THEOLOGISCHE REVUE

In Verbindung mit der katholisch-theologischen Fakultät zu Münster und unter Mitwirkung vieler anderer Gelehrten herausgegeben von Professor Dr. **Franz Diekamp** und Professor Dr. **Arnold Struker**

Monatlich 1 Nummer — **Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster in Westfalen** — Preis halbj. 6 RM.
Anzeigen 0,20 RM die 5mal gesp. mm-Zeile — Beilagen nach Vereinbarung

Nr. 8/9 — **1929** — **28. Jahrgang**

Zur Geschichte der Barockscholastik:
Conze, Der Begriff der Metaphysik bei Franziscus Suarez.
Hentrich, Gregor von Valencia und der Molinismus (Eschweiler).
Sbath, Bibliothèque de Manuscrits Paul Sbath (Rücker).
Schwenn, Gebet und Opfer (Steffes).
Boudriot, Die altgermanische Religion in der amtlichen kirchlichen Literatur (Albers).
Bauer-Leander, Kurzgefaßte Biblisch-Aramäische Grammatik (Holzhey).
Hoepfl, Tractatus de inspiratione S. Scripturae. Ed. 2 (Fischer).
Wiener, The Composition of Judges 2, 11 to I Kings 2, 46 (Fischer).
Storr, Das Frömmigkeitsideal der Propheten (Kaupel).
Bauernfeind, Die Worte der Dämonen im Markusevangelium (Dausch).
Strack-Billerbeck, Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch. IV. Bd. (Vandenhoff).
Bonsirven, Sur les ruines du Temple (Mader).
Dombart-Kalb, S. Aurelii Augustini De Civitate Dei ll. XXII (Schröder).
Wallach, Das abendländische Gemeinschaftsbewußtsein im Mittelalter (Altaner).
De Moreau, Saint Amand (Rütten).
Hilpisch, Die Doppelklöster. Entstehung und Organisation (Weissenberger).
Pieper, Die ontische Grundlage des Sittlichen nach Thomas v. Aquin (Kiessler).
Finke, Acta Concilii Constantiensis. IV. Bd. (Seppelt).
Stelzenberger, Die Mystik des Johannes Gerson (Karrer).
Volk, Die Generalkapitel der Bursfelder Benediktinerkongregation (Weissenberger).
Scherer, Geschichte und Kirchengeschichte an den deutschen Universitäten (Schnütgen).
Vogel, The Capucins in French Louisiana (1722—1766) (Baumgarten).
Herget, Was ist die Seele? (Fels).
Gspann, Einführung in die katholische Dogmatik (Diekamp).
Dorsch, Institutiones theologiae fundamentalis III. Ed. 2 (Eberharter).
Schilling, Katholische Sozialethik (v. Nell-Breuning).
Gierens, Ehre, Duell und Mensur (Rauch).
Schuhmann, Naturrechtliche Schulgrundsätze (Schilling).
Keller, Kriegsächtung und Friedensrüstung (Schilling).
Murawski, Die aszetische Theologie (Raitz v. Frentz).
De Meester, Juris canonici et juris canonico-civilis compendium (Sägmüller).
Ziegler, Die Nominations- und Präsentationsrechte der Universität München (Hilling).
Schreiber, Das Auslanddeutschtum als Kulturfrage (Schilling).
Wiesen, Der Laienapostel (Schilling).
Casel, Jahrbuch der Liturgiewissenschaft VII. Bd. (Eisenhofer).
Kleinere Mitteilungen.
Bücher- und Zeitschriftenschau.

Zur Geschichte der Barockscholastik.

Der vom Unterzeichneten geprägte Ausdruck „Barockscholastik" wird sich vielleicht in dem Maße einbürgern, als die damit bezeichnete Wirklichkeit allgemeiner beachtet und bekannt wird. v. Dunin Borkowksi S. J. überschreibt einen Aufsatz im Dezemberheft der „Stimmen der Zeit" 1928 einfach „Barockphilosophie" und versteht darunter nicht so sehr bestimmte philosophische Auffassungs- und Lehrweisen als vielmehr ein (z. B. dem System Spinozas zugrunde liegendes) sogenanntes „Lebensgefühl", dessen vorrationale Unbestimmtheit er von der Mal- und Bauweise des Barock aus faßbar zu machen versucht. Ich verbinde „Barock" und „Scholastik" nur in dem Sinne, daß darunter jene konkrete philosophisch-theologische Lehrweise zu verstehen ist, die in dem Zeitraume, wo sich auf künstlerischem Gebiete der barocke Stil ausgewirkt hat, führend und vorherrschend gewesen ist. Der Name „Barockscholastik" empfiehlt sich vor den üblichen Ausdrücken „nachtridentinische Scholastik" oder „Spätscholastik" oder ähnlich lautenden, weil er deutlicher das Neue ausdrückt, das in dieser Scholastik bei aller materialen Kontinuität mit dem spätgotischen Nominalismus und mit der Hochscholastik verwirklicht ist. Da das Substantiv „Barock" zudem die abschätzige Bedeutung verloren hat, die ihm früher anhaftete, so steht dem wissenschaftlichen Gebrauche des Ausdrucks „Barockscholastik" nichts mehr im Wege. Es ist nur vor der Gefahr zu warnen, daß die Barockscholastik im Zuge der literarischen Barock-Hausse unsachlich überschätzt wird. Sie ist, wie man sagt, Geschichte geworden, freilich Geschichte, die im gegenwärtigen Katholizismus noch mächtig nachwirkt und ohne die das neuzeitliche Geschehen in Europa überhaupt nicht gründlich zu verstehen ist.

Glücklicherweise wird die Erforschung der Barockscholastik nicht so viele Kräfte für die Vorarbeiten der Auffindung, Entzifferung, Datierung und Reinigung von handschriftlichen Texten verschlingen, wie das bei der Erforschung der mittelalterlichen Scholastik unvermeidlich war. Die Literatur der Barockscholastik liegt im wesentlichen vollständig und in authentischen Drucken vor; die Autoren zitieren auch in der Regel pünktlich. Dafür ist aber die Forschung hier vor eine andere und gewiß nicht geringere Schwierigkeit gestellt; sie steht vor einem Material, das in seiner ungeheuren Weitschichtigkeit und Fremdheit durchgearbeitet werden muß, nicht um bloß inventarisiert, sondern um ideengeschichtlich verstanden zu werden: Es gilt, das Maß- und Richtunggebende in dieser das Werden des neuzeitlichen Europa weithin bestimmenden Gedankenwelt zu erkennen. Mit Textgeschichte und Archivfunden ist hier nicht viel zu machen; es muß schon echte Ideengeschichte getrieben werden. Ein sachlich historisches Verstehen früherer Gedanken ist aber nicht möglich, wenn der Historiker sich nicht zugleich um eine objektive Erkenntnis jener „ewigen Dinge" bemüht, auf die das zu verstehende Denken der Vergangenheit gerichtet war (z. B. auf das Wesen der Verstandeserkenntnis, der Willensfreiheit, des Verhältnisses von causa prima und causa secunda usw.). Aus dem Umstande, daß die Geschichte der Barockscholastik für die erwähnten Vorarbeiten zur eigentlichen Ideengeschichte wenig Raum läßt, erklärt es sich zum Teil, warum die mehr positivistisch gerichtete Geschichtschreibung unserer Väter ihre Vorliebe auf die mittelalterliche Scholastik eingeschränkt hat; die neuzeitliche Scholastik schien historisch auch schon darum von geringerem Interesse zu sein, weil sie erst nach der Erfindung der Buchdruckerkunst entstanden ist. Jedenfalls ist es Tatsache, daß die Scholastik des 12. bis 14. Jahrh. uns heute — wenigstens materiell — bekannter ist als die Scholastik des 16. bis 18. Jahrh.

Nun regt sich allgemeiner der Sinn für die geschichtliche Bedeutung der Barockscholastik (und das wird von selber auch zu einem regeren Interesse für das Zeitalter eines Cajetan führen). Die besondere Schwierigkeit der Aufgabe gibt jeder ehrlichen Arbeit auf diesem Gebiete ein Anrecht auf öffentliche Anerkennung; sie gibt der Kritik aber auch reichliche Gelegenheit zu aufklärender Mitarbeit. Es liegen heute zwei Monographien vor: eine über die Metaphysik des Suarez [1]) und die andere über die Vorgeschichte des Molinismus [2]).

1. E. Conze behandelt das wichtige Thema „Der Begriff der Metaphysik bei Franciscus Suarez" so: Nach einleitenden Bemerkungen über die Vorgeschichte und einige Nachwirkungen der *Disputationes Metaphysicae* wird im ersten Teil der Untersuchung erörtert, wie Suarez den der Metaphysik eigentümlichen Gegenstandsbereich umschreibt. C. hebt dabei hervor, daß Suarez die beiden Definitionen des metaphysischen Gegenstandes als ‚*ens ut ens*' und als ‚*ens ut abstrahens a materia secundum esse*', die ihm von der aristotelischen Tradition geboten wurden, nur durch eine Äquivokation miteinander habe in Einklang bringen können. Diesem ersten Teile ist noch eine tabellarische Übersicht über die Einteilung der Metaphysik bei Thomas-Scotus, bei Averroes und bei Suarez angehängt. Der zweite Teil stellt die Lehre des Suarez von dem Primat der Metaphysik und ihrer Bedeutung für die Einzelwissenschaften dar; hier ist versucht, die suarezische Auffassung des Problems der systematischen Wissenschaftslehre in ihrer geschichtlichen Eigenart zu kennzeichnen. In einem dritten Teile beschäftigt sich C. dann mit dem Neuartigen, das auch in der literarischen Form der *Disp. Metaph*, aufgetreten ist; die historische Entwicklung geht von den Literarkommentaren zum aristotelischen Texte über die ausgewählten und relativ selbständigen *Quaestiones in libros Metaphysicorum* zu der freien systematischen Stoffanordnung des Suarez. In einem Schlußkapitel geht C. dann noch der Frage nach, inwiefern der in der Gegenwart noch vorherrschende Begriff der Metaphysik des Joh. Chr. Wolff, der bekanntlich eine sogenannte Ontologie als allgemeine Metaphysik von einer rationalen Kosmologie, Psychologie und Theologie als den drei Teilen der speziellen Metaphysik getrennt hat, in der Eigenart der suarezischen Metaphysik vorgebildet ist.

