebrochen und Paul III erteilte namentlich auf die Fürbitte der Stadt Parma hin — dies festgestellt zu haben, ist das Verdienst T.-V.s — die schriftliche Bestätigung am 27. Sept. 1540 — ein Jahr, nachdem er, durch Contarini bewogen, mündlich seine Zustimmung ausgesprochen hatte. Manche Ordensschriftsteller hatten, gestützt auf eine Äußerung von Lainez, behauptet, der Kardinal Bartolomeo Guidiccioni hätte ein eigenes Buch gegen die große Zahl der Orden geschrieben. Mit Recht weist T.-V. diese Behauptung zurück und identifiziert dieses sog. Buch gegen die zu große Zahl der Orden mit jenen Ausführungen, die sich in der Abhandlung Guidiccionis *De emendanda ecclesia* finden. Ich habe den umfangreichen literarischen Nachlaß des Kardinals, der sich in der Bibliothek Barberini befindet, mehrmals genau durchgesehen und kann bestimmt versichern, daß Guidiccioni kein derartiges Buch geschrieben hat.

Das Wachstum und die Ausbreitung des neuen Ordens im Jahre nach der mündlich erteilten Approbation erzählt uns der Verf. im letzten Kapitel. Durch das Beispiel der unermüdlich tätigen *Preti riformati* und durch die von ihnen erteilten Exerzitien angezogen, faßten nicht wenige junge Männer den Entschluß, sich ihnen anzuschließen. T.-V. schätzt die Gesamtzahl der Ordensmitglieder im J. 1540 auf etwa 30: Spanier, Portugiesen und Italiener. Ausführlicher werden wir über die jungen Italiener unterrichtet, die dem h. Ignatius folgten, über Pietro Codacio, Angelo Paradisi, Gian Filippo Casini. Auch der ersten Wohltäterin in Rom, Faustina de Jancolini, wird gedacht. Zuletzt erhalten wir noch eine liebevolle Schilderung des Beginns der Missionstätigkeit des h. Franz Xaverius sowie seiner Gefährten Bobadilla und Rodriguez und des ersten italienischen Jesuitenmissionars, des P. Paolo da Camerino. Auch in diesem letzten Kapitel konnte der Verf. in manchen Punkten seine Vorgänger auf dem Gebiete der Ordensgeschichte berichtigen und ergänzen. So stellt er zum ersten Male fest, daß die Berufung Bobadillas und Rodriguez' als Begleiter des h. Franz Xaver auf die Initiative des portugiesischen Gesandten in Rom, Mascarenhas zurückzuführen ist (365). Ferner führt er den Nachweis, daß nicht wenige Ordensschriftsteller den h. Franz Xaver mit Unrecht als ersten Sekretär des Ordens bezeichnen (368).

Überblicken wir das Ganze, so dürfen wir sagen, der Verf. erweist sich als vorzüglicher Kenner der Ordensgeschichte, als gründlicher Forscher und gewandter Schilderer, dem man gerne folgt. Mit unermüdlichem Eifer hat er alles gesammelt, was irgendwie mit seinem Stoffe im Zusammenhang steht, seine Einzeluntersuchungen sind peinlich genau und er ruht nicht, bis er Licht in das Dunkel gebracht hat. Gegenüber den überschwenglichen Lobeserhebungen der Ordenshistoriker des 17. und 18. Jahrh. zeichnet sich T.-V. durch Ruhe und Objektivität aus. Damit ist aber nicht gesagt, daß ihm die Begeisterung für Ignatius und seine Gefährten und für ihre Erfolge fehle. Im Gegenteil, das Ganze ist getragen von feurigem Enthusiasmus für den Stifter seines Ordens und dessen Gründung. Sein Werk darf den übrigen Provinzialgeschichten des Ordens, denen eines P. Astrain, P. Duhr als ebenbürtig an die Seite gestellt werden; es ist nicht

nur ein hervorragendes literarisches Denkmal der Geschichte des Ordens, sondern auch ein an neuen Ergebnissen reicher und sehr wertvoller Beitrag zur Kirchengeschichte des 16. Jahrh., in ganz besonderem Maße für die Geschichte der Reform der Kirche.

Manchmal möchte man freilich meinen, daß der Verf. zu weit ausgeholt hätte und eine kürzere Behandlung des betr. Punktes dem Ganzen keinen Eintrag getan hätte. So widmet er dem Augustinermönch Agostino da Piemonte (Mainardi), dem nachmaligen Gründer der protestantischen Gemeinde in Chiavenna gegen 10 Seiten. Sein Auftreten in Rom mußte selbstverständlich besprochen werden, ob aber diese Ausführlichkeit notwendig war, kann wohl bezweifelt werden. Nebenbei bemerkt sollten die Angaben über Agostino da Piemonte in der Realencyclop. für protest. Theologie und Kirche IX³, 541 nach den Resultaten T.-V.s korrigiert werden. — Mehr als in den übrigen Provinzialgeschichten des Ordens wird das wunderbare Walten der Vorsehung im Leben des Ordensstifters und seiner Gefährten hervorgehoben. P. Astrain und P. Duhr — um nur diese beiden Ordenshistoriker zu nennen — stellten die Tatsachen dar, ließen diese sprechen und überließen es dem Leser, die entsprechenden Schlüsse daraus zu ziehen. T.-V. hatte bei seiner Darstellung mehr als die genannten auch den Zweck der religiösen Erbauung im Auge. Damit soll aber durchaus nicht gesagt werden, als hätte der Verf. den streng historischen Standpunkt aus den Augen verloren.

Über die Kämpfe um Pampelona (S. 14 A. 2) handelt ausführlich P. Boissonade, *Histoire de la réunion de la Navarre à la Castille 1479–1521*. Thèse. Paris 1893. Die spanischen Drucke der *Legenda aurea* des Jakob von Voragine, die Ignatius von Loyola auf seinem Krankenlager in die Hände bekam (vgl. S. 18 A. 3), sind am besten verzeichnet bei J. Cejador y Faura, *Historia de la Lengua y Literatura Castellana I* (Madrid 1915) oder bei C. Haebler *Bibliografía ibérica del siglo XV*. La Haya-Leipzig I 1903, II 1917. Zu S. 27 A. 3 wäre R. Altamira y Crevea, *Historia de España y de la civilización de España II* (Barcelona 1909) zu vergleichen. S. 62 A. 1 wird besser van Gulik-Eubel *Hierarchia eccles. mediæ ævi III*, 180 zitiert als Gams. Über die anziehende Persönlichkeit des eifrigen Reformfreundes Jean Standonck und seine Gründung in Paris (S. 63) hat A. Renaulet eine tüchtige Monographie veröffentlicht im *Bulletin de la société de l'hist. du protestantisme LVII* (Paris 1908); am Schlusse seiner Abhandlung kommt er auch auf die Frage zu sprechen, ob Ignatius von Loyola durch Standonck beeinflusst worden sei. Für das S. 76 über die häretische Bewegung in Frankreich Gesagte bietet Imbart de la Tour, *Les origines de la réforme en France III* (Paris 1914) gute Orientierung. Die Anschauungen Lattanzio Tolomeis (S. 148), der mit Contarini und Ignatius befreundet war, bringt das übersehene Buch von E. Cuccoli, Marc Antonio Flaminio (Bologna 1897) viel Neues. S. 197 A. 2 wird gesagt, Lainez und Faber hätten an den Statutenberatungen vom 11. Juni 1539 nicht teilgenommen, weil sie schon in Parma gewesen wären. Aus dem S. 241 A. 1 mitgeteilten Berichte des Gesandten der Stadt Parma in Rom geht aber hervor, daß die beiden erst am Abend des 20. Juni von Rom abgereist sind. S. 306 vergleicht der Verf. die Zeit des h. Franz von Assisi und des h. Dominikus mit der des h. Ignatius und fährt dann fort: *Così al Loyola dopo più di due secoli da questi* usw. Es muß natürlich heißen *dopo più di tre secoli*.

Von dem Werke scheiden wir mit dem Wunsche, der Verf. möge uns bald einen neuen Band schenken, damit es ihm gelingt, das groß angelegte Unternehmen selbst zu Ende zu führen.

Alfshausen.

V. Schweitzer.

Rauch, Dr. Wendelin, Engelbert Klüpfel, ein führender Theologe der Aufklärungszeit. Freiburg, Herder, 1922 (267 S. gr. 8^o). M. 4 Gr.

Seitdem ich durch die Herausgabe meiner Zirkelbiographie (1904–06) die Aufmerksamkeit der Kirchenhistoriker auf die Erforschung der sog. Aufklärungsperiode gelenkt hatte, ist eine stattliche Reihe von Arbeiten erschienen, die sich teils mit der Festlegung des Begriffs

„Aufklärung“, teils mit der Schilderung hervorragender Theologen jener Periode befaßt. Die vorliegende Arbeit bestärkt mich in meiner in der Theol. Revue 1910 Nr. 18 und 1911 Nr. 9 näher begründeten Überzeugung, daß der Ausdruck „kirchentreuere Aufklärung“ den auch Rauch S. 3 gebraucht, eine *contradictio in adjecto* ist, weil das Wesen der Aufklärung Antisupranaturalismus und dogmatischer Indifferentismus war. Es wäre für den durchaus kirchentreuern Theologen Klüpfel, wie für so viele andere Theologen seiner Zeit eine unverdiente Kränkung, ihn auch nur „gemäßigten Aufklärer“ zu nennen. Ich habe 1911 (Theol. Revue Nr. 9) gezeigt, daß bereits vor dem Eindringen der Aufklärung nach Deutschland in der katholischen Kirche Deutschlands sich ein Streben nach Reform auf theologisch-wissenschaftlichem und liturgischem Gebiete regte, das mit dem, was man unter „Aufklärung“ in irgend einer Form versteht, nichts zu tun hat. Diese Männer, zu denen auch Klüpfel gehört, der nicht nur jeden theologischen Rationalismus (namentlich in der Person des protestantischen Theologen Semler) aufs entschiedenste bekämpfte, sondern auch für Brevier, Beibehaltung der lateinischen Sprache in der Liturgie, die Möglichkeit der Besessenheit eintrat, waren Freunde wissenschaftlichen Fortschritts, Freunde einer maßvollen katholischen Reform, aber keine Aufklärer, es sei denn, daß man diesen Begriff in sein Gegenteil verkehrt. Rauchs vorzügliche, warmherzige Schilderung zeigt uns einen katholischen Theologen von nicht gewöhnlicher Begabung, von vielseitigsten wissenschaftlichen Interessen, einen geradezu klassischen Latinisten, einen deutschen Patrioten, der nach der Zerstörung Breisachs durch die Franzosen in einem flammenden Poem die Deutschen zum einmütigen Zusammenschluß gegen den französischen Unterdrücker aufforderte, der durch die Herausgabe einer theologischen Zeitschrift (*Nova bibliotheca ecclesiastica Friburgensis*) nicht nur die Aufmerksamkeit des Wiener Kaiserhofs, sondern auch norddeutscher protestantischen Theologen erregte. Freilich war auch er ein Kind seiner Zeit, von febronianischen Ideen eingenommen, aber der Febronianismus d. h. der Episkopalismus hat mit der Aufklärung nichts zu tun, sonst wären schon die Gallikaner des 15. Jahrh. „gemäßigte Aufklärer“ gewesen. — Mich als Kirchenhistoriker freute ganz besonders das sehr richtige Wort Klüpfels, ohne Kenntnis der Kirchengeschichte bleibe in der ganzen Theologie alles nebelhaft und dunkel. — S. 55 muß es statt 1796 doch wohl 1769 heißen. — Die kirchengeschichtliche Forschung würde es nur begrüßen, wenn Rauch auch an eine Monographie über Rautenstrauch herantreten würde.

Freising.

A. Ludwig.

Dorm, Timotheus, G. Heymans' psychologischer Monismus mit besonderer Berücksichtigung des Leib-Seele-Problems. Tübingen, Kommissionsverlag Osiander, 1922 (VIII, 96 S. gr. 8°).

Die vorliegende Doktordissertation liefert einen Beitrag zum heiß umstrittenen Leib-Seele-Problem, indem sie den psychologischen Monismus des holländischen Philosophen Heymans, Professors in Groningen, einer eingehenden Prüfung unterzieht. Diese Prüfung umfaßt zwei Teile: einen positiven, der den psychologischen Monismus darstellt, wie ihn Heymans hauptsächlich in seinem Hauptwerke: »Einführung in die Metaphysik auf

Grundlage der Erfahrung« (Leipzig 1911²) entwickelt hat; daran schließt sich ein kritischer Teil, der eine Widerlegung der Grundanschauungen Heymans' vom Standpunkte der aristotelischen Wechselwirkungstheorie aus versucht. Der 1. Teil verrät viel Fleiß und Geschick, die zum Teil recht verschlungenen Gedankengänge Heymans' in überaus klarer und anschaulicher Form dem Verständnis des Lesers nahezurücken. Auch der Kritik des 2. Teiles wird man im großen und ganzen beipflichten. Doch wirken die Beweisgänge hie und da nicht recht überzeugend, weil sie eine gründliche erkenntnistheoretische und psychologische Fundierung der eigentlichen Auffassung des Verf. vermissen lassen. Trotzdem ist die kleine Arbeit vorzüglich geeignet, den Leser in die ganze Schwierigkeit des Leib-Seele-Problems einzuführen, das auch heute noch die philosophischen Denker nicht zur Ruhe kommen läßt.

Geistingen (Sieg).

Th. Droege C. SS. R.

Meier, Mathias, Der Seelenbegriff in der modernen Psychologie. München, M. Hueber (24 S. gr. 8°).