Im allgemeinen ist zu bemerken, daß diese Darstellung des suarezischen Metaphysikbegriffes wichtige Fragen mit einer Kürze beantwortet, die offenbar nicht aus einer überlegenen Beherrschung des Stoffes kommt. So wird betont, Suarez habe die aristotelische Bestimmung des metaphysischen Gegenstandes aus den drei Graden der Abstraktion (nämlich als ‚*ens ut abstrahens a materia secundum rationem et esse*') nicht sachlich mit der nach C. (S. 15) als „communis opino der Scholastik" zu bezeichnenden Auffassung dieses Gegenstandes als ‚*ens inquantum ens*' vereinbaren können; und S. 64 wird richtig bemerkt, daß hier ein Motiv jener Entwicklung liege, die bei Wolff zur Verselbständigung eines metaphysisch sich gebärdenden Universalschematismus — Ontologie genannt — geführt hat. Es ist aber zu einfach, diesen Tatbestand kurzerhand mit der Bemerkung abzutun, Suarez habe sich hier „auf dem Wege einer Äquivokation" bewegt. Da handelt es sich nämlich um die für die Metaphysik grundlegende Frage nach der Transzendentalität des Seinsbegriffs, bzw. nach dem Sinn, in welchem das Sein von so verschiedenen Gegenstandsbereichen wie körperliche und geistige Substanz, Welt und Gott einheitlich ausgesagt werden kann. Anscheinend hat C. nur die erste der 54 *Disp. Metaph.* genauer studiert. Schon die zweite *Disp.* hätte ihm gezeigt, wie ausführlich Suarez diese Frage erörtert hat; und hier — nicht aber in der 1. *Disp.* — liegt das Hauptmaterial, an dem C. sowohl seine Behauptung von der „Äquivokation" im suarezischen Seinsbegriff hätte verifizieren, als überhaupt die eigenartige, auf die Wolffsche Ontologie hinweisende Auffassung des Suarez von dem ‚*ens qua ens*' hätte herausstellen müssen. So aber ist das Bild, das C. von der suarezischen Bestimmung des metaphysischen Gegenstandes bietet, zwar nicht direkt falsch; durch seine Unvollständigkeit kann es jedoch nur zu leicht in die Irre führen.

Auch der zweite und umfangreichste Teil der Arbeit, der die Stellung der Metaphysik im Ganzen der Wissenschaft nach Suarez behandelt, leidet an der Kürze, die nicht Würze ist. C. stützt seine Darstellung fast ausschließlich auf drei Sektionen aus der ersten *Disp.* Die große *Disp. 44 De habitibus* wird zwar einmal erwähnt; aber es wird kein Versuch sichtbar, aus dieser Hauptquelle für die suarezische Wissenschaftslehre zu schöpfen. Interjektionsweise redet C. von dem „grandiosen Intellektualismus" des Suarez (S. 35); aus seinem Referat ist aber nicht zu ersehen, daß Suarez durch seine Auffassung des theoretischen und praktischen Verhaltens einen Erkenntnis- und Wissenschafts-Begriff aufgestellt hat, durch den insbesondere auch der Begriff der Metaphysik eine historisch außerordentlich wichtige Modifikation erfahren hat. Schon die mehr gelegentliche Bezeichnung der Metaphysik als „*communis ars*" und „*universalis scientia*" *in disp. II., sectio 2. n. 23* hätte auf dieses vielleicht wichtigste Problem, das Suarez der modernen Philosophie- und Wissenschafts-Geschichte aufgibt, aufmerksam machen können.

An Einzelheiten ist zu bemerken, daß der auf S. 3 f. abgedruckte Literaturkatalog keineswegs als ein auch nur „einigermaßen vollständiges Verzeichnis der über Suarez bisher erschienenen Literatur" gelten kann; eine ziemlich vollständige Biblographie der bis 1917 erschienenen Suarez-Literatur bietet dagegen A. Perez Goyena S. J. in *Razón y fé*, tom. 47 (Madrid 1917), S. 442—57. — Der Meinung des Suarez, der h. Thomas habe Gott und die Intelligenzen nicht als Prinzipien, sondern als Teile des metaphysischen Gegenstandsbereiches angesehen, widerspricht nicht nur Plaßmann und Baeumker (S. 22), sondern schon das Prooemium des Metaphysik-Kommentars des Aquinaten selbst. — Das Bestreben, eine Prima philosophia als allgemeine Metaphysik (Ontologie) von einer speziellen Metaphysik der immateriellen Substanzen zu sondern, tritt nicht erst in der „auf Suarez folgenden scholastischen Literatur" auf (S. 64); Suarez hat sich selber damit ausdrücklich auseinandergesetzt, u. a. auch schon in der 1. *Disp. (sectio 3, n. 2).*

Die schwierige Aufgabe, der sich C. mit anerkennenswertem Geschick entledigt hat, ist von ihm allerdings in keiner Weise abschließend gelöst worden. Aber die redliche Arbeit, die er geleistet hat, ist deshalb doch nicht vergeblich. Einige gute Textanalysen und manche historische Beobachtungen können denjenigen wertvolle Dienste leisten, die in dem Gefühl, daß die ungeheure Wirksamkeit der *Disp. Metaph.* auf das Denken des Barockzeitalters (vgl. K. Eschweiler, Die Philosophie der span. Spätscholastik auf den deutschen Universitäten des 17. Jahrh. [Span. Forsch. der Görres-Gesellschaft, Bd. I, Münster, Aschendorff, 1928, S. 251—325]) ein drängendes Problem der Philosophiegeschichte sei, Genaueres von dem Metaphysikbegriff des Doctor eximius wissen wollen.

---

[1]) **Conze, Eberhard, Der Begriff der Metaphysik bei Franciscus Suarez.** [Forschungen zur Geschichte der Philosophie und der Pädagogik, hrsg. von Artur Schneider und Wilh. Kahl, III. Band, Heft 3.] Leipzig, Felix Meiner, 1928 (VI, 72 S. gr. 8°). M. 4.50.

[2]) **Hentrich**, Wilh., S. J., Professor der Philosophie an der philos.-theol. Lehranstalt St. Georgen, Frankfurt a. M., **Gregor von Valencia und der Molinismus.** Ein Beitrag zur Geschichte des Prämolinismus mit Benützung ungedruckter Quellen. [Philosophie und Grenzwissenschaften, Schriftenreihe, hrsg. vom Innsbrucker Institut für schol. Philosophie, II. Band, Heft 3—4.] Innsbruck, Felizian Rauch, 1928 (X, 169 S. gr. 8°). M. 6.

2. W. Hentrich hat sich ein engeres Thema gewählt. Gemäß einer bei „Molinisten und Bañesianern" bisher geltenden Ansicht soll Gregor von Valencia, schon bevor die „Concordia" des Molina im Jahre 1589 in die Öffentlichkeit drang, die Lehre von der „*scientia media*" vertreten haben. H.s Buch will diese Ansicht widerlegen. Die Beweisführung geht folgenden Weg. Zunächst wird der große Thomas-Kommentar Valencias vom Jahre 1591 interpretiert, soweit darin der Fragenkreis des Verhältnisses von göttlichem Wirken und menschlicher Freiheit berührt wird. H. beschränkt die Untersuchung auf die philosophischen Grundlagen des Problems; der Molinismus ist ja ebenso wie die Lehre von der *praedeterminatio physica* zunächst und vor allem eine philosophische Theorie. Die eigentlich theologische Ansicht des Problems, die gewöhnlich mit dem Ausdruck „Gnade und Freiheit" bezeichnet wird, läßt H. nur gelegentlich hervortreten. Nachdem nun die Gedanken Valencias der Reihe nach, wie sie im Kommentar vorgetragen sind, referiert und erklärt worden sind, versucht H. in einem folgenden Kapitel, sie in einen systematischen Zusammenhang zu bringen. „Das wohl einigermaßen überraschende Ergebnis" dieser Arbeit besteht darin, daß Valencia sogar in diesem Kommentar, der erst nach dem Bekanntwerden der „Concordia" Molinas erschienen ist, noch eine vom Molinismus verschiedene und ganz eigentümliche Concursus-Lehre vorträgt; H. nennt sie „Valencianismus". Zwar zeigen sich hier unverkennbare Anpassungen an Molina; aber sie erweisen sich schon der immanenten Kritik unzweideutig als „eine dünne Oberschicht, die ganz den Eindruck erweckt, als sei sie über das druckfertige Werk noch in elfter Stunde gelegt worden". Das entscheidende innere Kriterium sieht H. darin, daß Valencia in der ersten Auflage des Kommentars (1591—92) noch nicht den Schritt tut, der nach H. als das Spezifikum des Molinismus zu gelten hat: das göttliche Vorherwissen des Bedingt-Zukünftigen zu dem obersten Prinzip zu erheben, aus dem sich die Konkurrenz zwischen der unfehlbar wirksamen Vorsehung Gottes und den tatsächlich geschehenden freien Wahlakten als eine harmonische Concordia erklärt. Erst in der vierten Auflage des ersten Kommentar-Bandes vom Jahre 1603 läßt Valencia die Idee der *scientia media* stärker hervortreten, ohne aber sein ursprüngliches und eigenes System, den sogenannten „Valencianismus", aufzugeben.

In dem soeben vorgelegten Aufsatz: „War Gregor von Valencia Prämolinist?" (Scholastik, Jhrg. 1929, Heft 1, S. 91—108) faßt H. den Gedankengang seines Buches zusammen und kann überdies noch einen Archivfund mitteilen, der das aus der kritischen Textanalyse gewonnene Ergebnis bestätigt und dokumentarisch belegt. Es handelt sich um die nachträglich gefundene Nachschrift, bzw. das Diktat einer Vorlesung „*De divina praescientia futurorum contingentium*", die Valencia im Jahre 1579 zu Ingolstadt im Verlauf seiner Thomaserklärung gehalten hat. Die Nebeneinanderstellung der entsprechenden Stellen aus dem Kommentardruck von 1591 und aus dem Diktat von 1579 zeigt evident, daß Valencia in letzterem — wie übrigens noch bis zum Jahre 1588 — Gottes sicheres Vorherwissen des Bedingt-Zukünftigen bestritten hat, daß also die molinistische Überarbeitung des gedruckten Kommentars tatsächlich ein Einschub ist, der, wie H. auf S. 132 ff. seines Buches darlegt, noch in „das bereits unter der Presse befindliche Werk geschehen sein muß". Die Erklärung dieser Tatsache sieht H. in der Rücksichtnahme auf die zweite Studienordnung (1591 herausgegeben), worin die von Valencia bisher stets bekämpfte These, daß Gottes Wissen auch hinsichtlich des Bedingt-Zukünftigen unfehlbar und gewiß sei, allen Theologen der Gesellschaft als verbindliche Lehrvorschrift auferlegt wurde.

Soweit die übrigen Ausführungen des Buches auf den Nachweis ausgehen, daß Valencia in seinen früheren Schriften den Molinismus im engeren Sinne nicht vertreten habe, verlieren sie naturgemäß nach dieser dokumentarischen Bestätigung der immanenten Kritik an Interesse. Sie bleiben aber bemerkenswert, insofern sie den sogenannten „Valencianismus" in seiner Entwicklung zeigen. Was ist es nun Besonderes mit dieser eigenen Auffassung Valencias über das Zusammenwirken von göttlich absoluter und menschlich freier Ursächlichkeit? H. wird nicht müde, sie immer wieder als ein vom Molinismus ganz verschiedenes System, eben als „Valencianismus" hinzustellen (vgl. z. B. S. 27, 63, 70, 146).

Um einen Punkt zu gewinnen, wo die menschliche Freiheit unabhängig vom göttlichen Vorherwissen und Vorherbestimmen ganz bei sich selber ist, verlegt Valencia die eigentliche Willensentscheidung in eine dem tatsächlichen Willensakte vorausgehende „*applicatio et accommodatio libertatis*", auf dieses statt auf jenes Gut hinzustreben. Diese vorausgehende *applicatio* darf allerdings nicht als freier Wahl a k t aufgefaßt werden; denn der Vollzug des Willensaktes ist ein reales Geschehen und als solches von dem schöpferischen Wissen und Wirken Gottes abhängig. Andererseits kann sie aber auch nicht ein bloßes Erleiden (auch nicht hinsichtlich der göttlichen Erstursache) sein; denn aus einem solchen Erleiden die geschaffene Freiheit zu erklären, führt ja zum sogenannten „Bañesianismus", gegen den der Valencianismus womöglich noch schärfer protestiert als der Molinismus. Wenn nun aber die fragliche „*applicatio et accommodatio libertatis*" weder aktueller noch potentieller Wille ist, was ist sie denn? Valencia antwortet — schwer verständlich genug —, sie sei „*ipsa natura et perfectio liberi arbitrii*" (der *actus primus* ist doch auch aktuelles Sein und keineswegs, wie H. nahezulegen versucht, mit dem valencianischen „Äquivalent eines Aktes" zu identifizieren). Wenn sich der freie Wille so selber und von sich aus „appliziert" hat, dann vollzieht sich nach Valencia das dadurch ausgelöste und gerichtete Geschehen mit Notwendigkeit: Der praktische Verstand setzt das n ö t i g e n d e Urteil: „Dies ist zu tun!" und das tatsächliche Ausüben des „sogenannten «freien» Wahlaktes" (das „sogenannt" fügt H. bei, s. S. 39 u. 66 f.) erfolgt demgemäß z w a n g s l ä u f i g.

Zu bemerken ist noch, daß diese merkwürdige Grundkonzeption Valencias von dem sich selbst und von sich aus zum „freien" Akt bestimmenden Willen zahlreiche Anhänger gefunden hat. H. berichtet darüber im letzten Kapitel. Unter den „Valencianern" figurieren dort Bellarmin und de Lugo, aus neuester Zeit Scheeben, de San S. J. mit seiner Schule und Jos. Müller S. J. aus Innsbruck.

Das Vorgehen H.s, eine Definition des Molinismus disputiermäßig als These aufzustellen und an dieser These den geschichtlichen Stoff, d. i. das Schrifttum Valencias, in der Absicht zu messen, um die herkömmliche Meinung von dem „Prämolinismus" Valencias zu widerlegen, — diese Methode paßt besser für eine scholastische Disputation als für eine historische Untersuchung. Sie verleitet H. dazu, die Lehre Valencias fortwährend als ein ganz anderes System dem Molinismus in dem definierten engeren Sinne gegenüberzustellen und darüber das beiden Lehrern der Gesellschaft Jesu gemeinsame

Gut beiseite liegen zu lassen. Zwar wird gelegentlich bemerkt, daß Valencia und Molina in der Ablehnung des sogenannten „Bañesianismus" einig gehen; aber selbst diese rein negative Einigkeit wird so dargestellt, daß sie wieder fraglich werden müßte. S. 16 ff. hängt nämlich H. dem sogenannten „Bañesianismus" die Erkennungsmarke an, er verlege, um die Allursächlichkeit Gottes folgerichtig festhalten zu können, das Geheimnis in die menschliche Willensfreiheit, während Molina (und auch Valencia) von dem Dasein echter Willensfreiheit, „wie sie alle meinen", ausgehe und das Geheimnis in die göttliche Vorsehung versetze (was alles mehr Disputierthesen als historische Erkenntnisse sind!). S. 63 heißt es dann aber, auch für Valencia sei, „wie er wiederholt betont", die Natur des freien Wahlaktes ein Geheimnis gewesen. Die geschichtliche Wirklichkeit gibt dagegen zu erforschen auf, wie und warum gerade das Verhältnis von Vorsehung und Freiheit durch den Renaissance-Stoizismus und infolge davon durch die Denkweise der Jesuitenschule zu dem die Zeit beherrschenden Problem geworden ist. Wenn Valencia Gottes sicheres Vorauswissen des Bedingt-Zukünftigen leugnet und die Fonseca-Molina es durch die Konstruktion der *scientia media* statuieren, so ist das *in rerum natura*, d. i. in der historischen Wirklichkeit, gar nicht der große Gegensatz, für den es der Dialektiker halten mag. Sowohl Valencias Leugnung wie Molinas Behauptung sind ideengeschichtlich dadurch bedingt, daß die Futuribilia überhaupt als ein von den Schöpferideen wie vom Schöpferwirken unabhängiges und in sich absolutes Reich geschöpflicher Freiheit aufgefaßt werden konnte. Wie sich diese Verabsolutierung (und Mystifizierung) des liberum arbitrium gerade bei Valencia ausgewirkt hat, bezeugt u. a. die Mitteilung H.s, er habe noch im Jahre 1586 die Möglichkeit behauptet, daß Gott Ursachen erschaffen könne, die sich absolut selber genügten und der Mitwirkung Gottes nicht bedürften (S. 116, vgl. S. 50). Die Beweisführung H.s endet denn auch in dem beinah überraschenden Zugeständnis, daß bei Valencia trotz seines Valencianismus „alle Vorbedingungen für den Molinismus, die psychologischen und logischen, . . . gegeben sind" (S. 133).

In welchem Maße die Dialektik — nicht mit dem sachlichen Problemverständnis zu verwechseln, ohne das eine echte Ideengeschichte nicht möglich ist — den historischen Blick des Verf. beengt hat, tritt an manchen Stellen seines Buches zutage. Ein Beispiel: S. 32 f. wird Valencias Unterscheidung zwischen der Kontingenz der natürlichen und der freien Ursächlichkeit berührt; H. lehnt es ab, darauf weiter Rücksicht zu nehmen, weil Valencias Begriff von der Kontingenz der Naturkausalität die aristotelische Physik und Kosmologie voraussetze und „den Kern unseres Problems natürlich in keiner Weise betrifft, sondern nur die Darstellung unnötig beschweren würde". Nun wäre es aber nicht nur von allgemein philosophie-geschichtlichem Interesse gewesen, Genaueres darüber zu erfahren, wie die Scholastik zu einer Zeit, da die mechanisch mathematische Naturerklärung Galileis im Anzuge war, über die Naturkausalität gedacht habe; sondern es hätte auch sicherlich im engeren Interesse einer Untersuchung über das Verhältnis von Vorsehungsglauben und Freiheitsbewußtsein bei Gregor von Valencia gelegen, wenn die — antithetische — Beziehung seines mysteriösen Freiheitsbegriffs zur fatal siderisch bestimmten Notwendigkeit des Naturgeschehens näher beleuchtet worden wäre.

S. 103 ff. wird ausführlich die Behauptung Serrys geprüft, Valencia habe in Bellarmins *Controversiae*, die von 1586 bis 1593 unter seiner Zensur in Dillingen gedruckt worden sind, molinistische Kontrebande eingeschmuggelt. H. kommt zu dem Ergebnis, daß es sich hier wirklich nur um „Kleinigkeiten", nämlich um Milderungen allzu scharfer Ausdrücke wider die Häretiker, gehandelt haben könne. S. 145 wird dagegen gerade die erwähnte Zensurtätigkeit Valencias als Grund hingestellt, der es wahrscheinlich mache, daß der „Valencianismus", den Bellarmin vom dritten Bande seiner „Kontroversen" an vertritt, eben von Valencia nahegelegt worden ist. Vermutlich hätte sich Serry mit dieser Erklärung zufrieden gegeben.

Das Verdienst der Arbeit H.s liegt darin, daß sie in ausführlicher und abschließender Weise über Gregor von Valencias moralische Konkursuslehre unterrichtet und bis ins einzelne die Entwicklungen und Wandlungen dieser Lehre klarlegt. Das kurze Referat, das wir oben von dem sogenannten „Valencianismus" gaben, läßt vielleicht schon erkennen, welchen Nutzen das geschichtliche Verständnis der Anfänge des Molinismus aus dem Buche H.s ziehen kann. H. bringt viel unbekanntes Material bei, das er in langwierigen Archivstudien gesammelt hat, und zwar meistens an Stellen, die anderen Forschern unzugänglich sind. H. gibt in der Einleitung zu erkennen, daß das vorliegende Buch der Vorbote einer „Geschichte des Lebens und der philosophischen Bedeutung" Gregor von Valencias sei. Daraus erklärt es sich wohl, daß aus den archivalischen Funden schon hier manches Biographische mitgeteilt wird. Wir wissen jetzt z. B. sicher, daß Valencia nicht, wie sonst gemeldet wird, im Jahre 1541 oder 1551, sondern im Jahre 1549 geboren und bereits am 25. März, und nicht erst, wie häufig angenommen wird, am 25. April 1603 in Neapel gestorben ist. Endlich hat H. nachgewiesen, daß der handschriftliche Kommentar zu Aristoteles' *De anima*, den de Backer-Sommervogel dem Valencia zuschreiben, das geistige Eigentum seines Ordensbruders und Altersgenossen Jacobus Valentinus (wahrscheinlich Jac. Borasa) ist.

Braunsberg (Ostpr.). Karl Eschweiler.

Sbath, Paul, Prêtre syrien d'Alep, **Bibliothèque de Manuscrits Paul Sbath.** Catalogue. 2 Bände. Cairo, H. Friedrich et Co., 1928 (204, 258 S. 8°). 10 *sh.*

Seit 1912 hat der syrisch-unierte Priester P. Sbath (Asbat) mit erstaunlichem Sammlerfleiß über 1100 Handschriften zusammengebracht, hauptsächlich aus seiner Vaterstadt Aleppo, dann aber auch aus Palästina und Ägypten, wo er sich jetzt aufhält. Wiederholt hat er in Verzeichnissen von seinen Erwerbungen Mitteilung gemacht: in der *Revue de l'Orient chrétien* 17 (1912) und 18 (1913); dieses Verzeichnis blieb unvollendet. Von neuem begann er im 22. Bande derselben Zeitschrift (1920/21), ohne auch diesmal den Katalog fortzusetzen. Nun ließ er ein neues Verzeichnis in den *Échos d'Orient* 22 (1923) ff. erscheinen und schließlich 1926 in einer kleinen Broschüre: *1500 Manuscrits scientifiques et littéraires, très anciens, en arabe et en syriaque (Le Caire, Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale);* letzteres ist mir nur aus der Besprechung von Dr. G. Graf in der Orientalistischen Literaturzeitung 1927, 397 bekannt.