Der Verf. gibt in gedrängter Kürze eine Übersicht über die charakteristischen Wesenszüge der modernen Psychologie. Die moderne Psychologie ist ihm mit Lange zu einer „Psychologie ohne Seele“ geworden, an der besonders zwei charakteristische Wesenszüge deutlich in die Augen springen: der Aktualismus und Voluntarismus.

Der Aktualismus löst im Gegensatz zur mittelalterlichen Substanz-Psychologie die Seele in ein Bündel von Tätigkeiten auf. Die letzte Wurzel dieser metaphysikscheuen Ablehnung der Seelensubstanz liegt nach M. teils in dem naturwissenschaftlichen Empirismus von Locke und Hume, teils in dem metaphysischen Idealismus von Kant, Fichte und Hegel, zum Teil in dem Positivismus der modernen experimentellen Psychologie, wie sie besonders seit Fechner und Wundt gepflegt worden ist. Mit Recht weist die wertvolle Studie darauf hin, daß diese aktualistische Seelenauffassung stets an der Erklärung zweier unumstößlicher psychologischer Tatsachen scheitern wird: nämlich an der wissenschaftlich zureichenden Erklärung der Identität des Ichs und der Einheit des Bewußtseins. Weder die Erinnerungsfähigkeit, noch die ihr zugrundeliegende assoziative Verknüpfung der seelischen Vorgänge vermag diese beiden Tatsachen wissenschaftlich verständlich zu machen, wenn man nicht die seelischen Vorgänge als den Ausfluß einer ihnen zugrundeliegenden Seelensubstanz betrachtet.

Ein zweites charakteristisches Merkmal der modernen Psychologie besteht in der voluntaristischen Deutung des Seelenlebens, die im Gegensatz zum kalten Intellektualismus die Grundformen des seelischen Geschehens entweder mit Schopenhauer und Wundt im Willensleben, oder mit Theobald Ziegler im Gefühlsleben, oder mit den modernen Intuitionisten und Immanentisten im unbewußten Seelenleben findet, das mit der übersinnlichen Welt in unmittelbarem Kontakt steht. Der Verf. hält der modernen Psychologie gegenüber an der metaphysisch gerichteten Seelenlehre des Aristoteles und ihrer Wechselwirkungstheorie fest, zu der auch in neuerer Zeit Denker wie Driesch, Becher, Bühler u. a. sich wieder offen bekennen.

Wir können die kleine Arbeit nur begrüßen als einen wertvollen Beitrag zu der neu erwachten metaphysischen Grundrichtung unserer Zeit, die allem Positivismus, Kritizismus und Agnostizismus zum Trotz das Bedürfnis nach einer auch metaphysisch begründeten Welt- und Lebensanschauung immer lebhafter empfindet.

Geistingen (Sieg).

Th. Droege C. SS. R.

Heim, Karl, Glaubensgewißheit. Eine Untersuchung über die Lebensfragen der Religion. Zweite, völlig umgearbeitete Auflage. Leipzig, J. C. Hinrichssche Buchhandlung, 1920 (IV, 216 S. gr. 8°).

Das 1916 erstmalig erschienene und in dieser Zeitschrift 1917 Sp. 415—19 von dem Unterzeichneten besprochene Buch hat, wie im Vorwort zur neuen Auflage festgestellt wird, eine lebhaftere Erörterung hervorgerufen. Die Einwände, welche dem Verf. entgegen-traten, haben ihn zu einer gründlichen Umarbeitung veranlaßt, von der besonders die beiden ersten Abschnitte Nutzen gezogen haben, während die Umarbeitung des 3. Abschnittes „Die Wirklichkeit der Glaubensgewißheit“ unter dem aus allen Rezensionen und Besprechungen hervorgegangenen Eindruck erfolgte, daß „der Angelpunkt meiner ganzen Position, die Irrationalität, die in der Setzung des Ich, Hier und Jetzt enthalten ist, von den Lesern in ihrer Tragweite bis jetzt überhaupt noch nicht verstanden worden ist“ (Vorwort III). Die hier ausgedrückte Erfahrung bedeutete nicht nur eine Enttäuschung, sondern gewiß auch eine heilsame Lehre für den Verf., der in der 1. Aufl. versprochen hatte, seine Gedanken in einer Form darzulegen, „daß auch nicht akademisch Durchgebildete zu folgen vermögen“. Es muß allerdings gesagt werden, daß die Schwerverständlichkeit mehr in der Natur der vorgetragenen kühnen Theorie, welche die ganze Spannkraft des Geistes verlangt, als in der Schuld des Verf. lag. Es ist anzuerkennen, daß H. durch Zuhilfenahme treffend ausgewählter Vergleiche und eine edle und anschauliche Sprache die in die letzten Tiefen hinabsteigenden Gedanken zu beleben und der in jener dünnen Atmosphäre versagenden Anschauung nachzuhelfen verstanden hat.

Das Gewißheitsproblem in der Theologie geht — das hat H. in seiner Schrift „Das Gewißheitsproblem in der systematischen Theologie bis zu Schleiermacher“ gezeigt — „wie ein quälendes Rätsel“ von Augustin in die Mystik, von dieser in die Scholastik über und hat hier, einer Lawine gleich, die im Rollen schwerer wird, im Ausgangsstadium der scholastischen Theologie (Duns Scotus) das logische Denken unter ihrer Last fast erdrückt, um dann gerade in dieser schärfsten antirationalen Zuspitzung von der Leidenschaft des Glaubens der Reformatoren ergriffen zu werden und in neuer Formulierung und inhaltlicher Vertiefung in die nachreformatorische Theologie beider Konfessionen überzugehen“ (36). Es ist das Problem, „an dem wir uns alle wundreiben, wenn wir praktisch und theoretisch um Gewißheit des Unsichtbaren ringen“ (45). H. würde die Tragik des Problems nicht so plastisch haben schildern können, wie er es an vielen Stellen tut (besonders 133 ff., 645 ff.), wenn er es nicht aus eigenem starken Erleben und Leiden heraus angegriffen und zu meistern gesucht hätte. Ausführungen wie die über die Tragik des sittlichen Ideals (137—154) oder über die Antinomie des Machtwillens und der Liebe (190—199) kann man kaum ohne Ergriffenheit lesen. Er rechnet mit der Möglichkeit, daß einmal die Zeit kommt, wo „auch die wissenschaftliche Theologie dieses Sicherheitsbedürfnis des Herzens zum Maßstab für alles theologische Denken macht“ (46).

Das Problem lautet in seiner einfachsten Reduktion so: Entweder besteht zwischen dem Standpunkt des Jetzt, Hier und Ich nur das exklusive Verhältnis, vermöge dessen die Räume, Zeiten und Subjekte sich ausschließen — dann gibt es

keine Glaubensgewißheit; denn der Glaube, der absolute Gewißheit für sich in Anspruch nimmt, geht über die unmittelbare Gewißheit hinaus — oder aber es gibt einen übergreifenden Zusammenhang jenseits der Schranken unseres Bewußtseins — dann ist Glaubensgewißheit wenigstens möglich, und die höheren Religionen haben recht, welche im religiösen Erlebnis in einem Durchblick durch das Ganze der Wirklichkeit jene höhere Welt sich erschließen sehen, in der alle Schranken von Raum, Zeit und Subjekt niedergelegt sind. Die Denkmöglichkeit der Glaubensgewißheit hängt davon ab, ob es gelingt, „die kritische Methode, die Kant auf Raum und Zeit angewandt hatte, auch auf das Ich-Ding-Schema zu übertragen“ (65). In diesem dritten Schema huldigte Kant eben noch einem naiven Realismus, und die bisherigen Versuche, über die Exklusivität des Ich hinaus zu kommen, welche in dem absoluten Ich Fichtes, dem Als-Ob Vaihingers und der Phänomenologie Husserls gemacht werden, sind nur Ansätze, aber noch keine Lösungen. H. zeigt nun in einer Scharfsinn mit Tiefsinn glücklich paarenden Untersuchung, daß die Annahme einer Vielheit von sich gegenseitig ausschließenden erkennenden Subjekten keineswegs eine letzte, nicht mehr analysierbare Voraussetzung, sondern eine dritte Anschauungsform neben Zeit und Raum ist, welche er das „Ich-Ding-Schema“ nennt.

Zu den bisherigen Kategorien tritt nun noch die Kategorie des Schicksals. Die Untersuchung spitzt sich dahin zu: ob die Deutung des Weltgeheimnisses in der Hand der wissenschaftlichen Forschung mit ihren Erfahrungskategorien liege, oder aber die Kategorie des Schicksals, welche als Prädestination oder Gnade erlebt wird, den Schlüssel zu seiner Lösung abgibt. Die Entscheidung weist „auf einen Urgrund zurück, der noch jenseits des Gegensatzes der beiden Richtungen steht, aus denen wir Kategorien empfangen“ (189). Damit stehen wir vor dem Grundgedanken des Christentums: „Der Polarstern, dessen magnetische Kraft jeder sofort spürt, der in seinen Bereich gekommen ist, ist die Christusgestalt der neutestamentlichen Predigt, in dem sich alle Ahnungen und Weissagungen der Vorzeit erfüllt haben“ (197), demgegenüber nur Glaube und Ärgernis als die beiden einzigen Stellungen möglich sind (201). Die Allgegenwart Christi als des absoluten Gottesgedankens führt dann auf die letzte Einheit, die den Urgrund des Glaubens bildet, auf Gott.

Zu den neuesten Gedankengängen Nikolai Hartmanns in seinen »Grundzügen einer Metaphysik des Erkennens«, der, den naiven Realismus der Alten wie den kritischen Realismus Kants überwindend, die Subjekt-Objekt-Beziehung in einen höheren ontologischen Zusammenhang eingebettet sein läßt und dessen Theorie als metaphysischer Unterbau den hier vorgetragenen Gedanken gute Dienste leisten könnte, wie auch zu Max Schelers Versuchen, die Religion zu begründen und von der Metaphysik unabhängig zu machen, hat H. noch nicht Stellung nehmen können. Es wäre zu wünschen, wenn es ihm bald vergönnt sein könnte, seine geistvoll durchgeführte Theorie im Lichte der letzteren und diese im Lichte der seinigen nachzuprüfen. In jedem Falle hat das Problem der Glaubensgewißheit durch H.s tief eindringende Untersuchung eine wertvolle Förderung erfahren.

Bonn.

Arnold Rademacher.

Xiberta, Dr. Fr. Bartholomaeus O. Carm. C., Clavis Ecclesiae. De ordine absolutionis sacramentalis ad reconciliationem cum ecclesia dissertatio inauguralis. Romae apud Collegium S. Alberti, 1922 (97 S. 8°).

Der Verfasser dieser Schrift verteidigt die Ansicht, daß die unmittelbare Wirkung der kirchlichen Schlüsselgewalt und demgemäß der sakramentalen Absolution im Bußsakrament die Rekonziliation mit der Kirche ist. Die durch die Eingießung der heiligmachenden Gnade bewirkte Vergebung der (schweren) Sünde und die Versöhnung mit Gott ist zwar auch eine Wirkung und zwar die hervorragendste der sakramentalen Absolution, aber ihr geht nach der Ansicht des Verf. in der Ordnung der Ursächlichkeit eine andere, nämlich die Versöhnung mit der Kirche voraus. Die Absolution wäre also ein richterlicher Spruch der Kirche, der den Sünder

wieder in die Zahl der wahren Kinder der Kirche und in den Genuß der von der Kirche verwalteten göttlichen Güter versetzt, ein Spruch, dem kraft seiner sakramentalen Geltung auf Grund der Verheißung Christi und der auf göttlicher Einrichtung beruhenden Kausalverbindung die Wiederherstellung der Freundschaft mit Gott und die Teilnahme an den himmlischen Gütern, vor allem an der heiligmachenden Gnade, unfehlbar folgt. Während es sonst schwer fällt, beim Bußsakrament ein Moment zu finden, das als *res et sacramentum* bezeichnet werden kann — Thomas (S. theol. III qu. 84 a. 1 ad 3) nennt die *paenitentia interior*, andere den Gewissensfrieden *res et sacramentum*, viele verzichten überhaupt darauf, ein solches Moment anzugeben —, kann der Verf. seine These kurz formulieren: Im Sakrament der Buße ist die Rekonziliation mit der Kirche *res et sacramentum*.

Den Schriftbeweis für seine These findet X. in dem Umstande, daß die vom Bußsakrament handelnden Stellen an die Apostel und ihre Nachfolger sich richten, insofern diese formell Verwalter des kirchlichen Amtes sind. Mt. 18, 17 heiße es sogar ausdrücklich: sage es der Kirche, ein Ausdruck, der seine volle Erklärung nur finde, wenn der Vorsteher des Bußgerichtes zunächst *minister ecclesiae* sei. Bei Mt. 16, 18 f. ergebe sich aus dem Gebrauch der Lossprechungsgewalt von den Sünden zwar in sich schließenden, aber doch weiter reichenden Ausdrücke *ἀνέν* und *δέεν*, daß es sich um eine zunächst die Kirche betreffende Funktion handle. Eine grammatische Parallele zu Joh. 20, 21 ff. biete Mt. 6, 14 f.: *Si enim dimiseritis hominibus peccata eorum, dimittet et vobis pater vester caelestis delicta vestra*. Wie hier die versöhnende Gesinnung gegen die Mitmenschen der die göttliche Verzeihung für die eigenen Sünden herbeiführende Titel sei, so bewirke der autoritative Spruch der Inhaber der kirchlichen Gewalt zunächst und unmittelbar die Versöhnung des Sünders mit der Kirche und diese Versöhnung sei der Titel, der die Versöhnung mit Gott zur Folge, und weil er sakramental sei, zur unfehlbaren Folge habe. Für beweiskräftig kann ich die Exegese des Verf. nicht halten. Da der Heiland den Aposteln dieselbe Sendung, die er vom Vater hat, und zwar unter Mitteilung des Hl. Geistes überträgt, so wird man die Einsetzungsworte des Bußsakramentes, und bei dem strengen Satzgefüge wohl mit mehr Recht, auch so deuten können, daß die Verzeihung vor Gott die unmittelbare Folge des richterlichen Spruches ist. Man kann zugestehen, daß die Worte 2 Kor. 2, 6—10 die Wiederaufnahme des Sünders in die Kirchengemeinschaft betreffen, aber für die Lösung der Frage, ob bei der sakramentalen Absolution die Rekonziliation mit der Kirche die nächste, der Versöhnung mit Gott vorausgehende Wirkung sei, ist diese Stelle — und dasselbe gilt von den übrigen Stellen, die X. aus der apostolischen Praxis anführt — zu unbestimmt.