Der vorliegende Katalog in 2 Bänden beschreibt 1125 Handschriften und gibt die Titel, z. T. auch Inhaltsangaben und Incipit in arabischer Sprache. Die Anordnung erfolgte offenbar nach der Reihenfolge der Erwerbung, so daß die verschiedensten Stoffe durcheinander gemischt erscheinen, z. B. folgt auf Nr. 1, einen Traktat über die Seele von Bar Hebräus (?), den Sb. inzwischen auch ediert hat (Cairo 1928), eine medizinische Enzyklopädie usw. Dem Inhalte nach gehört der größte Teil der Handschriften der christlich-arabischen Literatur an und es hat die Sammlung darum nach dieser Richtung einen speziellen Wert; aber auch islamische Texte begegnen häufig. Unter den etwa 30 syrischen Handschriften ist die Liturgie stark vertreten, ferner sind neben einigen türkischen und persischen Texten auch je eine armenische, griechische, koptische und lateinische Handschrift vorhanden. Sehr gut ist die religiöse (dogmatische, polemische und aszetische) Übersetzungsliteratur aus abendländischen Autoren vertreten, sowie die auf orientalische Kirchen bezüglichen Kontroversschriften der letzten Jahrhunderte. — Die äußerliche Ausstattung der Handschriften, Größe, Umfang, Seiten- und Zeilenzahl ist durchweg angegeben; ob freilich die Altersbezeichnungen bei den nicht datierten Hand-

schriften immer zuverlässig ist, wage ich nicht zu behaupten; ich bezweifle z. B., daß Nr. 76, ein „*Bréviaire de l'Église chaldéenne*", wirklich „*est transcrit en 1671 de l'ère grecque*" (1360), zumal da zu derselben Nr. im früheren Verzeichnis, *Échos d'Orient* 22. S. 463 bemerkt ist: „*écrit vers le debut du XVIII. siècle*". Daß Angaben über bereits edierte Texte durchweg vermißt werden, ist bedauerlich; es wird wohl dem Verfasser des Katalogs aus äußeren Gründen nicht möglich gewesen sein, diese Pflicht zu erfüllen. Die Listen am Schluß des 2. Bandes ersetzen einigermaßen die fehlende Ordnung der Handschriften nach Sprache und Gegenstand; auch das alphabetische Verzeichnis der christlichen und mohammedanischen Eigennamen erleichtert die Benutzung des Kataloges.

Der Zweck eines modernen Handschriftenkatalogs ist allerdings nicht nur der, von vorhandenen Texten Kenntnis zu geben, sondern auch sie zur Benutzung zugänglich zu machen; das scheint im vorliegenden Falle nicht beabsichtigt zu sein; es wäre darum zu wünschen, daß eine europäische Bibliothek die Sammlung als Ganzes ankaufte.

Münster i. W. A. Rücker.

Schwenn, Friedrich, **Gebet und Opfer.** Studien zum griechischen Kultus. [Religionswissenschaftliche Bibliothek, begründet von Wilhelm Streitberg, 8.] Heidelberg, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1927 (V, 144 S. 8°). M. 7,50; gbd. M. 8,50.

Dem Erfassen lebendiger Religiosität dient vor allem das Studium liturgischer Funktionen. So will denn auch der Verf. der obengenannten Studie, die in Rostock als Habilitationsschrift angenommen wurde, an der Hand ältester Dokumente für Gebet und Opfer in Griechenland Unterlagen gewinnen für die Aufdeckung des religiösen Denkens und Empfindens beim Griechenvolke und gewisser Wandlungen, denen es unterlag. Dabei werden die Linien nach Möglichkeit rückwärts verfolgt bis zu ihrer Einmündung in den Bereich der Prähistorie, um vermutungsweise wenigstens bis zum Erlebnishintergrund der kultischen Einrichtungen vorzudringen. Vergleiche aus anderen Religionen werden zur Aufhellung herangezogen. Betont werden die Wandlungen des Gottesbegriffes auf Grund der kultischen Wandlungen. „Und doch, welche Hindernisse primitiver Geistesart waren zu überwinden, bis alle ‚Gebete' wirkliche Bitten, alle ‚Opfer' wirkliche Gaben waren! Lange hat es gedauert, bis überhaupt Gottesvorstellungen vorhanden waren, und Gebete und Opfer haben zu ihrer Entstehung, wenn auch nicht als die einzigen Faktoren, viel beigetragen. Das Gebet setzt zunächst nur ein als belebt gedachtes Objekt voraus, keinen Gott; es hilft einen solchen schaffen, indem es durch die traditionelle Gewohnheit der Anrede den Glauben an die Belebtheit des Objektes auch dann bewahrt, wenn andere Gegenstände von dem sich weiter entwickelnden menschlichen Geist längst als tote Sachen erkannt sind. Ebensowenig ist in Urzeiten von vornherein eine Gottheit vorhanden, die Opfer erheischt. Das älteste Opfer erzeugt aus sich heraus einen Gott, Opfern und einen Gott schaffen sind zwei Seiten eines und desselben Aktes" (S. 131 f.). Den besonderen Dienst, den der griechische Genius der Religion in diesem Zusammenhange geleistet hat, besteht nach dem Verf. darin, daß unter seinem Einfluß Gebet und Opfer sich aus der primitiven Umklammerung magischer Denkart emporgeläutert haben zur wirklichen Bitte und zur wirklichen Gabe, und daß in Verbindung damit eine entsprechende Weiterbildung der Gottesvorstellung stattgefunden hat. Also auch hier habe sich das Griechentum, namentlich unter der Einwirkung von Dichtern und Philosophen, ethisierend und humanisierend erwiesen.

In diesem Zusammenhange soll nicht das vorgeführte reiche philologische Material nachgeprüft, sondern nur das für die allgemeine Religionswissenschaft bedeutsame Moment herausgestellt werden. Ohne Frage hat der Verf. in seinen Darlegungen eine Reihe richtiger Beziehungen und Tatsachen festgestellt, wenn auch die Bedeutung des Gebetes und Opfers für die Erzeugung des Gottesbegriffes überbetont ist. Sollte mit dem Ausgeführten aber zugleich auch etwas ausgemacht werden über die Entwicklung der Religion überhaupt, so müßte doch ergänzend und korrigierend mit Nachdruck hingewiesen werden auf die ethnologischen Untersuchungen des P. Wilh. Schmidt S. V. D. und seiner Schule, die an der Hand eines sehr reichen Materials die These erhärten, daß gerade die ältesten Schichten der primitiven Völker eine reine Idee von Gott, Gebet und Opfer haben, und zwar so, daß Gebet und Opfer nicht die Gottesidee schufen, sondern umgekehrt diese jene bedingt (P. W. Schmidt, Der Ursprung der Gottesidee. Eine historisch-kritische und positive Studie, Bd. I, 2. Aufl., 1926, S. 197 ff., 661 ff.; Ders., Bd. II, 2. Teil, 1929, S. 228 ff., 281 f., 378 ff., 367 f., 616 ff., 855 ff., 928 ff., 991 ff.).

Den Abschluß der Schrift bildet ein Exkurs (S. 133 ff.) über das Passahopfer. Verf. glaubt in der Art der Schlachtung und Essens des Osterlammes, sowie im Bestreichen der Türpfosten mit Blut alte magische Überreste zu sehen, die mit der religiösen Bedeutung der Haustüre, dem Dienst der Hausgötter (= Elohim), dem Tierzauber, Kraftessen usw. in Verbindung stehen. Der Brauch sei später dem Dienste Jahves, als letzterer keine Götter mehr neben sich duldete, so gut wie möglich angepaßt worden. Sollte mit dieser Deutung eine sinngemäße Interpretation des Bibelberichtes intendiert sein, so stünde ihr doch wohl der Gottesbegriff entgegen, wie das AT ihn von den ersten Blättern ab lehrt, der nie fremde Götter neben sich duldete. Art und Zusammenhang der biblischen Erzählung in Verbindung mit dem jahvistischen Gottesbegriff lassen das magische Moment vollkommen zurücktreten.

Münster i. W. J. P. Steffes.

Boudriot, Dr. Wilhelm, **Die altgermanische Religion in der amtlichen kirchlichen Literatur des Abendlandes vom 5. bis 11. Jahrhundert.** [Untersuchungen zur allgemeinen Religionsgeschichte, hrsg. von Carl Clemen, Heft 2.] Bonn, Ludwig Röhrscheid, 1928 (VIII, 79 S. 8°). M. 6.50.

In den Untersuchungen zur allgemeinen Religionsgeschichte, die Carl Clemen in Bonn herausgibt, veröffentlicht W. Boudriot eine Untersuchung über das Fortleben der altgermanischen Religion bzw. Aberglaubens in dem Glauben und Bewußtsein der katholischen Germanen. Zunächst begründet und umschreibt B. seine Aufgabe. Wir erfahren, daß die Quellen, aus denen er schöpfen kann, fast ausschließlich auf Caesarius v. Arles zurückgehen oder von ihm abhängig sind. So gehen die Überlieferungen über Aberglauben in den Werken eines Martin v. Bracara, Eligius v. Noyon, Primin v. Reichenau, Burchard v. Würzburg, Hrabanus Maurus, Regino v. Prüm und Burchard v. Worms wohl ausschließlich auf Cäsarius zurück, gewiß ein Beweis für die Bedeutung und die nachhaltige Wirksamkeit des aus Lerin hervorgegangenen Bischofs. Gewundert hat mich bei diesen Ausführungen, daß B. niemals die grundlegenden Untersuchungen von

* *

G. Morin über Cäsarius v. Arles anführt, allerdings hat ja auch G. Ficker RGG² I. Bd. Sp. 1418 nur angegeben, daß Morin eine kritische Ausgabe der Predigten des C. vorbereite. Die im J. 1927 bei Aschendorff in Münster erschienene Arbeit von G. Jecker, Die Heimat des hl. Pirmin, des Apostels der Alamannen (vgl. Theol. Revue 1929 Nr. 6 Sp. 256) scheint B. auch entgangen zu sein. B. hätte aus dieser wertvollen Untersuchung manches für seine Arbeit herausholen können (vgl. z. B. S. 40 Anm. 4, S. 33 Anm. 1, S. 32 Z. 30).

Diesen einleitenden, gründlichen Untersuchungen schließt sich ein Quellenverzeichnis an. Die Synodalbeschlüsse, fürstliche Verordnungen, päpstliche Erlasse und bischöfliche Predigten und Verordnungen, Entscheidungen und Verordnungen, Predigten, Traktate und ähnlichen Schriften, zumeist von den oben schon genannten Persönlichkeiten verfaßt, auf die sich B. bei seinen Untersuchungen stützt, werden einzeln aufgeführt. Kirchliche Formulare, Bußbücher und Dekretaliensammlungen sind hierbei nicht vergessen.

Was den *Indiculus superstitionum et paganarum* anbelangt, so glaubt B. gegen Hauck KG 2, 357. 1 (3. Aufl. 2. 404, 1) annehmen zu dürfen, daß er ein Niederschlag der Synode von Liptinae (Lestinnes) v. J. 743 ist (S. 18); er folgt hier, und ich glaube mit mehr Recht, den Ausführungen von Hefele und Seiters. Ebenso scheint ihm der von Hauck a. a. O. Anm. 2 behauptete Zusammenhang zwischen dem *Indiculus* und der *Homilia de sacrilegis* fraglich. Wir werden ihm auch bei dieser Ansicht Gefolgschaft leisten dürfen. In gleicher Weise werden wir uns auch den Ausführungen des Verf. über den Wert und die Bedeutung der angeführten Quellen im allgemeinen anschließen dürfen.

Im zweiten, dem wichtigsten Teil, untersucht B. die obgenannten Quellen nach den Gesichtspunkten:

a) Der religiöse Glaube mit den Unterabteilungen 1. Fetischismus; 2. Elemente, Feuer, Wasser, Erde; 3. Himmelskörper; 4. Bäume und Pflanzen; 5. Tiere; 6. Mensch; 7. Toten; 8. Dämonen, niedere und höhere Dämonen, Werwölfe und Strigen, sowie Kreuzwegglauben; 9. Götter.

In der Abteilung b kommt das religiöse Verhalten zur Sprache, und zwar I. Erhaltung und Vernichtung höherer Mächte. II. Beeinflussung höherer Mächte. III. Die Befolgung des Willens der Gottheit.

Bei diesen Untersuchungen geht B. auf alle nur möglichen Erscheinungen und Arten des Aberglaubens ein, der sich ja namentlich im Heidentume so ungehemmt und üppig entwickeln konnte. Es ist hierbei freilich zu beachten, daß wohl die Grundanschauungen der abergläubischen Handlungen oder Vorstellungen notwendigerweise vielfach auffallende Ähnlichkeiten aufweisen, daß aber trotzdem kulturelles und lokales Gepräge in Einzelheiten stark hervortreten kann. Und gerade dieser letztere Einschlag gibt dem Verf. Gelegenheit, mancherlei Aberglauben, der bei Cäsarius v. Arles und von ihm mehr oder weniger abhängigen Schriftstellern erwähnt wird, als nicht germanisch abzulehnen. Hier fallen besonders die Ausführungen über Bäume und Pflanzen (S. 38 ff.), über die Erde (S. 35) ins Gewicht, anderes gelingt als Mißverständnis aufzuklären, z. B. den Maus- und Wieseltrank (S. 44), während doch wieder Kannibalismus aus Aberglauben bei den heidnischen Sachsen in Übung war (S. 48. 61).

Im letzten Teile seiner Untersuchung, die über das religiöse Verhalten handelt, glaubt B. weniger germanischen als vielmehr heidnischen, besonders keltisch-römischen Aberglauben zu finden. Wir werden seinen Ausführungen auch hier im allgemeinen unsere Zustimmung nicht versagen können, besonders da, wo er den Versuch unternimmt, germanischen Aberglauben vom antiken, zumal südgallischen zu scheiden.

Dies betrifft besonders die Ausführungen, wo das sogenannte „Julfest" als nicht germanischen Ursprunges erwiesen oder ein als altgermanisch angesehenes Kalenderorakel als arelatisch nachgewiesen wird (S. 45. S. 78). Auffällig ist, daß B. S. 47 in der Anmerkung nicht auch das große Werk von Dölger, *IXΘYC* anführt. S. 42 Anm. 1 muß es heißen S. 56 ff. nicht 00 ff.; für *qui signa caeli et stellas ad auratum aspicet* möchte B. *ad aratum* vorschlagen, aber *aurata* (das Geschlecht macht wenig aus!) ist ein Fisch; könnte das hier nicht den richtigen Sinn ergeben? S. 66, 25 ist *verstimentum* wohl ein Druckfehler. S. 58, 59 u. 62 kommen die Worte: *caragus, choraulus, caraius, caraula,* dazu das dialektische *ciaraulo* vor, die Herleitung aus dem Griechischen *χοραύλης* lat. *choraules, choraula, caragius, caragus* wohl zuerst Flötenblaser, dann aber gleichbedeutend mit *praestigiator, sortilegus, incantator* scheint wohl nicht zweifelhaft. Wenn B. S. 73 eine Prozessionsordnung der Abtissin Maresuitis von Schildesche „als eine auf heidnischer Grundlage beruhende Sitte" bezeichnet, „die nur mittelalterlich christlich verbrämt und allerdings auch in einige christliche Zucht genommen ist", darstellen will, so verkennt B. den Ursprung der christlichen Bittgänge vollständig. R. E.³ 3, 248 hätte ihn leicht darüber belehren können. Muß es S. 65, 38 statt „*scilicet*" nicht *sciat* heißen? Das S. 38 angeführte Wort „*nimidas*" steht bei Forcellini-Ort als von keltischer Herkunft stammend angeführt, und zwar = *sacer, sanctus* und *silvester,* dort ist auch ein Hinweis auf Du Cange zu finden.

Alles in allem hat B. eine recht eingehende und gründliche Untersuchung geliefert, für die wir ihm Dank schulden. Die Bußbücherausgaben liegen noch im Argen. Die Ausgabe von J. Schmitz ist unzuverlässig und deshalb unbrauchbar. B. hat sich bei seinen Arbeiten viel damit beschäftigen müssen. Eine kritische Neuausgabe wäre dringend notwendig. Dürfen wir diese von ihm erwarten?

Siegburg. P. Albers.

Bauer, Hans und **Leander,** Pontus, **Kurzgefaßte Biblisch-Aramäische Grammatik** mit Texten und Glossar. Halle, Max Niemeyer, 1929 (VIII, 81 S. 8°). M. 4,40.

Die beiden Verf. bieten neben der großen „Grammatik des Biblisch-Aramäischen" (381 S.), in der die Entwicklung dieses Sprachzweiges vom Ursemitischen her zu zeigen versucht wird, im Vorliegenden einen knappen aber doch vollständigen Umriß dessen, was uns im A. T. an Aramäischem überliefert ist. Die Regeln zeigen das erfolgreiche Streben nach Klarheit bei kürzester Fassung. Die Beigabe der gesamten Texte mit einem vollständigen Glossar ist dankenswert. Im Vergleich mit dem älteren Sprachgebrauch finden sich ziemlich viele neue grammatische Termini, z. B. für die Präs.-Imp.-Futur-Form jiḳṭul: Aorist, was besser und kürzer ist. Weniger empfiehlt sich die Änderung der Reihenfolge zuerst ḳiṭleth und später ḳĕṭal; diese letzte Form ist nun einmal die einfachste und darum der gegebene Ausgangspunkt, auch von den Verf. im Glossar beibehalten. Auch der Ersatz von „Ton" durch „Druck" ist kaum ein Fortschritt, denn „Ton" gestattet die häufig verwendeten Bildungen „betonen" und „betont", deren Parallelen bei „Druck" fehlen.

Da Tiberias doch wohl in Palästina liegt, gibt „tiberisch" und „palästinisch" keine Trennung, S. 1; arbaʿ ist nicht, wie ḥartom, vierkonsonantig, sondern sicher zum Stamme rabaṣ, rabaʿ gehörig, also mit Aleph prostheticum zur Klasse edraʿ zu stellen, S. 22; S. 36, 1 „Genossinnen" (fem.); warum S. 55 Z. 1 inbeh aus ibbeh? Das akk. inbu scheint doch das Ältere. Ein aram. Stamm hûk gehen ist nicht begründet; das Schwinden des l von

halak hat eine genügende Analogie beim Verbum sĕlęk Haphel: hassiku.

Besonders zu erwähnen sind noch die übersichtlichen und vollständigen Paradigmentafeln für alle Formen des regelmäßigen und unregelmäßigen Verbums.

Freising. Karl Holzhey.

Hoepfl, Hildebrand, O. S. B., **Tractatus de inspiratione Sacrae Scripturae et Compendium Hermeneuticae biblicae.** Editio 2. Rom, Bibliotheca d' arte editrice, 1929 (312 S. 8°). M. 4.

Das Handbuch H.s, welches nun in zweiter Auflage erschienen ist, bietet in seinem ersten Teil eine Abhandlung über die Inspiration der Hl. Schrift und in seinem zweiten Teil eine Biblische Hermeneutik. Mehr wissenschaftliches Interesse beansprucht naturgemäß der erste Teil: De inspiratione Sacrae Scripturae; derselbe handelt in Cap. I De existentia inspirationis, in Cap. II De natura inspirationis, in Cap. III De extensione inspirationis, in Cap. IV De effectu inspirationis, in Cap. V De quaestione biblica, woran noch ein Appendiculus de doctrina Protestantium et Modernistarum gefügt ist. Der Verf. hat sich bereits durch sein *Compendium Introductionis in sacros utriusque testamenti libros* einen Namen gemacht. So war es ihm leicht, eine kurze und gedrängte Darstellung der kirchlichen Inspirationslehre in ihren Konsequenzen zu geben. Doch nicht bloß das Dogma war zu berücksichtigen, sondern auch die Normen bezüglich der *inerrantia Sacrae Scripturae*, wie sie Leo XIII in seiner Enz. „Providentissimus Deus" und Benedikt XV in seiner Enz. „Spiritus Paraclitus" gegeben haben, mußten dargestellt und in ihren Konsequenzen erwogen werden; weitere Normen sind in Entscheidungen der Bibelkommission niedergelegt. H. hat die schwierige Materie gut gemeistert; auch die Lehre der Väter und des h. Thomas wird herangezogen; in der großen modernen Literatur zur „Biblischen Frage", auch in der ausländischen, ist H. wohlbewandert. In seinem Urteil ist er sehr vorsichtig, aber doch nicht engherzig; er sucht z. B. auch den früheren Anhängern der relativen Wahrheit der Hl. Schrift gerecht zu werden, wenn er schreibt (S. 76): *Quare non licet istos auctores adnumerare rationalistis, qui originem divinam S. Scripturae negant. Attamen dicendum est eorum conatus salvandi inerrantiam sacrorum librorum non semper esse felices.* In Anbetracht der bestehenden Schwierigkeiten ist es auch wirklich außerordentlich schwierig, auf diesem heiklen Gebiete das Richtige zu treffen und allweg die richtigen Grenzlinien zu ziehen. Das ist m. E. eine Arbeit, die noch jahrhundertelang Kirche und kirchliche Wissenschaft in Anspruch nehmen wird.