Mit großem Geschick sucht der Verf. die sorgfältig durchforschten Zeugnisse der Väterzeit zum Beweis für seine These zu benutzen. An mehreren Stellen weist er nach, daß die Väterzeugnisse jene Ansicht ausschließen, wonach die Rekonziliation mit der Kirche bloß das *forum externum* berührt habe, während die sakramentale Absolution von der Sünde vorher im geheimen erteilt worden sei. Diese Ansicht wird heute wohl von keinem mehr vertreten. Zustimmung wird man ihm auch darin, daß die mit den verschiedensten Ausdrücken (*pax*, *venia*, *reconciliatio*, *restitutio* usw.) bezeichnete Wirkung des kirchlichen Spruches nicht die Lossprechung vor Gott ohne jede Rücksicht auf die Wiederaufnahme in die Kirche ausdrückte und letztere lediglich akzidentell mitbewirkt worden sei. Vielmehr tritt die Wiederversöhnung mit der Kirche stark in den Vordergrund. Indes, man darf nicht übersehen, daß es sich um Buße und Lossprechung in bezug auf solche Sünden handelt, die wegen ihrer Schwere mit Ausschluß aus der Kirchengemeinschaft geahndet wurden. Da X. zugesteht, daß der Rekonziliationsakt sakramentalen Charakter hatte, so mußte er beweisen, daß nach der Ansicht der Väter die Schlüsselgewalt unmittelbar die Versöhnung mit der Kirche und erst mittelbar die Versöhnung mit Gott bewirke. Wir können nur auf einzelne vom Verf. angeführte Texte bzw. Tatsachen eingehen, die aber genügen, um darzulegen, wie schwer bei der Mehrdeutigkeit der Texte die

Entscheidung in der zur Behandlung stehenden Frage ist. Er beruft sich auf die Krisis, die das sog. Bußedikt des römischen Bischofs hervorrief, auf Beweisführungen von katholischer Seite und auf bestimmte Äußerungen bei Tertullian und Hippolyt, die beweisen sollen, daß es sich zunächst um die Wiederversöhnung mit der Kirche handelte (S. 33 ff.). Indes, wie schon die im 3. Kap. von *De pudicitia* wiedergegebene Beweisführung der Katholiken und die Antwort Tertullians beweisen, drehte sich die Kontroverse um die Frage, ob die schweren Sünden vor Gott nachgelassen werden können. Ferner heiße es De pud. 9: *Recuperabit igitur et apostata vestem priorem, indumentum Spiritus sancti et annulum denuo signaculum lavacri, et rursus illi mactabitur Christus et recumbet eo in toro, de quo indigne vestiti a tortoribus solent tolli et abiici in tenebras, nedom spoliati*. Die Gegenüberstellung ferner im 19. Kap. *venia ab episcopo — venia a Deo solo*, und ebenso der Ausdruck *de venia Deo reservamus* (bei der Buße für die Kapitalsünden) weisen direkt auf die Verzeihung vor Gott hin. Dasselbe ist der Fall bei dem von den Katholiken angerufenen Prinzip: *Ecclesia habet potestatem delicta donandi*, und bei Begründung desselben aus Mt. 16, 18 (De pud. 21), was noch klarer hervortritt, wenn man liest, was Tertullian zu diesem Prinzip und seiner Begründung sagt und sieht, wie er zuletzt sich nur zu helfen weiß, indem er seinen spiritualistischen Kirchenbegriff (*ecclesia spiritus* im Gegensatz zu *ecclesia numerus episcoporum*) zu Hilfe ruft. Eine Würdigung der gesamten Texte bei Tertullian rechtfertigt die Annahme, daß bei Katholiken und Montanisten Wiederaufnahme in die Kirchengemeinschaft der sichtbare Ausdruck für die Verzeihung der Sünde vor Gott war und daß die Kirche durch ihre Gewalt alle Sünden vor Gott vergeben könne, die Gott verzeihen wolle. Auch Tertullian schließt von der Wiedervereinigung mit der Kirche nur jene Sünden aus, von denen er annimmt, daß Gott sie (wenigstens ordentlicherweise) in diesem Leben nicht verzeihen wolle.

Aus der Kontroverse über die Behandlung der Gefallenen (S. 38 ff.) beruft sich X. auf jene Stellen, welche die Verzeihung der *delicta in deum* Gott allein anheimzustellen scheinen (Cyprian, Testim. III, 28; De lapsis 17 etc.; ähnlich schon Tert. De pud. 2; 21; De bapt. 10). Indes solche Stellen können m. E. die Ansicht des Verf. hinsichtlich der unmittelbaren Wirkung des Bußsakramentes nicht beweisen; sie scheinen den sakramentalen Charakter der kirchlichen Lossprechungsgewalt in bezug auf einige besonders schwere Sünden in Frage zu stellen und werden deshalb von katholischer Seite besonders betont. Aber zahlreiche Stellen stehen ihnen, wie auch X. hervorhebt, entgegen, welche diese Gewalt auch in bezug auf die Sünden gegen Gott sicherstellen und alle Sünden gegen die göttlichen Gebote sind den Vätern zuletzt Sünden gegen Gott. Eine voll befriedigende Erklärung dieser Texte ist noch nicht gegeben worden. Die Erklärung des Verf., wonach die Zweifel sich nicht auf die kirchliche Gewalt an und für sich, vielmehr auf ihre Anwendung bei besonders schweren Sünden im Hinblick darauf, ob Gott solche Sünden und unter welchen Bedingungen er sie verzeihen wolle, erstreckt habe, m. a. W. daß im kirchlichen Bewußtsein eine gewisse dogmengeschichtliche Entwicklung bis zur vollen Erkenntnis der absoluten Universalität der kirchlichen Lossprechungsgewalt sich vollzogen habe, verdient gewiß Berücksichtigung.

Auch die Zeugnisse aus Dionysius von Alexandrien (S. 33 ff.), auf die sich X. weiterhin beruft, genügen nicht, seine These zu beweisen. In dem von Pitra (Spicil. Solesm. I, 15, 8) edierten Fragment erklärt Dionysius es als unstatthaft, die Sünden, denen man in Todesgefahr zu Hilte gekommen war, bei erlangter Wiedergenesung nochmals der kirchlichen Buße zu unterwerfen, aber als Grund gibt er an, daß sie mit Gott versöhnt und der göttlichen Gnade teilhaftig geworden seien. Auch sein Brief an Fabian, den Bischof von Antiochien, und die daselbst erwähnte Rekonziliation des in Todesgefahr schwebenden Serapion (Eus. H. e. VI, 44, 2—6), dem der Priester, da er wegen Krankheit ihm nicht zu Hilte kommen konnte, durch einen Laien die h. Eucharistie zusandte, kann nicht als Beweis dienen. In der „*iudicialis concessio*“ der h. Eucharistie könnte man wohl die Wiedereinsetzung in die kirchlichen Rechte bei einem Sündler, von dem man annimmt, daß Gott ihm verziehen habe, sehen, aber schwerlich eine sakramentale Absolution. Nach allgemeiner Ansicht ist ja auch die Absolution durch einen abwesenden Priester ungültig (vgl. Denz. 1088). Großen Nachdruck legt X. auf die Normen, welche die Bußkanones der Konzilien, der Väter (Gregor Thaumaturgus, Petrus von Alexan-

drien, Basilius) und die Dekrete der Päpste für die Behandlung der Sünder, besonders in Todesgefahr oder bei den Rückfälligen aufstellen (S. 59 ff.). Da hier bisweilen von einer Exomologese und ihrem Abschluß in einem Rekonziliationsakt nicht gesprochen, sondern nur, besonders bei den Rückfälligen, die *communio* mit der Kirche und die Zulassung zum Empfang der Eucharistie genannt wird, so glaubt der Verf. in solchen Stellen einen Beweis für seine These zu finden, und er erachtet die richterliche Zulassung zur Kirche und zur h. Eucharistie als sakramentale Ausübung der Lösegewalt. Aber andere Stellen sprechen ausdrücklich von der *paenitentia*. Wenn z. B. Basilius (Amphil. can. 74) für diejenigen, die eifrig der Buße obliegen, eine Abkürzung der sonst bestimmten Bußzeit festsetzt, wenn Innocenz I (Ep. ad Exuperium 2) von einer früheren härteren Disziplin spricht, die den Sündern in Lebensgefahr bloß die *paenitentia* zugestand, nicht aber die Eucharistie, eine Praxis, die durch eine mildere verdrängt worden sei, so wird man annehmen müssen, daß diese *paenitentia* im Rekonziliationsakt ihren Abschluß fand, und es ist kaum zu beweisen, ja unwahrscheinlich, daß man in diesem Rekonziliationsakt direkt nur eine Versöhnung mit der Kirche sah. Klar und bestimmt sind in dieser Hinsicht die Zeugnisse der Didaskalia (S. 58), wonach der Bischof und Priester als Stellvertreter unmittelbar und direkt von den Sündern losspricht, den Sünder mit Gott versöhnt, ein Akt, der die Wiederversöhnung mit der Kirche als selbstverständliche Folge mit sich bringt. X. gesteht auch zu, daß hier eine ganz andere Auffassung vorliege, als er sie bei Cyprian u. a. zu finden glaubt. Aus der späteren Zeit werden vor allem die Texte bei Augustinus behandelt, die die unmittelbare Wirkung der Lösegewalt in die Lösung von der Bußstrafe und in die Wiedervereinigung des Sünders mit der Kirche und ihren Gütern zu setzen scheinen. Die neuesten Untersuchungen über die Bußlehre bei Augustinus hat der Verf. nicht benutzen können. Seine Ausführungen bewegen sich mehr nach der von Adam vertretenen Meinung hin, wonach Augustinus die Erteilung der versöhnenden Gnade als Majestätsrecht Gottes ansieht, auf welches die Betätigung der kirchlichen Lösegewalt einen mehr mittelbaren Einfluß ausübt. Indes die S. 87 aus Ambrosius (De paen. II, 13, 18) angeführte, die Parabel vom verlorenen Sohn auf den rekonzilierten Sünder anwendende Stelle beweist (ebenso wie die früher aus Tertullian angeführte), in welcher inniger Verbindung man die Versöhnung mit der Kirche und mit Gott betrachtete.

Während der Verf. darauf verzichtet, bei den nachtridentinischen Theologen eine Stütze für seine Ansicht zu finden, glaubt er einige Texte aus der vortridentinischen Scholastik, hauptsächlich aus den Sentenzenkommentaren von Thomas und Bonaventura anführen zu können, welche seiner Ansicht wenigstens nicht ungünstig gegenüberstehen (S. 88 ff.). Aber hier handelt es sich um Stellen, die einerseits hervorheben, daß der schwere Sünder nicht mehr vollberechtigtes Mitglied der Kirche ist und deshalb auch der Wiedereinsetzung in die vollen Rechte der Mitglieder der Kirche bedarf und andererseits betonen, daß die vollkommene Reue dem Sünder Versöhnung mit Gott nur insofern bewirkt, als in ihr das *votum sacramenti paenitentiae* liegt (vgl. Trid. de sacr. paen. cap. 4).

Da der Verf. von der Überzeugung ausgeht, daß die schwere Sünde nur durch die Schlüsselgewalt der Kirche ihre Vergebung findet, so bewegt sich die von ihm behandelte Frage nicht um den Bestand des kirchlichen Bußsakramentes, sondern um seinen Charakter und die unmittelbare Wirkung der Absolution. Wenn er mehrmals betont, daß die kirchliche Rekonziliation nicht bloß das *forum internum individuale* berühre, sondern auch das *forum externum sociale*, so wird man seinen Ausführungen zustimmen, insofern durch die Rekonziliation auch die Stellung des (schweren) Sünders zur sozialen Gemeinschaft der Kirche berührt wird. In der absoluten Notwendigkeit, die das Bußsakrament für den Getauften hat, der in eine schwere Sünde gefallen ist, kommt der Satz zum Ausdruck: *extra ecclesiam nulla salus*. Es macht als *laboriosus quidam baptismus*, wie es von den Vätern genannt wird (Trid. de paen. cap. 2) den Sünder wieder zum Vollbürger der Kirche und gibt ihm vor allem wieder das Recht auf den Empfang der h. Eucha-

ristie, die da ist das *symbolum unius illius corporis, cuius ipse (Christus) caput existit, cuique nos, tamquam membra, arctissimo fidei, spei et caritatis connexionione adstrictos esse voluit* (Trid. de euch. cap. 2). Aber die These des Verf. reicht weiter. Die unmittelbare Wirkung der Absolution sieht er in der Versöhnung mit der Kirche, die als Mittelursache die Versöhnung mit Gott nach sich zieht. Den Beweis für diese These halte ich nicht für erbracht. Auf die Schwierigkeiten, die dieser These entgegenstehen, ist er nicht eingegangen. Es sei kurz darauf hingewiesen, daß nach den Lehrbestimmungen der Kirche die Bischöfe und Priester im Sakramente der Buße durch die Kraft des Hl. Geistes als *ministri Christi* von den Sündern lossprechen, daß die Form des Sakramentes, in der vor allem seine Kraft liegt, die Worte *ego te absolvo a peccatis tuis* sind, denen zwar nach der Sitte der Kirche gewisse Gebete in lobenswerter Weise beigefügt sind, die aber (auch das Gebet *Dominus noster Jesus Christus te absolvat... ab omni vinculo excommunicationis et interdicti*) nicht zum Wesen der Form gehören und zur Spendung des Sakramentes nicht notwendig sind (Trid. de paen. cap. 3 u. 6). Ferner ist auch die Absolution bei läßlichen Sünden eine wahre Ausübung der von Christus der Kirche verliehenen Lossprechungsgewalt. Von einer Wiederversöhnung mit der Kirche kann aber in diesem Falle nicht die Rede sein. Man wird also sagen müssen, daß die Lossprechungsgewalt unmittelbar von der Sünde vor Gott losspricht und bei schweren Sünden den Menschen direkt mit Gott versöhnt, indem sie ihm die heiligmachende Gnade vermittelt, eine Versöhnung mit Gott, die zugleich die volle Rekonziliation mit der Kirche in sich schließt. — Es sei noch rühmend hervorgehoben, daß der Verf. die weit ausgedehnte Literatur über die Buße, auch die in deutscher Sprache erschienene, gründlich kennt.

Bonn.

Gerhard Esser.

Perathoner, A., Dr., em. Auditor der römischen Rota, Das kirchliche Gesetzbuch (Codex Juris Canonici). Dritte, verbesserte und ergänzte Auflage. Brixen, Weger, 1922 (665 S. gr. 8°). Lire 35.

Die kirchenrechtlichen Lehrbücher über das neue kirchliche Gesetzbuch haben trotz des hohen Bücherpreises einen guten Markt. So ist von vorliegender Schrift, deren 2. Auflage 1922 erschienen ist, vgl. Theol. Revue 1922 Nr. 16/18, schon die 3. da, wiederum wesentlich verbessert und ergänzt.

Erweitert wurde nach dem Vorwort namentlich das Sachenrecht (3. Buch des CJC.). Zwar nicht im Texte selbst, an dem bei Wahrung des engen Anschlusses an dessen Wortlaut nicht viel zu ändern war, wohl aber in den Anmerkungen, welche durch Einfügung neuer entsprechender Erklärungen ergänzt bzw. vermehrt wurden. Dies gilt ganz besonders vom Eherecht, bei welchem auch die staatlichen Gesetzgebungen berücksichtigt wurden. Ebenso wurde die geschichtliche Einleitung bedeutend erweitert. Die zwischen der 2. und 3. Auflage ergangenen authentischen Erklärungen der Kodexkommission wurden gehörigen Orts eingefügt bzw. im Anhang II (und III) untergebracht. So das Vorwort. Das trifft denn auch alles voll zu. Ja der Verf. hat damit die Verbesserungen nicht einmal alle aufgezählt. Er fügte auch sorgfältig die Erlasse der anderen römischen Kongregationen und Behörden ein. Sodann hat er S. 290 ff. in Kursiv eingehende, weit über den Wortlaut des Kodex hinausgehende Erörterungen über die naturrechtliche und sakramentale Ehe, die Einteilung der Ehe und die Kompetenz über sie eingestellt, zum guten Teil entnommen den Lehrbüchern von Haring,

Rezensenten, Leitner usw. und hat dadurch zum Verständnis des naturgemäß kurzen Inhalts des kirchlichen Gesetzbuches viel beigetragen. Er hat aber dadurch auch eine gewisse latente Gefahr für sein Buch, von der in Theol. Revue 1922, Nr. 16/18 etwas näher die Rede war, daß nämlich dasselbe vielfach so gut wie eine bloße Übersetzung des Kodex sei, die ohne Erlaubnis des Apostolischen Stuhles nicht zulässig ist, in die Ferne gerückt. Endlich sind auch die zahlreichen Druckfehler und Errata der 2. Auflage und das Register wesentlich verbessert.

Fehlerhaft heißt es aber S. 3 Bernhard von Worms statt Burchard und Alergerus von Lüttich statt Algerus. Am wenigsten befriedigt das Literaturverzeichnis S. V ff. Konnte der Verf., wie er entschuldigend bemerkt, sich die neueste Literatur bei den heutigen Valutaverhältnissen nicht genügend beschaffen, so konnte er doch nach bibliographischen Notizen dieselbe bzw. die neuesten Auflagen der Bücher verzeichnen.

Doch ist gegenüber solchen Kleinigkeiten auch diese neueste Auflage wiederum eine ganz ausgezeichnete Einführung in das neue kirchliche Gesetzbuch.

Tübingen. Johannes Baptist Sägmüller.

Linneborn, Johannes, Dr. theol. et phil., Professor des Kirchenrechts, Bischöfl. Offizialratsrat, Dompropst, **Grundriß des Eherechts nach dem Codex Juris Canonici**. Paderborn, Schöningh, 1922 (XV, 450 S. gr. 8°). M. 7,60 Gr.

Wie vorausgesetzt — Theol. Revue 1920 Nr. 14/16 — hat das Eherecht von L., das alsbald nach seinem Erscheinen allerseits höchst beifällig aufgenommen wurde, sehr bald eine neue Auflage erhalten. Diese zeigt unter Beibehaltung der früheren Bearbeitungsgrundsätze und Gesamtanlage die Vorzüge der 1. Ausgabe in noch verstärktem Maße. Die Winke und Wünsche der Rezensenten sind sorgfältig berücksichtigt, die neuesten römischen Dekrete und wichtigsten neueren deutschen Ordinariats-erlasse umsichtig betreffenden Ortes eingestellt, die jüngste Literatur genau verzeichnet und benützt. Zum Beleg diene:

Rez. hat angegebenen Orts z. B. eine zusammenfassende Bemerkung über die staatlichen Ehedispensen gewünscht, sodann mehr Literatur über den Mischehenstreit, ebenso eine eingehendere Darstellung der Subdelegation, weiter die Beifügung der Paragraphenzahl zu den Seitenüberschriften. Letzteres ist geschehen, wie jede Seite zeigt, die Subdelegation ist S. 323 eingehender dargestellt, die Literatur über den Mischehenstreit S. 163 A. 2 reichlicher verzeichnet, das staatliche Ehedispenswesen S. 149 f. zusammenfassend dargestellt, darüber hinaus, daß je einschlägigen Orts das Nötige hierüber bemerkt ist. Bezüglich der Einfügung der neuesten Gesetze, Dekrete und Erlasse sei nur verwiesen auf S. 173 ff., wo die wichtigsten Bestimmungen des deutschen Reichsgesetzes über die religiöse Kindererziehung vom 15. Juli 1921 aufgeführt sind, wie auf S. 403 f., wo die römischen Fakultäten der Bischöfe für *sanatio matrimonii in radice* vom 17. März 1922 bemerkt sind. Zum Beweis für weitere stärkere Änderungen im Kontext sei kurz verwiesen auf: S. 37 f. (vgl. damit 250), 69 A. 3, 4, 88 ff., 104 f., 111 f., 116, 123 ff., 126 f., 130 ff., 138 ff., 144 ff., 155 ff. usw.

Als weiterer, gerade heute besonders beachtenswerter Vorzug sei bemerkt, daß trotzdem der Umfang mit Hilfe vermehrten Kleindrucks um c. 50 Seiten kleiner geworden ist. All der verdienten Anerkennung kann nichts abmindern das zum Schluß vorgebrachte Desiderium, daß man auf S. 167 gern einen Verweis und ein Urteil lesen würde über den von manchen deutschen Ordinariaten vorgeschriebenen Eid betreffend die religiöse Kindererziehung in Mischehen.

Tübingen. Johannes Baptist Sägmüller.

Netzhammer, Raymund, Erzbischof, **Die Verehrung des heiligen Menas bei den Rumänen**. Eine Skizze mit Bilderschmuck von Prof. Anton Kaindl. Bukarest, Graphische Anstalt Sococ & Co., 1922 (63 S. u. 17 Abb.).

Auf die außerordentliche Ausbreitung der Menasverehrung im Bereiche der orientalischen Kirche konnte ich wiederholt hinweisen, zuletzt in der 2. und 3. Auflage meines Buches »Die heilige Stadt der Wüste« (1921). Kairo mit seinem koptischen Menaskloster und der berühmten Wallfahrt, Konstantinopel, Saloniki sind noch heute Brennpunkte des Menaskultes und über das ganze orthodoxe Griechentum hinaus, speziell auch auf der Inselwelt der Ägäis (Kreta usw.) genießt der Heilige als Thaumaturg, „Finder“ und „Wiederbringer“ höchsten Ruf, dem unseres h. Antonius von Padua vergleichbar.

Nun hat einer der besten Kenner des altchristlichen und mittelalterlichen Balkan, Erzbischof N., es unternommen, den Spuren der Menasverehrung bei den orthodoxen Rumänen nachzugehen. Nach einem Blick auf die Menapolis behandelt der gelehrte Kirchenfürst, dem wir schon ein grundlegendes Werk über die christlichen Altertümer der Dobrudscha, Bukarest 1918, verdanken, das Bukarester Menasheiligtum (die rumänische Hauptstadt besitzt außerdem beim alten Bischofssitz eine Menasstraße, die Strada Sfântului Mina!), die Menasliturgie, die Ikonen, die Menaswallfahrten und endlich die übrigen Menaskirchen Rumäniens. Eine Reihe hervorragender Ikone wird besprochen und abgebildet, die Akathiste und verwandte Gebetsformulare werden gewürdigt. (Der offizielle Menasakathist erschien aus Anlaß des Jubiläums Königs Ferdinand I in neuer, illustrierter Ausgabe 1915).

N.s. Büchlein ist so lebendig und interessant, weil es aus eigenem Sehen das Fortwirken altchristlicher Tradition bestätigt. Selbst der Wunderborn der Menapolis lebt auf; einen Soldaten beobachtet der Kirchenfürst an ihm. Der Krieger schöpft sein Fläschlein voll im kupfernen Weihbecken, trinkt und stellt das Wasser vor den Menasikon. Er schreibt auf ein Notizblatt sein Anliegen und befestigt es am Ikon. Nach dem Gebete um Erhörung verwahrt der Pilger sein Menaswasser und verläßt das Heiligtum. Ein Ausschnitt aus vielen geschilderten Erlebnissen! Man fühlt und ahnt, was der nahe Balkan — diese völlige *terra incognita* für die meisten Theologen, Kulturhistoriker und Kunstforscher — noch alles an altchristlichem Kirchengut bergen mag. Möchten Freunde hagiographischer und kunstgeschichtlicher Probleme, die dorten *en masse* harren, den Spuren des Bukarester Bischofs folgen. Das flott geschriebene und reizend illustrierte Buch zeigt, wie der Kult eines in der abendländischen Kirche fast vergessenen großen Heiligen und Wundertäters der Urzeit noch lebendig blüht in den Gemeinden getrennter Brüder.

Frankfurt a. M.

C. M. Kaufmann.

Grossek, Melchior, **Das Leben**. 33 Scherenschnitte. Mit Gedanken von Georg Timpe. Freiburg i. Br., Herder & Co., 1923 (33 Tafeln Querfolio). M 11 Gr.

Herz und Gemüt eines echten, wohlbekannten Künstlers sprechen aus dieser wundervollen Gabe, die des Heilandes Leben, als Vorbild des Lebens schlechthin, in die Form modernster „Schwarzweiß“-Technik bannt. Text und Bild machen hier, harmonisch verwoben, ein Bilderbuch zum eigenartigsten Betrachtungsbuch. Zu voller Wirkung ge-

langen die Schnitte so wie sie hier vorliegen, erst durch das jedem einzelnen vorgeheftete Seidenpapier. In festen und doch so weichen Linien enthüllen sie ihre Kraft und ihren ganzen Zauber erst durch diesen Schleier. Mag manche der 33 Szenen etwas theatralisch erscheinen, die meisten sind kleine Kunstwerke. Einige sind schon lange aus Einzelblättern bekannt. Viele ergäben, auf gutem Papier gedruckt und unter Glas und Rahmen gesetzt, einen idealen Zimmerschmuck — so insonderheit die Tafeln 2 Verkündigung, 4 Anbetung, 5 Flucht, 7 heilige Familie, 8 Taufe, 10 Jesus bei Nikodemus, 11 die Samariterin, 12 der reiche Fischzug, 14 Gastmahl des Simon, 15 Seepredigt, 16 Jairi Tochter, 21 der verlorene Sohn, 30 Pieta, 33 Petrus im Meer — und ich glaube, dem Sammelwerke geschähe durchaus kein Abtrag, wenn Künstler und Verlag sich zu solcher Verbreitungsform entschließen könnten.

Frankfurt a. M.

C. M. Kaufmann.

Kleinere Mitteilungen.