Wenn ich solche systematische Darstellungen der Lehre von der Irrtumslosigkeit der Hl. Schrift lese, entringt sich mir immer der Seufzer: Hätten wir doch auch allseits ungekünstelte Lösungen! An solchen scheint es mir noch stark zu mangeln. Nicht einmal bezüglich des Problems „Bibel und Naturwissenschaft" liegen die Dinge so glatt, wie man gewöhnlich annimmt. Mein Artikel in der Bonner Zeitschrift (1. Heft 1928, S. 20—31): „Zur Frage nach der Irrtumslosigkeit der Hl. Schrift" hat dem Verf. noch nicht vorgelegen. Das Zugeständnis der Enzyklika „Providentissimus Deus", daß die h. Schriftsteller in naturwissenschaftlichen Dingen *secundum apparentiam* reden, also nach Umständen, da sie Naturwissenschaft nicht lehren wollen, sich mit der Wahrheit des Augenscheines begnügen, hat zweifellos eine Erleichterung gebracht. Es ergibt sich daraus die Konsequenz, daß in der Hl. Schrift naturwissenschaftlich irrtümliche Ansichten enthalten sein können und daß sie nur darum keine Irrtümer sind, weil der biblische Schriftsteller, dessen Sinn auf das Religiöse gerichtet ist, solche Dinge nicht lehren wollte (vgl. auch H., S. 66), wie die Enz. sagt: *Noluit Spiritus Sanctus ista docere homines.* Daraus ergibt sich aber die weitere Konsequenz, die man bisher nicht gezogen hat, daß die Enz. eben durch dieses Zugeständnis den Begriff *error* mit Bezug auf die Irrtumslosigkeit der Hl. Schrift eingeschränkt hat. Wenn z. B. Lv 11, 6 der Hase zu den Wiederkäuern gezählt wird, so ist dies naturwissenschaftlich betrachtet unrichtig und wird auch im gewöhnlichen Sprachgebrauch als „Irrtum" bezeichnet; doch ist es kein Irrtum im Sinne der Enz., weil der Hase tatsächlich Wiederkaubewegungen macht, also der biblischen Aussage die Wahrheit des Augenscheines entspricht. Mit solcher Wahrheit des Augenscheines haben sich die biblischen Schriftsteller nach Umständen begnügt, weil sie naturwissenschaftliche Fragen nicht entscheiden wollten. Man hat jahrzehntelang in der populären Apologetik sich damit beholfen, daß man sagte: Die Bibel ist kein Buch für Naturwissenschaften, kann daher naturwissenschaftliche Irrtümer enthalten. Die Prämisse bleibt bestehen; auch H. (S. 61) betont: *Deus hagiographis non concessit specialem revelationem de rebus physicis.* Jedoch die Folgerung ist nicht ganz korrekt; richtig muß man sagen: Die Bibel enthält zwar naturwissenschaftliche Irrtümer; doch haben die biblischen Schriftsteller nicht geirrt, sofern sie das, was in ihren Aussagen naturwissenschaftlich irrig ist, nicht lehren wollten: *Noluit Spiritus Sanctus ista docere homines.* Ließe sich jedoch in irgendeinem Falle beweisen, daß der h. Schriftsteller etwas Naturwissenschaftliches lehren wollte, etwa weil es mit religiösen Lehren zusammenhängt (so die Abstammung der Menschheit von einem Paar), so müßte es auch als wahr hingenommen werden. Solche Fälle sind jedoch die Ausnahme und nicht die Regel; als Regel gilt: die Bibel will Naturwissenschaftliches nicht lehren, sie ist kein Buch für Naturwissenschaft.

Was Bibel und Geschichtswissenschaft anlangt, so ist ebenfalls absolute Wahrheit der Bibel anzunehmen. Doch ist dieses „absolut" sozusagen nicht im absolutesten Sinne zu nehmen, sondern steht in der Enz. „Spiritus Paraclitus" im Gegensatz zur relativen Wahrheit der Hl. Schrift, wie sie von manchen katholischen Exegeten behauptet worden ist. Man darf lediglich nicht eine Geschichtschreibung *secundum apparentiam* annehmen in dem Sinne, daß die h. Schriftsteller einfach für wahr hielten und als wahr niederschrieben, was man zu ihrer Zeit für wahr hielt, auch dann, wenn es in Wirklichkeit falsch war. Also das „absolut wahr" ist nicht in dem Sinne gemeint, daß in der Bibel überhaupt nichts historisch Unrichtiges enthalten sein könnte. Es kann durch Textverderbnis sich da und dort ein Irrtum eingeschlichen haben; denn nach der Enz. „Providentissimus Deus" erstreckt sich die absolute Irrtumslosigkeit nur auf die Originale. Im übrigen gilt als Hauptgrundsatz: Als absolut wahr braucht nur das hingenommen werden, was der h. Schriftsteller als absolut wahr behaupten wollte. Demnach darf man jeweils die Frage nach dem literarischen Genus stellen. Doch äußert sich H. (S. 80 f.) bezüglich Tobias, Judith, Ester sehr zurückhaltend; m. E. besteht keine Hoffnung, daß man den rein historischen Charakter dieser Bücher erweisen und retten kann; man wird sie am besten als Midrasch mit historischem Hintergrunde fassen dürfen; unsere Heiligenlegenden bilden zu diesen Büchern die beste Parallele. Auch das Buch Jonas gehört wohl in diesen Kreis. Job ist Lehrbuch; die Jobgeschichte ist zu Lehrzwecken formiert, wesentlich wahr, aber kaum wahr in all ihren Einzelheiten (beachte das Schematische in 1, 14—19). Auch bei den wirklich historischen Büchern darf man im Einzelfalle fragen, ob der h. Schriftsteller dies und jenes als absolut wahr behaupten wollte. Muß man wörtlich als historisch annehmen, daß Samson die Flügel des Stadttores von Gaza samt den Pfosten auf seinen Schultern auf den Berg gegenüber Hebron getragen hat (Jud 16, 3)? Wollte der h. Schriftsteller das wirklich als absolut wahr behaupten? H. weist (S. 47) darauf hin, daß die Evangelisten die Worte Christi

diversimode überliefert haben, nicht immer genau, wie sie wirklich lauteten, sondern *prout memoria tenebant*. Gilt das von den Worten Christi, dann erst recht von den Worten anderer Personen, die in der Schrift redend eingeführt werden; also auch hier nicht Wahrheit im absolutesten Sinne! Es sei ein Beispiel aus dem NT angeführt. Nach Jo 19, 19 lautete die Kreuzesinschrift: *Ἰησους ὁ Ναζωραιος, βασιλευς των Ιουδαιων*; nach Mt 27, 37 *Οὑτος ἐστι Ιησους, ὁ βασιλευς των Ιουδαιων*; nach Mc 15, 26 *ὁ βασιλευς των Ιουδαιων*; nach Lc 23, 38 *ο βασιλευς των Ιουδαιων ουτος*. Wortwörtlich und absolut richtig kann nur ein Evangelist die Kreuzesinschrift überliefert haben, oder auch es hat sie keiner wortwörtlich und absolut richtig überliefert. Es braucht also in den Geschichtsbüchern doch wohl nicht immer absoluteste Wahrheit angenommen zu werden, sondern es muß nach Umständen genügen, wesentliche Wahrheit anzunehmen. Im Falle der Kreuzesinschrift ist das Wesentliche, daß Jesus als „König der Juden" bezeichnet war; das wollte jeder Evangelist behaupten, und darum muß es Wahrheit sein. Aber nur einer oder auch keiner wollte behaupten, daß die Kreuzesinschrift ganz genau so gelautet hat, wie er sie wiedergibt, weshalb auch ein wirklicher, ein subjektiver Irrtum nicht vorliegt. Es hindert aber nichts anzunehmen, daß von den vier Fassungen der Kreuzesinschrift drei, oder auch alle vier objektiv nicht genau der Wahrheit und Wirklichkeit entsprechen. Viele Divergenzen in der Hl. Schrift lösen sich durch die Beobachtung, daß ein absolut genauer Bericht von seiten des h. Schriftstellers überhaupt nicht intendiert war. In solchem Falle besteht auch jetzt noch die Berechtigung, von relativer Wahrheit der Hl. Schrift zu reden. Auch wenn der h. Schriftsteller in naturwissenschaftlichen Dingen sich mit der Wahrheit des Augenscheines begnügt, kann man sagen, daß nur relative Wahrheit gegeben ist. Auch Hoepfl (S. 63) bemerkt: *Hic sermo* (d. i. die Sprache nach dem Augenschein) *semper veritatem retinet, licet non absolutam, tamen relativam. Obiectum enim formale in hoc casu non est res, prout est in se, sed prout sensibus apparet.* Die Wahrheit der Hl. Schrift ist demnach nicht immer absolut, sondern manchmal nur relativ, nur nicht relativ in dem Sinne, daß der biblische Autor etwas als wahr behauptet, was in Wirklichkeit unwahr ist; diese Annahme wird von der Enz. Sp. P. abgelehnt. Auch wenn ein biblischer Autor Quellen zu Worte kommen läßt, die offenbar Widersprechendes berichten, so läßt er dadurch erkennen, daß er in dem betreffenden Punkte nicht absolute Wahrheit berichten will, oder doch nicht jede der beiden sich widersprechenden Nachrichten approbieren will; insofern hat auch die Theorie der *Citationes explicitae* und *implicitae*, wenn sie vorsichtig angewendet wird, eine gewisse Berechtigung. Endlich sei noch darauf hingewiesen, daß auch so manche Prophezeiungen gerade mit Bezug auf die Irrtumslosigkeit der Schrift Schwierigkeiten bieten, die bisher in der Diskussion kaum erwähnt wurden. Die Formel: „Wie geweissagt, so erfüllt" läßt sich nicht mechanisch durchführen; es gibt zweifellos auch bedingte Weissagungen. Kurz, weder die kirchliche Wissenschaft noch die kirchliche Lehrentwicklung ist in dieser schwierigen Materie schon am Ende. In der Tat geben auch die beiden Enzykliken „Providentissimus Deus" und „Spiritus Paraclitus" in keiner Weise zu erkennen, daß sie Entscheidungen ex cathedra sein wollen.

Im 2. Teil des Traktatus bietet H. eine Biblische Hermeneutik nach dem herkömmlichen Schema Noematik, Heuristik, Prophoristik, woran noch eine Geschichte der Exegese gefügt wird. Dieser traditionelle Rahmen kann beibehalten werden. Doch bin ich der Ansicht, daß unter der Abteilung Heuristik gleich anfangs ein Abschnitt über die Textkritik unterzubringen wäre. Eine wissenschaftliche Exegese ohne Textkritik ist heutzutage soviel wie unmöglich; auf Schritt und Tritt begegnen die textkritischen Probleme; so sollte der Theologe wenigstens mit den Hauptgrundsätzen einer vernünftigen und maßvollen Textkritik bekannt gemacht werden. Was den Abschnitt De antilogiis (S. 223 ff.) betrifft, so hat man m. E. bisher in zu vielen Fällen durch Harmonisierung die Schwierigkeiten zu lösen versucht. Vielleicht wäre auch hier etwas gedient, wenn man in Rechnung zöge, daß die h. Schriftsteller nicht immer absolut genau berichten wollten (s. o. die Kreuzesinschrift), ja ausnahmsweise sogar widersprechende Quellen zu Worte kommen ließen (z. B. bezüglich des Todes des Antiochus vgl. 1 Makk 6, 8—16; 2 Makk 9 und 2 Makk 1, 11—17; oder bezüglich des Todes des Saul 1 Sam 31, 4. 5 und 2 Sam 1, 6—10). Doch Rätsel und Glaubensproben werden immer übrig bleiben. Ich möchte gewiß nicht in Abrede stellen, daß das Buch H.s in mancher Beziehung einen gewissen Fortschritt bedeutet. Meine Ausführungen wollen der gediegenen Arbeit H.s keinen Eintrag tun, sondern nur einige Anregung geben für die Lösung der biblischen Frage, welche wie keine andere den Bibelkenner beschwert und nach einer plausiblen und möglichst ungekünstelten Lösung förmlich schreit. Als Handbuch für die Theologen kann das Werk H.s gute und beste Dienste leisten, besonders an Lehranstalten, wo in lateinischer Sprache doziert wird.

Bamberg. J. Fischer.