Auf den ersten starken Ergänzungsband zu »**Herders Konversations-Lexikon**«, der im J. 1910 erschienen war, ist jetzt ein noch umfassenderer »**Zweiter Ergänzungsband**« in zwei Hälften gefolgt. Erste Hälfte: A bis K (1052 Sp. Lex. 8^o mit 232 Abbild. M. 16, geb. 21 Gr.). Zweite Hälfte: L bis Z (1244 Sp. mit 195 Abbild. M. 20, geb. 27 Gr.). Die Jahre, über die der neue Doppelband zu berichten hat, gehören zu den ereignisreichsten und schicksalschwersten der Menschheitsgeschichte. Die in verwirrender Menge und Plötzlichkeit hervorgetretenen Begebenheiten und Neuerungen spiegeln sich in dem Inhalte dieses Werkes wider, vor allem der Weltkrieg mit all seinen Schlachten, Belagerungen, Eroberungen, mit allen wirtschaftlichen Folgen, den Kriegsgesellschaften, Kriegsämtern und -Stellen, mit der ganzen Technik des Land- und Seekrieges, mit den führenden Persönlichkeiten usw., dann die durch den Krieg und die Revolution herbeigeführten Umformungen der staatlichen Gebilde und die brennenden Fragen des Wiederaufbaus. Alles ist mit tüchtigster Sachkenntnis, klar und übersichtlich in diesem engen Rahmen zusammengefaßt. Auch über den Fortgang und die neuesten Errungenschaften der Wissenschaften wird mit vorzüglicher Stoffbeherrschung berichtet. Insbesondere die Naturwissenschaften und die neuen Erfindungen, Anlagen, Apparate werden in leicht verständlicher Darstellung besprochen. Den Theologen interessieren, um nur einiges zu nennen, in besonders hohem Maße die Lebensbilder Pius' X., Benedikts XV., Pius' XI., die durch den Codex Iuris Canonici veranlaßten Artikel über die kirchliche Gesetzgebung, die Berichte über die neuen Experimente im Schulwesen, Arbeitsschule, Einheitsschule usw., über die Lage der Heidenmission, die soziale Frage, die Judenfrage, Jugendbewegung, Großstadtseelsorge, Staat und Kirche, nicht zuletzt die mit vorzüglichen Tafeln versehenen Abhandlungen über mittelalterliche und die moderne Malerei. Überall zeigt sich, wie umsichtig, planmäßig und gründlich das Lexikon in jeder Hinsicht wieder auf den neuesten Stand des Wissens gebracht worden ist. Es gibt kein brauchbareres allgemeines Handbuch des Wissens, keinen besseren Auskunftgeber in allen Fragen der neuesten Zeit- und Kulturgeschichte, als dies so vortrefflich ergänzte Herdersche Konversations-Lexikon. D.

»Zacarias Garcías Villada S. J., **Metodología y crítica históricas**. Segunda ed. refundida y aumentada. Ilustrada con 25 laminas fuera del texto. Barcelona, Juan Gili, 1921 (XI, 384 S. kl. 8^o). Pes. 8.« — Der Verf., in deutschen Kreisen bekannt durch seine Fortsetzung von Hartel-Loewes *Bibliotheca Patrum Latinorum Hispaniensis*, veröffentlichte die 1. Auflage seiner historischen Methodik im J. 1912. Sie war hervorgegangen aus öffentlichen Vorlesungen, die er in Barcelona gehalten hatte. Die 2., umgearbeitete Auflage bildet den 1. Band des neuen Sammelwerkes. *Historia Universal redactada por varios especialistas y profesores*, das unter der Leitung von Eduardo Ibarra y Rodríguez im Erscheinen begriffen ist und 7 Bände von je 500—600 Seiten umfassen soll. Die Methodik des besonders

auf österreichischen Hochschulen historisch ausgebildeten Verf. wendet sich naturgemäß zunächst und vor allem an spanische Leser, und ebendarin besteht auch der Hauptwert des Buches für uns, daß es uns in den ihm gezogenen Grenzen näher aufklärt über spanische Quellensammlungen sowie spanische Archive, Museen und Bibliotheken. In Rücksichtnahme auf die besonderen Verhältnisse seines Heimatlandes hat P. García auch den Hilfswissenschaften, namentlich der Paläographie (ihr sind 25 eigene Tafeln gewidmet) mehr Raum gewährt, als wir es in Deutschland, wo eigene treffliche Leitfäden für die Hilfswissenschaften vorhanden sind, von einer Methodik erwarten würden. Das sehr klar und durchsichtig geschriebene Werkchen verrät einen guten geschichtlichen Sinn, eine treffliche historische Schulung und eine große Vertrautheit mit der einschlägigen Literatur. A. F.

»Heilmaier, Ludwig, Kurat und Kirchenvorstand bei St. Stephan in München, **Die Gottheit in der älteren christlichen Kunst**. München, Dr. F. A. Pfeiffer & Co., 1922 (118 S. 8^o).« — Ein geistvolles, äußerst anregendes Büchlein, das weit mehr bietet als sein Titel verrät. Auf Grund fleißiger, zum Teil an den Denkmälern selbst kontrollierter Studien behandelt die zuerst 1920 im Selbstverlage des Verf. erschienene Arbeit eines der grundlegenden Probleme der altchristlichen Kunst, die Auffassung und Wiedergabe der göttlichen Personen (Gott, der Schöpfer-Logos, Christus, der Hl. Geist, die Trinität). Einen polemischen Beigeschmack, freilich sehr berechtigt, haben die einleitenden Gedanken über den Standpunkt „christlicher“ Altertumsforscher, wo der Befangenheit, wenn nicht Voreingenommenheit gewisser Religions- und Kunsthistoriker gedacht wird, denen das Christentum nichts anderes ist als das Produkt natürlicher, geschichtlicher Umwälzungen. Das mit sehr guten Illustrationen ausgestattete Werkchen kann dem Studium der christlichen Archäologie nur Freunde zuführen. C. M. K.

»Köhler, Walther, Professor an der Universität Zürich, **Das katholische Lutherbild der Gegenwart**. Bern, Seldwyla, 1922 (60 S. kl. 8^o).« — Dies Schriftchen bringt einen erweiterten, vor schweizerischen Pfarrern gehaltenen Vortrag. Aus Denifle und Grisars Lutherwerken hat K. allerhand ungünstige Äußerungen über Luther zusammengetragen und zu einem Bilde vereinigt, das als das katholische Lutherbild der Gegenwart gelten soll. Grisar, den K. ganz besonders angegriffen hatte, unterzog dessen Aufstellungen einer kurzen Kritik in der Unterhaltungsbeilage zur Germania: Aus Zeit und Leben, Nr. 46 vom 1. Oktober 1922. Unter anderm betonte er gegen K., der von katholischer Gebundenheit sprach, daß die kirchliche Definition, der zufolge Luther Häretiker ist, den Katholiken keinerlei Hindernis aufliege, mit aller wissenschaftlichen Freiheit nach dem Tatsächlichen bezüglich seines Charakters, seiner Gesinnungen und seiner Lebensweise zu forschen. Bei diesen Forschungen werde sich von selbst bei den verschiedenen katholischen Arbeitern eine Verschiedenheit der Resultate herausstellen. Infolgedessen gehe es nicht an, von einem allgemein gültigen „katholischen Lutherbild“ zu reden. Ein solches Bild gebe es nicht und werde es nie geben, weil in der Zeichnung desselben die Freiheit des Forschers auch auf kirchlichem Boden nie ersterbe. Es muß übrigens hervorgehoben werden, daß K. in der katholischen Lutherforschung doch auch Gutes zu finden weiß. Ausdrücklich erklärt er, daß die Protestanten von ihr lernen müssen und tatsächlich manches gelernt haben. N. Paulus.

»Drygalski, Erich von, Rektor an der Universität München, **Zeitfragen der Universität**. Rede zum 450jährigen Jubiläum der Ludwig-Maximilians-Universität München, gehalten in der Aula am 24. Juni 1922. München, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1922 (26 S. gr. 8^o).« — Diese gehaltvolle Rede geht von der Entstehung der Universitäten aus, stellt dann die Münchener Universität in den Rahmen der Entwicklung hinein, spricht vom Verhältnis zum Staat, zur Akademie der Wissenschaften (Unterschied des entsprechenden Verhältnisses in Berlin) und gipfelt in der Betrachtung dessen, was die Universität heute an ihrer Ausgestaltung zu arbeiten hat. Drei Richtungen werden genannt: Verbreiterung ihrer Selbstverwaltung, Erweiterung ihrer wissenschaftlichen Aufgaben, Pflege der Leibesübungen. Das Urteil des Redners ist maßvoll und besonnen. Beachtenswert ist, was er über die Beteiligung der Universität an der Bildung der Volksschullehrer sagt. „Es wird sich also um die Abwägung der theoretischen und der praktischen Ausbildung handeln, und jener werden die Universitäten näher treten müssen, weil für

die Lehrer die höchsten und besten Bildungsmöglichkeiten notwendig sind“ (S. 16 f.). Wer den Organismus der Universität genauer kennt, wird dem Redner fast stets zustimmen und sich seiner Darstellung freuen. Abweichung im einzelnen und in der Formulierung mancher Gedanken sind natürlich. Ein Widerspruch liegt darin, daß S. 12 dem Staat vorgeworfen wird, er kontrolliere die Immatrikulation der Ausländer, „während doch die Wissenschaft und damit die Universitäten besonders geeignet sind, den Verkehr mit dem Ausland zu vermitteln“, dagegen S. 18 f. die geringere Zahl der Ausländer damit begründet wird, daß „äußere und innere Gründe eine strenge Auswahl zur Pflicht machen“. Wenn dem so ist, kann dem Staat grundsätzlich kein Vorwurf gemacht werden. Natürlich muß die Kontrolle taktvoll und zweckentsprechend sein. M. M.

»Oberdörffer, Dr. P., **Ausblicke in das christliche Tugendreich**. Köln, Bachem, 1921 (VIII, 248 S. gr. 8^o).« — Der durch seine Schriften »Die schöne Tugend«, »Erziehung zur Tugend«, »Die christliche Frau und ihr Dienstmädchen« vorteilhaft bekannte Verfasser schenkt uns hier ein neues vortreffliches Buch über das christliche Tugendreich. Es sind wahrhaft lehrreiche, aneifernde, trostvolle „Ausblicke“ in das entzückende Reich der Tugenden, die das Einzelleben, wie das Gemeinschaftsleben veredeln und vergeistigen. Im Hintergrund erhebt sich das Idealbild des christlichen Mannes und der christlichen Frau. Dem Seelsorger und Prediger kann es viel Anregung, allen Christen aber reiche Belehrung und praktische Unterweisung bringen. Die gesunde Lehre des h. Thomas bildet die Grundlage, auf der sich diese Darstellung des Tugendreiches aufbaut. Besonders verwiesen sei auf den Abschnitt „Das Tugendleben und die Lektüre“. Jeder wird mit Dankbarkeit gegen den Verf. das Buch aus der Hand legen. P. Alois Mager O. S. B.

»Herz-Jesu-Betrachtungen für die monatliche Geisteserneuerung und den Herz-Jesu-Monat. Mit einem Vorwort von P. Hättenschwiler S. J. 2. u. 3. Aufl. Freiburg, Herder, 1922 (XI, 218 S. kl. 8^o).« — Diese Betrachtungen sind zunächst für eine kirchlich bestätigte religiöse Vereinigung, die *Pia Unio*, wohl von einer von ihrem Ideal tief durchdrungenen Frauenseele verfaßt. Mitglied der frommen Vereinigung wird man auf Grund einer Opferweihe. Sie schließt keine klösterlichen Gelübde in sich. Was diese Opferseelen (*victimae*) mit heiliger Begeisterung anstreben, kann zur religiösen Anregung auch für alle Menschen werden, die guten Willens sind. So werden diese tiefsinnigen und tiefinnigen Erwägungen über die Geheimnisse des Herzens Jesu allüberall, wo sie gelesen und nachbetrachtet werden, großen Segen stiften. P. Alois Mager O. S. B.

»Esser, Fr. Xaver, S. J., **Der stille Klausner im Tabernakel**. 2. u. 3. Aufl. Freiburg, Herder, 1922 (VI, 229 S. kl. 8^o).« — Die eucharistische Frömmigkeit steht im Mittelpunkt kirchlichen Lebens. Sie fördern, sie vertiefen, für sie begeistern, das ist die Absicht dieses frisch und anziehend geschriebenen Buches. Und wir zweifeln nicht, daß es seinen Zweck auch weitgehend erreicht. Nichts kann gewollt und mit Wärme ergriffen werden, was der Erkenntnis nicht zugänglich ist. Wer Affekt und Willen in Bewegung setzen will, muß klare, bestimmte Erkenntnisse vermitteln. Diesen Grundsatz befolgt der Verf. mit feiner Psychologie. So wurde das Buch zu einer zwangslosen, gemeinverständlichen Dogmatik der eucharistischen Gegenwart des Herrn. P. Alois Mager O. S. B.

Eines der wenigen neueren Predigtwerke, die die Homilie im engeren Sinne des Wortes pflegen, und zwar der besten eines, erscheint soeben in dritter und vierter Auflage: »**Die Parabeln des Herrn in Homilien erklärt**. Von Dr. Jakob Schäfer, Geistl. Rat und Prof. am Priesterseminar zu Mainz. Freiburg, Herder & Co. (XII, 502 S. 8^o). M. 7,90 Gr., geb. M. 9 Gr.« Als Exeget von Fach bietet S. eine wissenschaftlich zuverlässige Erklärung der Parabeln, und er weiß sie mit gutem Blick für die Aufgabe der Predigt in heutiger Zeit und für die Bedürfnisse eines schlichten Zuhörerkreises zu wirklichen ebenso belehrenden wie praktisch abgezweckten Homilien zu verarbeiten. Kein Geringerer als der Meister im homiletischen Fache Bischof von Keppeler beurteilt und empfiehlt S.s Buch in seinem „Geleitwort“ als „treffliche Musterschule der Parabelhomilie“.

»**Aus Zeit und Leben**. Beispiele und Aussprüche gesammelt und herausgegeben von Otto Hättenschwiler. 1. Bändchen: Die seligste Jungfrau und Gottesmutter. 2. Bändchen: Ich bin der Herr, dein Gott. Regensburg, Pustet, 1922.« —

Passende Beispiele und Aussprüche sind für Predigt, Unterricht und Vereinsvorträge gut zu verwerten. In den beiden Bändchen findet man viel Brauchbares. Mancherlei Geschichtchen und Sprüche beweisen allerdings wenig und könnten durch bessere ersetzt werden. Druffel.

»**Religiöse Abende**. Programme, Vortragsgedichte und Anleitungen für Volksabende und Festfeiern. M.-Gladbach, Volksvereins-Verlag, 1922.« — »**Fünf Volksabende**. Material zu den Themen: Heimat, Rhein, Volkslied, Märchen, Landleben. Ebd. 1922.« — Es wäre ein wahrer Segen für Familie, Verein und Gemeinde, wenn die vom Volksverein herausgegebenen »Religiösen Abende« und »Volksabende« mit ihren außerordentlich veredelnden Darbietungen möglichst viel benutzt würden, um die leider oft so einfältigen und seichten Unterhaltungsstücke zu verdrängen. Hier wird echte Volkskunst geboten. Druffel.

»**Gebete und Gedanken für die studierende Jugend**. Von Stanislaus v. Dunin Borkowski S. J. Münster i. W., Aschendorff (VIII, 520 S.).« — Das ist ein prächtiges Gebetbüchlein für unsere katholischen Jungen. Aus diesem sprudelnden Quell kräftiger und jugendfrischer Gebete, die der neuen Zeit trefflich angepaßt sind und doch gerade das gute Alte bevorzugen, wird der idealgesinnte Junge den rechten Gebetsgeist trinken und eine vorzügliche Anregung schöpfen, daß er gern und gut betet. Druffel.

Personennachrichten. In der theol. Fakultät der Univ. Würzburg habilitierten sich Dr. theol. F. Nötscher als Privatdozent für alttest. Exegese und Dr. theol. E. Eisentraut für neutest. Exegese.

Bücher- und Zeitschriftenschau.¹⁾

Allgemeine Religionswissenschaft.

- Hopkins, E. W., *Origin and evolution of religion*. Lo., Milford (370). 15 s.
 Bros, A., *L'Ethnologie religieuse. Introd. à l'étude comparée des religions primitives*. P., Bloud (284). Fr 20.
 Barac, F., *Prehistorija, etnologija i znanost religija u apologetici* (BogosilSmotra 1, 3—9).
 Brooksbank, F. H., *Legends of ancient Egypt: stories of Egyptian gods and heroes*. Illus. Lo., Harrap (256). 3 s 6 d.
 Maréchal, J., *Le problème de la grace mystique en Islam* (RechScRelig 3/4, 244—92).
 Massignon, L., *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*. P., Geuthner, 1922 (303 avec 104 p. autogr.).
 —, *La passion d'al-Hosayn-ibn-Mansour, martyr mystique de l'Islam exécuté à Bagdad le 26 mars 1922*. Ebd. 1922 (XXXII, 942 et 105* avec 27 planches).
 Ungnad, A., *Babylonische Sternbilder od. der Weg babylonischer Kultur nach Griechenland* (ZDtschMorgGes 1, 81—91).
 Cumont, F., *Die Mysterien des Mithra*. Deutsche Ausg. von G. Gehrich. 3., vm. Aufl. bes. von Latte. Mit 21 Abb. Lpz., Teubner (XV, 248). M 3,50 Gr.

Biblische Theologie.

- König, E., *Der gegenwärtige Zustand der „Bibl. Theologie des A. T.“ u. die Wege zu seiner Verbesserung* (Muséon 35, 3/4, 1922, 187—92).
 Kreglinger, R., *La religion d'Israël*. Brüssel, Lamartin, 1922 (335 12^o). Fr 10.
 Aytoun, R. A., *God in the O. T.* NY., Doran (163). \$ 2.
 Jordan, W. G., *Ancient Hebrew Stories and Their Modern Interpretation*. Ebd. (344). \$ 2.
 Galling, K., *Die Beleuchtungsgeräte im israelitisch-jüdischen Kulturgebiet* (ZDtschPalästV 1/2, 1—50).
 Dalman, G., *Palästinische Tiernamen* (Ebd. 65—78).
 Böhl, F. M. Th., *Tekst en uitleg. Prakt. bijbelverklaring. Genesis 1*. Groningen, Wolters (160). Fl 3,15.
 Aptowitzer, V., *Kain u. Abel in der Agada, den Apokryphen, der hellenist., christl. u. muhammedan. Literatur*. Wien, Löwit, 1922 (184).

¹⁾ Die Schriften, bei denen keine Jahresbezeichnung angegeben ist, gehören dem laufenden Jahre an. Die Preise verstehen sich ohne die Teuerungszuschläge. Gr = Grundpreis, der mit der wechselnden Schlüsselzahl zu multiplizieren ist.

- Landersdorfer, S., Zur Vorgeschichte Jerusalems (ThGl 2, 86—93).
- Ungnad, A., Der Ort der Ermordung Sanheribs (ZAssyriologie 1, 50/1).
- Fridrichsen, A., Ps. 40, 7: Aures perfecisti mihi (ZAlttestWiss 1922, 3/4, 315/6).
- Slothi, J. W., Psalm XC, 10 (AmerJSemLang 39, 3, 195/6).
- Calès, J., Les Psaumes des fils de Coré. Ps. 45 (44) (Rech ScRelig 3/4, 313—22).
- Ranston, H., Koheleth and the Early Greeks (JThStud Jan., 160—69).
- Régner, A., Le réalisme dans les symboles des Prophètes (RBibl 3, 383—408).
- Aich, J. A., Die Propheten vor und in dem Exil. Michäas, Joel, Abdias, Jonas, Nahum, Habakuk. [Alttest. Predigten 16]. Pad., Schöningh (51). M 1 Gr.
- Robinson, Th. H., Prophecy and the Prophets in ancient Israel. Lo., Duckworth (222). 5 s.
- Peake, A. S., The Roots of Hebrew prophecy and Jewish Apocalyptic. Lo., Longmans (23). 1 s.
- Leimbach, K. A., Das Buch des Proph. Jeremias Kap. 1—25. Übers. u. kurz erklärt. Fulda, Aktiendruck. (XXVIII, 144).
- Downer, B. R., The Added Years of Hezekiah's Life (Bibl Sacra April, 250—71; July, 360—91).
- Mülinen, E. v., Galgal Hezekiel 10, 13 (ZDtschPalästV 1/2, 79—107).
- Herzog, P., Die ethischen Anschauungen des Proph. Ezechiel. Mstr., Aschendorff (VIII, 164). M 5,50 Gr.
- Van Hoonacker, A., Hammelsar (?) et Aspenaz (?) Dan. I (Muséon 35, 3/4, 1922, 145—51).
- , La vision de l'epha dans Zach. V, 5 ss. (RBénéd 2, 57—61).
- Meermann, A., Ehe u. Kinder des Proph. Hosea (ZAlttestWiss 1922, 3/4, 287—312).
- Royet, A., Un ms palimpseste de la Vulgate hiéronymienne des évangiles (RBibl 1922, 4, 518—51; 1923, 1, 39—58; 2, 213—37; 3, 372—82).
- Goguel, M., Introduction au N. T. Tome I: Les Evangiles synoptiques. P., Leroux (523 120). Fr 10.
- Symes, J. E., The Evolution of the N. T. NY., Dutton, 1922 (XVIII, 353). \$ 7.
- Nestle, E., Einführung in das griech. N. T. 4. Aufl., völlig umgearb. von E. v. Dobschütz. Mit 20 hs Taf. Gött., Vandenhoeck & R. (12, 160). M 4,40 Gr.
- Papini, G., Life of Christ. NY., Harcourt (416). \$ 3,50.
- Walker, Th., The Teaching of Jesus and the Jewish teaching of His age. Lo., Allen & U. (381). 12 s 6 d.
- Burton, E. de W., A Source book for the study of the teaching of Jesus in its historical relationships. Cambr., Univ. Pr. (277). 10 s.
- Mortari, G., Perchè Gesù parlò in parabole? Verona, tip. ed. Veronese, 1922 (43).
- Sybel, L. v., Das letzte Mahl Jesu (ThStudKrit 1/2, 116—24).
- Kuhn, G., Untersuchungen über die richtige Textgestalt von Matth. 1, 16 (NKirchlZ 6, 362—85).
- Sickenberger, J., Unser ausreichendes Brot gib uns heute! Akadem. Rede. Habelschwerdt, Franke (16).
- Dieckmann, H., Neuere Ansichten über die Echtheit der Primatstelle (Biblica 2, 189—200).
- Walder, E., The Logos of the Pastoral Epistles (JThStud April, 310—15).
- Brown, W. J., The Gospel of the Infancy. Lo., Mowbray (144). 3 s 6 d.
- McCrackan, W. D., The New Palestine. Lo., J. Cape (406). 16 s.
- Historische Theologie.**
- Buonaiuti, E., Saggi sul Cristianesimo primitivo. Città di Castello, Solco (XXVII, 382). L 18.
- Bock, J. P., Bestand schon im 1. Jahrh. ein Unterschied zwischen Bischöfen u. Priestern? (BogoslSmotra 2, 151—81) [slovenisch].
- Harnack, A. v., The Sect of the Nicolaitans and Nicolaus, the Deacon of Jerusalem (JRelig 4, 413—22).
- Lanzoni, F., Le origini delle diocesi antiche d'Italia. [Studi e Testi 35]. Rom, Vaticana (VIII, 672). L 70.
- De Rossi, I. B., Inscriptiones christianae Urbis Romae septimo saec. antiquiores. Compl. et ed. A. Silvagni. Nova Series. Vol. I. Inscriptiones incertae originis. Rom, Befani, 1922 (LXIV, 516 20). L 400.
- Bulić, F., Die Entdeckung eines vierten altchristl. Cömeteriums in Salona (BogoslSmotra 1, 10—22) [slovenisch].
- Charles, Rundle, Saints and confessors of the first twelve centuries: studies from the lives of the Black Letter Saints of the English Calendar. Lo., S. P. C. K. (236). 3 s 6 d.
- , Martyrs and Saints of the first twelve centuries: studies from the lives of the Black Letter Saints of the English Calendar. Ebd. (240). 3 s 6 d.
- Lietzmann, H., Christl. Literatur. [Einleitung in die Altertumswissenschaft. Hrsg. von A. Gercke † u. E. Norden. Bd. 1, H. 5. 6]. 3. Aufl. Lpz., Teubner (36). M 1,20 Gr.
- Findlay, A. F., Byways in early Christian literature. Lo., T. & T. Clark (361). 10 s.
- Wanach, Martha, Die Rhythmik im altröm. Symbol (ThStud Krit 1/2, 125—33).
- Robinson, J. A., The Doxology in the Prayer S. Polycarp (JThStud Jan., 141—46).
- Connolly, R. H., The Use of the Didache in the Didascalia (Ebd. 147—57).
- Harnack, A. v., Neue Studien zu Marcion. [Texte u. Unters. 44, 4]. Lpz., Hinrichs (36). M 1,25 Gr.
- Bauernfeind, O., Der Römerbrieftext des Origenes nach dem Codex von der Goltz (Cod. 184 B 64 des Athosklosters Lávra). Unters. u. hrsg. [Dass. 44, 3]. Ebd. (VII, 119). M 4 Gr.
- Alès, A. d', Novation et la doctrine de la Trinité à Rome au milieu du III^e s. (Gregorianum 1922 sept., 420—46; nov., 497—523; dic., 497—523).
- Koch, H., Die karthagische Ketzertaufsynode vom 1. Sept. 256 (InternKirchlZ 2, 73—104).
- Martin, E. J., The Biblical Text of Firmicus Maternus (JThStud April, 318—25).
- Turner, C. H., Niceta of Remesiana II (Ebd. 225—52).
- Chapman, J., St. Jerome and the Vulgate N. T. (Ebd. Oct., 33—51; Jan., 113—25; April, 282—99).
- Agius, T. A., On Ps.-Jerome Ep. 9 (Ebd. 176—83).
- Völker, K., Augustinus: Der Gottesstaat. Die staatswissenschaftl. Teile übers. u. behandelt. Jena, Fischer (194). M 2,50 Gr.
- Poschmann, B., Kirchenbuße u. correctio secreta bei Augustinus. [S.-A. aus den Vorlesungsverzeichnissen der Akad. zu Braunschweig S.-S. 1923 u. W.-S. 1923/24]. Braunschweig, Bender (85).
- Spacil, T., La teologia di S. Anastasio Sinaita (Bessarione 1922 sett. dic., 157—78).
- Besse, Les mystiques bénédictins des origines au VIII^e s. P., Lethielleux, 1922 (292).
- Caspar, E., Das Register Gregors VII. 2, Buch 5—9. Berl., Weidmann (347—711). M 7 Gr.
- Pastè, R., Il concilio di Vercelli (1050) contro Beregario di Tours (ScuolaCatt apr., 300—309).
- Kehr, P. F., Italia pontificia. Vol. 7. Venetiae et Histria, p. 1. Berl., Weidmann (XXXIV, 354 40). M 12 Gr.
- Landsberg, P. L., Die Welt des Mittelalters und wir. Ein geschichtsphilosoph. Versuch über den Sinn eines Zeitalters. 2. Aufl. Bonn, Cohen (125). M 2,50 Gr.
- Lüers, Grete, Marienverehrung mittelalt. Nonnen. Mchn., Reinhardt (VIII, 64). M 1 Gr.
- Buchner, F. X., Die mittelalt. Pfarrpredigt im Bistum Eichstätt. Neumarkt Obf., Boegl (39).
- Haselbeck, G., Am Quellborn franziskanischen Geistes. Einführung in den Sinn u. das Wesen der Regel des h. Franziskus. Mergentheim, Ohlinger (119). M 1 Gr.
- Schönhöffer, H., Die Fioretti oder Blümlein des h. Franziskus. Hrsg. 2. u. 3. Aufl. Frbg., Herder (XI, 168). M 2,90 Gr.
- Spettmann, H., Das Schriftchen De oculo morali u. sein Verfasser (ArchFranciscHist 3, 309—22).
- Oliger, L., Fr. Bertrandi de Torre processus contra spirituales Aquitaniae (1315) (Ebd. 323—55).
- Heisenberg, A., Neue Quellen zur Geschichte des latein. Kaisertums u. der Kirchenunion. 2. Mchn., Bayer. Akad. d. Wiss. (56).
- Bévenot, H., Ehemalige Osterberechnung im Kloster Weingarten (BenedMonatschr 7/8, 223—36).
- Schlager, P., Der h. Antonius v. Padua in Kunst u. Legende. Mit 88 Abb. M.-Gladbach, Kühlen (80 40).
- Baldassarri, A. M., Una nuova controversia intorno alla storicità della traslazione della S. Casa di Loreto. Fermo, Boni, 1922 (24).
- Dublanchy, E., Turrecremata et le pouvoir du Pape dans les questions temporelles (RThomiste 1, 74—101).
- Mohler, L., Kard. Bessarion als Theologe, Humanist u. Staatsmann. Funde u. Forschungen. Bd. 1. Pad., Schöningh (VIII, 432). M 26 Gr.