Wiener, Harold M., **The Composition of Judges II, 11 to I Kings II, 46.** Leipzig, J. C. Hinrichs, 1929 (II, 40 S. gr. 4°). M. 5.

Die Schrift W.s befaßt sich mit der literar-kritischen Analyse von Jud 2, 11—1 Sm 12 (Richterbuch) und 1 Sm 13 — 1 Rg 2 (Geschichte Sauls und Davids). Der großen Schwierigkeit seiner Aufgabe ist sich W. wohl bewußt. Ganz genaue Eruierung und Aufteilung der Quellen scheint ihm „eine Aufgabe, welche keine Meisterschaft in der hebr. Sprache samt all ihren verwandten Sprachen, kein noch so feines und scharfsinniges Unterscheidungsvermögen vollbringen kann" (S. 2a). Ein wichtiger formeller Zug der Kompilation offenbart sich nach W. in der Praktizierung der wiederaufnehmenden Wiederholung (*in the practise of resumptive repetition*, S. 2b): Der Redaktor greift, nachdem er eine zweite Quelle hat sprechen lassen, auf die ersteingeführte Erzählungsquelle zurück durch mehr oder minder genaue Wiederholung des letzten Satzes der abgebrochenen Erzählung. Die von W. (S. 2. 8. 21. 23. 24. 25. 26) angeführten Beispiele sind zwar nicht alle überzeugend, doch etwas Wahres dürfte an dieser Beobachtung sein. In dem von ihm behandelten Geschichtswerk Jud 2, 11—1 Rg 2, 46 findet W. zwei Hauptquellen, die er mit N und G bezeichnet. Auf die erste Quelle (N) scheint nach W. der Chroniker Bezug zu nehmen unter dem Titel: Geschichte Nathans des Propheten (1 Chr 29, 29), weshalb sie W. als Nathanquelle (N) bezeichnet (S. 4a). Unter der Regierung Salomos habe Nathan oder einer, der mit ihm in Verbindung stand, eine Geschichte geschrieben, welche von der Periode der Richter bis zum Tode Davids reichte. Am reinsten trete diese Quelle hervor 2 Sm 9—20 mit Fortsetzung 1 Rg 1. 2: „das feinste Muster prosaischer Erzählung im AT" (S. 4a). Der Schreiber steht den Ereignissen unmittelbar nahe und berichtet freimütig auch von den Sünden und Schwächen Davids. Eine zweite, etwas spätere Quelle ist nach W. die Gadquelle (G). Es sind nämlich 1 Chr 29, 29 die Schlußkapitel von Samuel zitiert als „die Geschichte des Sehers Gad". Doch kann dieser nicht selbst der Verfasser sein, weil er anscheinend ein Vorfahre Nathans war. Die Bezeichnung G will darum nur besagen, daß es sich um ein Werk handelt, in welchem der Prophet Gad erwähnt wird als historischer

Charakter wie Saul oder David (S. 8b). G bietet im Grunde dieselbe Erzählung wie N, reichlich mit Phrasen, die aus N.s Erzählung geborgt sind; doch hat G einerseits die Tendenz, Saul anzuschwärzen und anderseits die Tendenz, David weißzuwaschen. N ist geschichtlich zuverlässig, hingegen G korrigiert und übermalt die Geschichte und ist insofern ein Vorläufer des Chronikers. G hat geschrieben in der Zeit zwischen Rehoboam und Athaliah, stand aber wohl der Zeit des Rehoboam (933—917) näher.

Nun gibt W. im einzelnen die Analyse, die selbstverständlich unvollkommen ausfallen muß; eine reinliche Scheidung ist in vielen Fällen nicht möglich. Bemerkenswert ist, daß W. die Quellen N und G nicht auf das Samuelbuch beschränkt, sondern auch im Richterbuch findet; man kann aber m. E. immerhin im Zweifel sein, ob die vorgebrachten Argumente ausreichend sind. Die Ansicht, daß sich im Jud. und Sam. die Pentateuchquellen J und E fortsetzen, weist W. mit Recht zurück (S. 36 f.). Ebenso wird von W. die Ansicht, daß der erste Redaktor von Jud., von dem das religiöse Schema des Richterbuches herstammt, deuteronomistisch beeinflußt war, abgelehnt und zwar ebenfalls mit Recht; denn die Interessen dieses Redaktors sind wirklich andere als jene des Redaktors des Königsbuches, der tatsächlich unter dem Einfluß des Deuteronomiums steht. Von diesem ersten Redaktor stammt das Rahmenwerk von Jud 2, 11—1 Sm 12; er hat unter der Dynastie Omri geschrieben, jedenfalls noch vor Jehu (842—815). Der zweite Redaktor sodann lebte und schrieb nach W. in der Zeit des Königs Achaz (736—728). Es werden also von W. auch die beiden Redaktionen früher datiert, als gewöhnlich geschieht. Die beiden Anhänge zum Richterbuche, welche gegen die Ansicht polemisieren, daß die Richterzeit gegenüber der Königszeit eine Idealzeit war, sind nach W. am besten verständlich aus der Zeit des Königs Ezechias (727—699).

Die Arbeit W.s ist eine sehr selbständige und gründliche. Seine Quellenscheidung und speziell die Scheidung der Hauptquellen N u. G beruht nicht auf stilistischer Verschiedenheit der beiden, sondern G hat nach W. die primäre Quelle N stilistisch nachgeahmt. Das, meint W., sei eine wertvolle Lehre für jene, welche der sog. Literarkritik folgen. Wir haben hier zwei Quellen, die bezüglich des Stiles so nahe verwandt sind, daß man sie durch die Kriterien, auf welche sich die Quellenkritiker gewöhnlich berufen, unmöglich unterscheiden könnte; die Annahme eines bestimmten Stiles war hier eine überlegte Sache und nicht der unvermeidliche Ausdruck der Persönlichkeit des Autors. Dies, so meint W., zerstört die Grundlage vieler Hypothesen, welche in der Literarkritik anderer Bücher Anklang gefunden haben (vgl. S. 37a). Gewiß muß man auch m. E. damit rechnen, daß stilistische Ähnlichkeiten nach Umständen mehr oder minder beabsichtigt sind. Das dürfte aber doch Ausnahme und nicht Regel sein; in der Regel ist doch wohl anzunehmen, daß der Stil Ausdruck der Persönlichkeit des Autors ist. Die inhaltlichen Gründe, welche W. für seine Quellenscheidung N u. G anführt, scheinen mir wenigstens nicht durchweg haltbar zu sein. Doch mag man im einzelnen urteilen wie immer, soviel scheint auch mir festzustehen, daß wir im Richterbuch, Samuelbuch, Königsbuch keine einheitlichen Größen haben. Ähnliche eingehende literarkritische Arbeiten wie die W.s wären auch auf unserer Seite durchaus wünschenswert; sie würden dann auch ein Licht auf den Pentateuch werfen. Denn läßt sich einerseits sehr wohl wissenschaftlich verteidigen, daß Moses der grundlegende Urheber des Pentateuch ist, so besteht m. E. anderseits doch auch kein Zweifel darüber, daß wir auch im Pentateuch eine sehr komplizierte literarische Größe vor uns haben.

Bamberg. J. Fischer.

Storr, Dr. Rupert, **Das Frömmigkeitsideal der Propheten.** [Bibl. Zeitfragen XII, Heft 3/4.] Münster i. W., Aschendorff, 1926 (58 S. 8°). M. 1,40.

Eine Untersuchung über die Frömmigkeit der Propheten ist der Sympathie aller sicher, die von dem Wert des Alten Testamentes für das praktisch-religiöse Leben überzeugt sind. Die biblisch-theologischen Werke enthalten nach dieser Richtung nicht allzuviel, da sie sich mehr mit der „Religion" als mit der „Religiösität" befassen. Letzteres Thema unter Auswertung der Ergebnisse der Schriftforschung behandeln heißt auf weiter Strecke Neuland bearbeiten. Deshalb schickt Storr dem II. Teil seiner Studie „Das Wesen der Frömmigkeit" eine Abhandlung „Die Elemente der Frömmigkeit" voran, die eine Theologie der Propheten in nuce genannt werden darf. Der nächste Zweck der Biblischen Zeitfragen ließ sie wohl wünschenswert erscheinen; aber auch die innere Bezogenheit des Objektiven zu seinen Auswirkungen im Leben der Propheten gibt ihr die sachliche Berechtigung. Mit St. stimme ich darin überein, daß die Formen der Offenbarung, die er unter I. an erster Stelle aufführt, zu Frömmigkeitserfahrungen des einzelnen werden. Jedoch gegen die dafür gegebene Begründung, „daß Gott sich nicht jedem offenbart, sondern nur dem Frommen, und daß die Propheten überzeugt sind, daß, soweit der Mensch sich nicht selbst Hindernisse bereitet, jeder fähig ist, dieselben Erfahrungen zu machen", sind Bedenken kaum zu unterdrücken; die unmittelbar darauf folgenden Bemerkungen scheinen mir die Auffassung zuzulassen, daß geeignete seelische Disposition des Frommen das „Sehen" zur Folge haben müsse. Verhielte es sich so, dann träte beim Prophetentum die psychologische Seite über Gebühr in den Vordergrund. Jedenfalls ist die Ausdrucksweise mißverständlich. Mit Interesse folgt man den Erörterungen über die Stellung der Propheten zum Monotheismus, zum Gesetz und Kultus; was den letzten Punkt angeht, so haben die scharf klingenden Stellen Am 5, 21—25 und Jer 7, 21—23 eine etwas magere Erklärung erfahren. Gegenüber einseitiger Betrachtung des alttestamentlichen Gottesgedankens wird das oft zu wenig betonte Motiv der Liebe ins rechte Licht gerückt. Ein Gegensatz der prophetischen Frömmigkeit zur mystischen kann nur gefunden werden, wenn man den Begriff der Mystik pantheistisch oder quietistisch faßt. Damit berührt der Verfasser nicht nur eine moderne Fragestellung, sondern er vermag auch im II. Teil mystische Elemente in der alle Verhältnisse des menschlichen Lebens ergreifenden und durchdringenden Predigt der Propheten anzumerken. Die Bibel selbst kommt ausgiebig zu Worte, freilich öfter durch Häufung von Verweisen auf den Text als durch Zitierung. Für die Leserschaft, in deren Hand man die Biblischen Zeitfragen vornehmlich sehen möchte, ist das Verfahren nicht ersprießlich, denn nur wenige Laien werden sich bei der Lektüre des Heftes zu fortwährendem Nachschlagen des Schriftwortes entschließen. Eine wörtliche Wiedergabe einiger größerer ausgewählter Zusammenhänge würde in etwa die verschiedene Ausprägung der Frömmigkeit bei den einzelnen Prophetengestalten, die entsprechend dem zusammenfassenden Charakter der Arbeit kaum eigens berücksichtigt werden konnte, erkennen lassen.