- Ulrich von Richental, Concilliumbuch. Augsburg, Anton Sorg 1483. Faks. Potsdam, Müller (CCXLVII m. Abb. 4^o u. 24 Nachwort). Lederbd. M 488 Gr.
- Renaudet, A., Le concile gallican de Pise-Milän. Documents florentins 1510—1512. P., Champion, 1922 (XIII, 752). Fr 60.
- Kober, A., Urkundl. Beiträge z. Reuchlinschen Streit (Monatsschr GeschWissJud 4/6, 110—22).
- Wolf, G., Quellenkunde der deutschen Reformationsgeschichte. Bd. 3. Namen- und Sachregister. Gotha, Perthes (IV, 79). M 5 Gr.
- O'Brien, G., An Essay on the economic effects of the Reformation. Lo., Burns, Oates (204). 7 s 6 d.
- Hirsch, E., Noch einmal: Luthers Eintritt ins Kloster (ThStud Krit 1/2, 155—58).
- Clemen, O., Ein Lutherautograph im Privatbesitz in Nijmegen (ArchRefGesch 1/2, 1—4).
- Virnich, Therese, Joh. Eck: Disputatio Viennae Pannoniae habita (1517). Hrsg. [Corpus Cath. 6]. Mstr., Aschendorff (XXIV, 80 4^o). M 3,25 Gr.
- Hünemann, F., Gasp. Contarini: Gegenreformatorsche Schriften (1530c.—1542). Hrsg. [Dass. 7]. Ebd. (XXXIX, 76 4^o). M 3,75 Gr.
- Van Schelven, A. A., Engelsch independentism en hollandsch anabaptism (NederlArchKerkgesch 17, 2, 108—26).
- Rauch, M. v., Joh. Lachmann, der Reformator Heilbronn. Heilbronn, Rembold (63).
- Stich, H., Joh. Schwebel, der Reformator Zweibrückens. Zweibrücken, Zweibrücker Druckerei (24).
- Roserot de Melun, J., Antonio Caracciolo, évêque de Troyes (1515—1570). P., Letouzey (446).
- Schornbaum, K., Die brandenburgisch-nürnbergische Norma Doctrinae 1573 II (ArchRefGesch 1/2, 5—37).
- Bossert, G., Ein unbekanntes Stück aus dem Leben des Matthias Flacius (Ebd. 49—61).
- Antheunis, L., Un réfugié cath. aux Pays-Bas: Sir William Stanley (1548—1630) (RHistEccl 3, 352—69).
- Urbano, L., Las alegorias predilectas de S. Teresa (Ciencia Tom en-febr., 52—71).
- Arintero, J., Influencia di S. Teresa en el progreso de la Teología mística (Ebd. jul.-ag., 48—70).
- Beltrán de Heredia, V., Actuación del maestro D. Báñez en la Universidad de Salamanca (Ebd. 1922 jul.-ag., 63—73; sept.-oct., 199—223; 1923 en-febr., 40—51; mayo-jun., 361—74; jul.-ag., 36—47).
- Thermes, J., Le bienh. Rob. Bellarmin. [Les Saints]. P., Gabalda (204 12^o). Fr 3,50.
- Calloni, G., Il beato Rob. Bellarmino. Roma, Civ. Catt. (247 16^o). L 6.
- Monier-Vinard, H., Le bienh. Rob. Bellarmin et S. François de Sales (RAscMyst juill., 225—42).
- Raitz v. Frentz, E., Les œuvres mystiques du B. Card. Rob. Bellarmin (Ebd. 243—56).
- , Zum Charakterbild des sel. Kard. R. Bellarmin S. J. (Stimm Zeit 53, 9, 193—201).
- Tacchi Venturi, P., Il beato Rob. Bellarmino. Esame delle nuove accuse contro la sua santità. Roma, Grafia (187 16^o). L 12.
- Rosa, E., Il B. Rob. Bellarmino e le accuse dei suoi moderni detrattori (CivCatt lugl. 7, 46—61).
- Huvelin, Quelques directeurs d'âmes au 17^e s. S. François de Sales. M. Olier. S. Vincent de Paul. L'abbé de Rancé. 3^e éd. P., Gabalda (XII, 239 12^o). Fr 6.
- Bartocchetto, V., Le similitudine naturalistiche nella Filotea di S. Francesco di Sales e le loro fonti (ScuolaCatt giugno, 462—75).
- Müller, M., Die Freundschaft des h. Franz von Sales mit der h. Joh. Franziska von Chantal. Rgsb., Pustet (302).
- Pfligg, Religion u. Kirche in dem Landrecht für das Herzogtum Preußen von 1620 (AltpreußM 1922, 3/4, 274—92).
- Kaiser, J. B., Albert Burgh O. F. M., ein Konvertit aus dem 17. Jahrh. (FranziskStud 1/2, 61—94).
- Tisserand, E., La Mothe le Vayer: Deux dialogues sur la divinité et l'opiniâtreté. P., Bossard, 1922 (279 16^o). Fr 12.
- Rübsam, A., Kard. Bernh. Gustav, Markgraf von Baden-Durlach, Fürst von Fulda. Fulda, Aktiendruckerei (XV, 360).
- Chevalier, J., Pascal. P., Plon, 1922 (385). Fr 9.
- Ledos, G., S. Pierre Claver. [Les Saints]. P., Gabalda (178 12^o). Fr 3,50.
- Zillmann, F., Bourdaloue u. die Hl. Schrift (KKanzel 1, 37—60).
- Wernle, P., Der schweiz. Protestantismus im 18. Jahrh. Bd. 1. Tüb., Mohr (XX, 684 4^o). Fr 25.
- Sol, E., Le clergé du Lot sous la terreur fructidorienne. P., Champion (102).
- Uzureau, F., Les martyrs angevins. Angers, Impr. Régionale, 1922 (96 12^o).
- Fittbogen, G., Die Religion Lessings. Lpz., Mayer & Müller (VIII, 325). M 12 Gr.
- Hirsch, E., Die Romantik u. das Christentum (ZSystTh 1, 28—43).
- Pellegrini, C., Contardo Ferrini era Rosminiano? (ScuolaCatt magg., 387—95).
- Schweitzer, C., Bismarcks Stellung zum christl. Staate. Berl., Stilke (144). M 2 Gr.
- Leckie, J. H., Fergus Ferguson, D.D.: his theology and heresy trial. Edinb., T. & T. Clark (336). 8 s.
- Wilking, B., Mutter Claudia Bachofen von Echt. Dülmen, Laumann (148, 5 Taf.). M 1,35 Gr.
- König, E., Spenglers Untergang des Abendlandes, bes. psychologisch u. religionsgeschichtlich beurteilt. 2., vm. Aufl. Langensalza, Beyer (40).
- Nostitz, R. v., Oswald Spenglers Philosophie des Kulturuntergangs (StimmZeit 53, 9, 177—92).
- Grützmacher, R. H., Spenglers „Welthistorische Perspektiven“ u. das Christentum (NKirchlZ 5, 271—322).
- Kneller, C. A., Vier Schriften gegen die Gesellschaft Jesu (ZKathTh 2, 219—65).

Systematische Theologie.

- Grützmacher, R. H., Textbuch zur syst. Theologie u. ihrer Geschichte im 16., 17., 19. u. 20. Jahrh. 2., durchgearb. u. verm. Aufl. Lpz., Deichert (VIII, 266). M 7 Gr.
- Rutten, P., Croire? Brüssel, Soc. d'études relig. (227 12^o).
- Holland, B., Belief and freedom. Lo., Burns, Oates (186). 5 s.
- Weber, H., Glaube u. Geschichte (NKirchlZ 6, 323—61).
- Schmidt-Japing, Geschichte u. Offenbarung (ZSystTh 1, 69—91).
- Lane, H. H., Evolution and Christian faith. Lo., Milford (214). 9 s.
- Leseur, Elisabeth, Lettres à des incroyants. P., de Gigord (XVIII, 380 16^o).
- Guibert, J., et C. Chincholle, Les origines. 7^e éd. P., Letouzey (640).
- Padovani, U. A., Interno all' origine dell' idea di Dio (Riv FilosNeoScol 4, 285—99).
- Mudge, E. L., The God-Experience. Cincinnati, Caeton Press (88). \$ 2.
- Eucken, R., Der Kampf um die Religion in der Gegenwart. 8. u. 4. Aufl. Langensalza, Beyer (69).
- Sawicki, F., Lebensanschauungen alter u. neuer Denker. Bd. 2 u. 3. Pad., Schöningh (VI, 175; VIII, 198). Geb. je M 2,50 Gr.
- Pribilla, M., Katholisches u. modernes Denken (StimmZeit 5, 3, 10, 255—69).
- Lippert, P., Das Wesen des kath. Menschen. 3 Vortr. Mchn., Theatiner-Verlag (83). Kart. M 1 Gr.
- Böhmer, G., Der Weg zum Verständnis des Katholizismus (ThGl 2, 65—74).
- Krebs, E., Die Bedeutung der Kirche für den Glauben (Ebd. 74—86).
- Poulpique, A. de, L'Eglise catholique. Etude apologétique. P., Revue des Jeunes (XXV, 340 12^o).
- Mäder, R., Ich bin katholisch! Rgsb., Verlagsanstalt (140). M 1 Gr.
- Mönnichs, Th., Warum katholisch u. nicht „evangelisch“? 5.—15. Tsd. Kevelaer, Bercker (48). M 0,60 Gr.
- Schlatter, A., Das christl. Dogma. 2. Aufl. Stuttg., Calwer Vereinsbuchh. (624). M 7,20 Gr.
- Nielsen, D., Der dreieinige Gott in religionshist. Beleuchtung. 1. Bd. Die drei göttl. Personen. Kopenhagen, Gyldendal, 1922 (X, 470 m. 70 Abb.).
- Slipyi, T., De amore mutuo et reflexo in processione Spiritus S. explicanda (Bohoslovia 1, 1—29; 2, 97—113).
- Billot, L., Dogma creationis an ex initio Geneseos demonstratur (Gregorianum marzo, 3—16).
- Lehmkuhl, A., Die göttliche Vorsehung. Neu durchges. von F. Ehrenborg. 12.—16. Aufl. Köln, Bachem (136, 16^o). Pappbd. M 2 Gr.
- Larive, M., La Providence de Dieu et le salut des infidèles (RThomiste 1, 43—73).
- A Symposium on the Christ of God: Harper, J., The Mediatorial Person of Christ (BiblSacr July, 317—327). — *, The Unreasonableness of Denying the Deity of Christ (328—32). —

- McConnell, W. T., The Finality of the Authority of Christ (333—44). — Hazard, C. G., The Creed and the Christ (345—56).
- Felder, H., Jesus Christus. Apologie seiner Messianität u. Gottheit. Bd. 1. 3. Aufl. (VIII, 439). Pad., F. Schöningh. M 7,80 Gr.
- Klug, I., Der Heiland der Welt. Ebd. (IV, 696). Geb. M 6,50 Gr.
- La Taille, M. de, et Alès, A. d', Le sacrifice céleste et l'ange du sacrifice (RechScRelig 3/4, 218—43).
- White, W. W., The Resurrection of the Body „according to the Scriptures“. NY., Doran (X, 90).
- Schneider, W., Das andere Leben. 15. u. 16. verb. Aufl., bes. von F. E. Schneider. Pad., Schöningh (XV, 540). Geb. M 6,50 Gr.
- Goepfert, F. A., Moraltheologie. Bd. 1. 9. verb. Aufl., bes. von K. Staab. Ebd. (X, 478). Geb. M 6,90 Gr.
- Ruland, L., Die moral-theol. Lehre vom gerechten Kaufpreis. Rektorats-Rede. Würzb., Stürtz (16 40). M 0,50 Gr.
- Ruspini, I. A., Nullum crimen, nulla poena sine lege poenali (BogoslSmotra 1, 23—44) [slovenisch].
- Laumonier, J., La thérapeutique des péchés capitaux. P., Alcan, 1922 (VII, 227). Fr 15.
- Wittmann, M., Max Scheler als Ethiker. Düsseldorf, Schwann (VIII, 117). M 3 Gr.
- Mutz, F. X., Christliche Aszetik. 6. Aufl. Pad., Schöningh (XVI, 491). M 6,60 Gr.
- Tanqueray, A., Précis de théologie ascétique et mystique. 1^{re} partie. P., Desclée (XXXIV, 424). Fr 5.
- Poulain, Des grâces d'oraison. Introd. par J. V. Bainvel. 10^e éd. P., Beauchesne (681). Fr 30.
- Louismet, S., Miracle et mystique. P., Tequi (296 120). Fr 5.
- Praktische Theologie.**
- Eichmann, E., Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Juris Canonici. Pad., Schöningh (XXVI, 752). M 11 Gr.
- Ruspini, J. A., Über den Sinn des can. 1099 des CJC (BogoslSmotra 2, 182—97) [slovenisch].
- Steiger, A., Katholizismus u. Judentum. Berl., Germania (208). M 1,50 Gr.
- Heimbucher, M., Was sind denn die „Ernstesten Bibelforscher“ für Leute? 2. Aufl. Rgsb., Verlagsanstalt (85). M 1 Gr.
- Guignebert, Ch., Le problème religieux dans la France d'aujourd'hui. P., Garnier, 1922 (XVI, 332 120).
- Woodburne, A. St., The Present Religious Situation in India (JRelig 4, 387—97).
- Cathrein, V., Der Sozialismus. 14.—16. Aufl. Frbg., Herder (XII, 358). Geb. M 8,50 Gr.
- Lorenz, E., Über die seelsorgl. Behandlung der Mitläufer der Sozialdemokratie (ThPraktQu 3, 478—88).
- Erbarmen, G., Frauenkleid u. Frauenschuld. Ravensburg, Dorn (102).
- Muckermann, H., Um das Leben der Ungeborenen. 3. Aufl. Berl., Dümmler (78). M 0,80 Gr.
- Stockums, W., Abortus u. kirchl. Strafrecht. (ThGl 2, 93—101).
- Duhr, B., Das große Kindersterben u. Kinderelend in Deutschland. Frbg., Herder (40). M 0,70 Gr.
- Krieg, C., Lehrbuch der Pädagogik. 5., vb. Aufl. von G. Grunwald. Tl. 1. Pad., Schöningh (VIII, 248). M 4,50 Gr.
- Eschenlohr, V., Die thematische Katechese der Alten (Katech Bl 4, 105—17).
- Lücke, F., Erster Anlauf zum Schulkatechismus in Kur-Mainz 1647—1673 (Ebd. 3, 77—80).
- Schröter, J., Die kath. Grundsätze in der Schulfrage (Stimm Zeit 53, 10, 241—54).
- Mahling, Soziale Gesichtspunkte im Religionsunterricht u. in der relig. Unterweisung, zugl. Einf. in die soziale Gedankenwelt des N. u. A. T. Langensalza, Beyer (232).
- Huber, J., u. K. Raab, Das Arbeitsprinzip im Religionsunterricht der Grundschule. Kempten, Kösel (VI, 130). M 3,20 Gr.
- Knor, J. L., Das Laienapostolat. Predigten auf die Sonntage des Kirchenjahres. Aachen, Xaverius-Verl. (VIII, 267).
- Tillmann, F., Die sonntägl. Episteln. Im Dienste der Predigt erklärt. Bd. 2. Düsseldorf, Schwann (IV, 438). M 7 Gr.
- Kühnel, J., Von den Tagen Gottes. Religiöse Betrachtungen. Mainz, Matthias-Grünwald-Verlag (III, 164). M 3,15 Gr.
- Sauter, B., Das h. Meßopfer. 4. Aufl. Pad., Schöningh (VII, 459). M 4,50 Gr.
- Vigcurel, A., La messe primitive? Problème-Solution? P., Lethielleux (40 120).
- Lebreton, J., La forme primitive du Gloria in excelsis (Rech ScRelig 3/4, 322—29).
- Anderson, W. J., A Sacramentary of the Ambrosian Rite (JThStud April, 326—30).
- Ritig, S., Altslavische Liturgie in unseren Gegenden vom 13. bis 15. Jahrh. (BogoslSmotra 1, 45—62) [slovenisch].
- Huguency, E., Psaumes et Cantiques du Bréviaire romain. II. Brüssel, Action cath., 1922 (618 120).
- Dumaine, H., Le dimanche chrétien, ses origines, ses principaux caractères. Brüssel, Soc. d'études relig. (VII, 125). Fr 6.
- Christliche Kunst.**
- Glück, H., Die christl. Kunst des Ostens. Mit 132 Taf. u. 13 Textabb. Berl., Cassirer (XII, 67, 132 Taf. 40). M 56 000.
- Jackson, Th., G., The Renaissance of Roman architecture. Part. 3, France. Cambr., Univ. Pr. (233). 42 s.
- Mennicken, P., Die Seele des Aachener Münsters. Mit Bildern. Aachen, „Die Kuppel“ (47).
- Weingartner, J., Der Umbau des Brixner Domes im 18. Jahrh. Innsbr., Tyrolia in Komm. (106, 27 Abb. 40). Kr 67 500.
- Asmus, R., Der „Fürst der Welt“ in der Vorhalle des Münsters zu Freiburg i. Br. (RepKunstwiss 1/3, 14—16).
- Post, P., Das Problem der Budapester Kreuztragung (Ebd. 16—22).
- Frankenburger, M., Zur Geschichte des Ingolstädter u. Landshuter Herzogsschatzes u. des Stiftes Altötting (Ebd. 23—77).
- Weizsäcker, H., Die Kunstschatze des ehemaligen Dominikanerklosters in Frankfurt a. M. Mchn., Bruckmann. Textbd. mit 69 Abb. auf 55 Taf. (XXVIII, 389 40); Tafelbd. (5 S., XLV Taf.). M 150 Gr.
- Boeckler, A., Das Stuttgarter Passionale. Augsb., Filser (IX, 68, 79, 8 Abb. 20). Geb. M 45 Gr.
- Huysmans, I. K., Mathias Grünwald. Deutsch von Stefanie Strizek. Mchn., Recht (68, XIX Taf. 40). M 7 Gr.

Soeben erschien:

Abhandlungen zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters

Festgabe zum 70. Geburtstag Clemens Baeumkers

16. September 1923

dargebracht von seinen Freunden und Schülern Kardinal Franz Ehrle S. J., A. Schneider, G. Wunderle, Fr. Pelster S. J., M. Grabmann, R. Klingseis O. S. B., J. Geyser, M. Wittmann, A. Dyroff, H. Spettmann O. F. M., B. Jansen S. J., G. Heidingsfelder.

gr. 80. VIII u. 272 S. 8,65.

Erschien als Supplementband II der „Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters“. Texte und Untersuchungen. In Verbindung mit † Georg Graf von Hertling, Franz Ehrle S. J., Matthias Baumgartner und Martin Grabmann herausgegeben von Clemens Baeumker.

Preise in Grundzahlen.

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster i. W.

Festgabe
Baeumker

VERLAG HERDER & Co.

FREIBURG IM BREISGAU

BERLIN, KARLSRUHE, KÖLN, MÜNCHEN, WIEN, LONDON, ST. LOUIS MO.

NEUERSCHEINUNGEN:

Die Mahd

Novelle. Von Hans Roselieb. (Im Druck.) (Der Bienenkorb. Herders Bücherei zeitgenössischer Erzähler.)

Eine erzählerisch schöne, menschlich reine Lösung des uralten Zwistes zwischen Gestern und Heute. Vater und Sohn, Land und Stadt, gespannt in Linien, die Erde und Himmel wie mit einem Lichtbogen verbinden.

Verborgenes Heldentum

P. Wilhelm Doyle S. J. Ein Apostelbild aus unsern Tagen. Von A. O'Rahilly. Übertragen von W. v. Festenberg-Packisch S. J. Mit Titelbild. Geb. G 8,50. (Jesuiten. Lebensbilder großer Gottesstreiter.)

Ein Büsser unserer Tage von großer Strenge, der doch die Sonne und Freude seiner Umgebung ist. Die ganze irische Glaubensglut leuchtet in ihm auf, durchdrungen von ignatianischer Großmut. Das Lesen dieses Lebens wirkt, so urteilt ein Bischof, wie acht Tage Exerzitien.

Aus Herzenstiefen

Religiöse Ergüsse aus dem Schriftennachlaß von Andr. Fey. Mit Titelbild. Geb. G 3,30. (Bücher für Seelenkultur.)

Ein tief religiöser Mensch spricht aus diesem Buche. Man empfindet beim Lesen die wohlthuende Nähe eines einzigartigen Freundes, der uns die Hand reicht, um uns zu den Quellen des wahren Glückes zu führen.

Rundschreiben

unseres Heiligsten Vaters Pius XI., durch göttliche Vorsehung Papst, über den hl. Franz von Sales zur Dreihundertjahrfeier seines Heimgangs. (26. Jan. 1923: „Rerum omnium“) Lateinischer und deutscher Text. G 1,20.

Meiner Urwaldneger Denken und Handeln

Von J. Fräße S. C. J. Mit 17 Bildern. Geb. G 4,40.

In packenden Bildern gewährt der Verfasser tiefen Einblick in Seele und Kultur des Urwaldnegers. Wir verfolgen den Aufstieg eines Naturvolkes zu Gesittung und zum Glauben. Wertvoll für Missionswissenschaft, Völkerkunde und Kulturgeschichte, bietet das Buch weiteren Volkskreisen vielfältige Anregung und weckt Ideale.

Kirchenjahr

Die christliche Spannungseinheit. Von Erich Przywara S. J. Buchschmuck von A. Kunst. (Im Druck.)

Eine Aszese des Lebens mit der Kirche, eine Aszese, die nicht einen bestimmten Menschentyp verabsolutiert, sondern aller Farbenfülle persönlichen Lebens Raum gewährt.

Jurandyr und Jandyra

die Kinder des Gurupihäuptlings. Erzählung aus der brasilianischen Missionszeit des 17. Jahrhunderts. Von A. Fuger S. J. Mit 4 Bildern. 1.—12. Tausend. Geb. G 2,—. (Aus fernen Landen. Eine Sammlung illustrierter Erzählungen für die Jugend. 31. Bändchen.)

Ein neues Bändchen der in einer Gesamtauflage von über 850 000 verbreiteten Sammlung.

Kirchliches Handbuch

für das katholische Deutschland. Herausgegeben von Hermann A. Krose S. J. XI. Band: 1922—1923. Geb. G 13,—.

Das für Laien und Geistliche gleich interessante wertvolle und beste Nachschlagewerk über die katholische Kirche Deutschlands, ihre Organisation und ihre Lebensäußerungen.

NEUE AUFLAGEN:

Wenn es in der Seele dunkelt

Ein Buch für die Mühseligen und Beladenen. Von Henriette Brey. 5.—10. Tausend. Geb. G 3,20. (Bücher für Seelenkultur.)

Dieses Buch fand so großen Beifall, daß die erste Auflage in kaum einem Jahr vergriffen war.

Zeitrafen und Zeitaufgaben

Gesammelte Reden. Von Kardinal Mich. Faulhaber. 11.—14. Tausend. Geb. G 6,70.

Inhalt:

1. Buch: Religiöse Zeitstimmen. 2. Buch: Unsere Schulaufgabe im 20. Jahrhundert. 3. Buch: Antwort auf die Frauenfrage. 4. Buch: Bekenntnis zur Kirche.

„... Der starke Grundton warmherziger Nächstenliebe, die tief-sinnige Begründung auf Bibel und Tradition, die moralische Gesundheit in den Entscheidungen, die Klarheit und Kraft der Schreibweise müssen Bewunderung und Hochachtung abnötigen.“

(Norddeutsche Allg. Zeitung, Berlin.)

Grundzahl (G) mal Schlüsselzahl = Verlags-Markpreis; dazu Teuerungszuschlag.

Das Kennzeichen seiner Jünger

Ein Büchlein von der christlichen Caritas. Von Dr. Engelbert Krebs. 4.—7. Tausend. Geb. G 3,30. (Bücher für Seelenkultur.)

„... Die Betrachtungen sind durchglüht von echtem Caritasgeist und werden bei allen, die sich in sie vertiefen, hohe Begeisterung wecken.“ (Univ.-Prof. Dr. Franz Keller.)

Römisches Vesperbuch

Lateinisch und deutsch mit Komplet und Kleinem Marienoffizium. Für Laien zusammengestellt und liturgisch erklärt von Anselm Schott O. S. B. Vollständige Neubearbeitung durch Mönche der Erzabtei Beuron, herausgegeben von Martin Schaller O. S. B. 17.—27. Tausend. (Im Druck.)

Ein reichhaltiges Handbuch zur Mitfeier der bedeutendsten liturgischen Gebetsstunden. Ausstattung, Text und Erklärung wie das weitverbreitete (in 400 000 Stück) „Meßbuch“ von Schott.

Herders Zeitlexikon

2 Bände, ist eine alphabetische Universalchronik der letzten 12 Jahre, zugleich die bündigste Ergänzung zu jedem Konversations-Lexikon



Gebete u. Gedanken für die studierende Jugend.

Von Stanislaus v. Dunin-Borkowski S. J. VIII und 520 S. auf Feindruckpapier. (Ausgabe B für die Jungen des Verbandes Neudeutschland VIII u. 535 S.) Geheft. 1,25, in 1/2 Leinen 2,—, Kunstl. m. Goldschn. 3,25.

Die Gebete, die hier geboten werden, sind in innigem Anschluß an die Liturgie zusammengestellt und sind meist mit den Jungen genau durchgesprochen, so daß wohl der Durchschnitt dessen getroffen ist, was den meisten Jungen gefallen dürfte. Kurz und gut galt als Lösung.

Preise in Grundzahlen.

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster i. Westf.