In Einzelheiten der Exegese wird man hie und da anderer Meinung sein. Chāzāh und rā'āh haben nicht die entscheidende Bedeutung als Kriterium der falschen und wahren Propheten, die ihnen St. im Anschluß an Ed. König beilegt. — Ex. 24, 11 liegt die wörtliche Auffassung näher als die S. 9 gegebene Auslegung. — Angesichts der ungezwungenen Deutung, die neuerdings Dalman (Arbeit und Sitte in Palästina I, 4) der Wendung „von Milch

und Honig fließen" gibt, wird der Verf. seine Erklärung nicht aufrecht erhalten wollen. — Allzu summarisch mutet folgender Satz an: „Außer der Tatsache, daß Jahwe der Gott Israels sei, hatten sie (die Propheten) wohl kaum ein anderes Dogma" (S. 49).

Die in erster Linie für weitere Kreise berechnete Schrift, die einen mit der Literatur und den Einzelfragen vertrauten Autor verrät, bietet auch dem Alttestamentler wertvolle Anregungen.

Münster i. W. Heinrich Kaupel.

Bauernfeind, Otto, **Die Worte der Dämonen im Markusevangelium.** [Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, hrsg. von Rudolf Kittel, Dritte Folge, Heft 8.] Stuttgart, W. Kohlhammer, 1927 (104 S. 8°). M. 4,50.

Die Teufelaustreibungen des Evangeliums sind von jeher eine crux interpretum gewesen. In der jüngsten Zeit hat der bekannte Tübinger Philosoph Tr. Konst. Österreich in seiner Schrift „Die Besessenheit" (1921) auf psychologischem Wege das Rätsel dieser unzweifelhaft im Evangelium bezeugten Erscheinungen erklären wollen. Näheres im „Klerusblatt" 1928 Nr. 23: Zur modernen Erklärung der Wunder Jesu (S. 295 f.). Vorliegende Schrift möchte religionsgeschichtliche und ervangelienkritische, formgeschichtliche Wege wandeln.

B. faßt zunächst die Worte der Dämonen im Markusevangelium ins Auge. Ausgehend von der Beschimpfung Jesu in Jo 8, 48 (du bist besessen, du bist ein Samariter) findet B. zwischen den Worten der samaritischen Pseudopropheten (Apg 8, 9 ff.; Celsus) und den Jesusworten Ähnlichkeiten, die nach der Meinung der Juden den Schluß gestatten, daß auch aus Jesus ein Dämon spreche. Daß auch die Synoptiker ein Empfinden für eine besondere charakteristisch dämonische Redeweise haben, zeigt der Verf. an der Hand der einzelnen Dämonenworte im Markusevangelium: 1, 24; 3, 11 und 5, 7. B. glaubt auf Grund der Parallelen (Philo, A T. Zauberpapyri) feststellen zu können, daß die Dämonenworte als Abwehrrede, als Geisterzwang gemeint sind.

Im zweiten Teil der Schrift untersucht B. die Perikopen, in deren Zusammenhang die Dämonenworte gehören. B. findet, daß bei der Dämonenaustreibung in Karphanaum (Mk 1, 24) und am Ostufer des Sees (Mk 5, 4 ff.) die Dämonenworte allein aus dem genannten Motive erklärt werden können. Die dämonische Gegenwehr ist ein ursprüngliches Motiv der Perikope Mk 1, 21 ff. Auch die gerasenische Teufelaustreibung gewinnt Einheitlichkeit durch jenes Motiv. Die Schwierigkeiten der üblichen Auffassung des großen redaktionellen Abschnittes Mk 3, 6—19 fallen fort, wenn Jesus den Dämonen kurzerhand verbietet, ihn durch Rufe in Verbindung mit der Außenwelt zu bringen. Mk denkt an den Rückzug Jesu vor der Masse. Die Rufe der unreinen Geister hätten möglicherweise ein erneutes Nachdrängen der Masse zur Folge haben können und so die Jüngerberufung vereitelt. Die *πνεύματα ἀκάθαρτα* müßten aber als Dämonen ohne menschlichen Wirt angesehen werden. Die messianischen Anreden der Dämonen wären, weil Jesus auf jeden Fall unerwünscht, nicht Durchbrechungen des Messiasgeheimnisses, sondern Kampfmittel gegen Jesus gewesen.

In einem letzten konzentrischen Kreise betrachtet B. die Dämonenworte im Zusammenhang des ganzen Markusevangeliums. Die Bedeutung der Dämonenworte im Mkev entspreche den Versucherworten im 1. u. 3. Ev. Als „Bekenntnisse" können sie freilich in einem Ev, das Jesus gegen den Vorwurf eines Teufelsbündnisses verteidigen muß, nicht gewertet werden. Nach einer erneuten Betrachtung der Schweigegebote im Lichte des Wredeschen „Messiasgeheimnisses", der Dibeliustheorie der „geheimen Epiphanien" des Ev, der Hypothese Blickermanns behandelt B. noch in einem Exkurs das Problem der Geschichtlichkeit messianischer Anreden an Jesus durch Besessene und schließt mit einer Vergleichung der Dämonenworte bei Mk, Mt, Lk und mit der apologetischen Verwertung von Dämonenbekenntnissen bei Tertullian.

Das mit einem Aufgebot scharfsinniger Kombinationsgabe und mit entsprechenden Teilergebnissen geschriebene Buch verlangt vom Leser für die Zustimmung allzu große Opfer.

Schon die Schlußfolgerung aus dem Samaritervorwurf (Jo 8, 48) will nicht einleuchten, vgl. z. B. Tillmann, Joev z. Stelle. Bei der gerasenischen Teufelaustreibung soll Jesus erst nach anfänglicher Niederlage gesiegt haben, das Versagen seines ersten Austreibungswortes hätte seiner Kraßheit entkleidet werden müssen (S. 37 ff., 51). Selbst das *προσεκύνησεν* wird als Zwangsmaßnahme an Jesus aufgefaßt (S. 53). Daß die *πνεύματα ἀκάθαρτα* unreine Geister, nicht besessene Menschen waren, kann angesichts der Parallelen (Mt 4, 24; 12, 12; Lk 4, 41) nicht aufrecht erhalten werden. Entscheidend dürfte aber sein, daß B. den messianischen Charakter der Dämonenworte, das wunderbare Doppelbewußtsein der Besessenen nicht befriedigend erklären kann. B. bemerkt ausdrücklich, das Gebiet, auf dem sich seine Untersuchung bewegt, sei die Vorstellungswelt des Markus und älterer Erzähler. Was die heutige Welt über die Besessenheitserzählungen denkt, sei ein Problem für sich. Nur die eine, bestimmte Frage wolle er aufwerfen: Ist Jesus tatsächlich als „Heiliger Gottes" oder „Sohn Gottes" angeredet worden (vgl. aber im Griechischen: *ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ — ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ*)? Rationalistisch und wenig tief muten hier Erklärungen an: Die Besessenen hätten in der Erregung ihre gewohnten magischen Sätze ausgesprochen, den Jüngern sei es später vorgekommen, Jesus sei von Besessenen Heiliger Gott, Sohn Gottes genannt worden — in ihren Angstvorstellungen hätten die Besessenen überall Dämonenfeinde, Messiasse gewittert und abgewehrt — von dem Dämon, der nach 1 Kor 12, 3 Jesus fluchte, sei kein weiter Schritt zu dem, der ihn in der Synagoge beschwört — (S. 95—98).

Dillingen (Donau). Petr. Dausch.

Strack, Hermann L. und **Billerbeck,** Paul, **Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch.** Band IV. Exkurse zu einzelnen Stellen des N. T. München, C. H. Becksche Verlagsbuchhandlung, 1928 (VIII, 1324 S. 8°). M. 52.

Als Ergänzung zu dem mit dem 3. Bande zu Ende geführten Kommentar folgt eine Reihe von Exkursen. Es sind im ganzen 33 Exkurse; der 2., 5. und 17. sind aber schon im 2. Bande enthalten. Dazu Register, nämlich 1. Sach- und Personenverzeichnis; 2. Verzeichnis der zitierten Schriftstellen. Über einige bedeutsame Exkurse soll im folgenden kurz referiert werden.

Der erste Exkurs „Zur Bergpredigt Jesu" geht aus von der hohen Bedeutung der Schriftgelehrsamkeit beim jüdischen Volke, das auch in seinem Messias einen Lehrer der Tora erwarten mußte. Klingen doch schon bei einigen vorchristlichen Pseudepigraphen derartige Gedanken an, z. B. Ps. Sal. 17, 35 u. 43 (in der Ausgabe von Swete 1894 vol. III, 786: 17, 40 u. 48 f.). Man redete sogar von einer neuen Tora, die der Messias bringen werde. Nicht als ob diese neue Tora die alte des Moses verdrängen oder durch Zusätze erweitern sollte, wie etwa nach christlicher Auffassung das alttestamentliche Gesetz durch das Gesetz des neuen Bundes zwar nicht aufgehoben, aber, insofern es eine Erklärung des Naturgesetzes war, bekräftigt und in einzelnen Punkten näher erläutert und genauer gefaßt werden sollte. Nur die alttestamentlichen Ceremonial- und Judicialgesetze wurden ja im neuen Bunde aufgehoben. Für die alte Synagoge war es vielmehr Glaubenssatz, daß die Tora des Moses, wie sie seit Ewigkeit existierte, so auch Israel für alle Ewig-

keit gegeben sei. Die neue Tora des Messias ist also die alte des Moses; nur soll der Messias die alte Tora in einer neuen Weise auslegen. Wenn nun Jesus in der Bergpredigt der bisherigen Auslegung der Tora seine eigene entgegensetzte, so entsprach er als Messias zwar genau der Erwartung des jüdischen Volkes; mußte aber leider erfahren, daß Israel seine neue Tora nicht aufnahm, was seinen Grund hatte in der Soteriologie der alten Synagoge. — Diese ist nun eines der schwierigsten Kapital ihres theologischen und anthropologischen Lehrsystems, das in vieler Beziehung von der ihm entsprechenden Lehre von der Erbsünde und der Erlösung durch Christus abweicht.

Nach der Lehre der Synagoge haben nämlich die Israeliten als geliebte Kinder Gottes von ihm die Tora als ein köstliches Werkzeug empfangen, um durch sie Verdienst und Lohn zu erlangen. Wie durch sie die Welt gemacht und ihr das Leben geschenkt ist, so bedeutet sie auch insonderheit das Leben für Israel. Die Tora soll zunächst und vor allem studiert werden; aus ihrem Studium folgt dann die Beobachtung von selbst. Der Mensch besitzt nämlich, wie er jetzt von Natur ist, nicht bloß die Fähigkeit, sich in formaler, verstandesmäßiger Weise für das Gute zu entscheiden, sondern er hat auch die sittliche Kraft, seine Entscheidung in vollem Maße durch Erfüllung der Tora durchzuführen. Der Mensch hat nach der Ansicht der rabbinischen Gelehrten seine Seele rein und heilig aus der Hand des Schöpfers empfangen, nicht etwa erblich belastet mit einer Gemeinsünde und einer Gemeinschuld infolge des Falles des ersten Menschenpaares, wenn man auch nicht leugnete, daß das allgemeine Todesgeschick die Menschheit wegen der Sünde Adams getroffen habe. Allerdings steht der reinen Seele des Menschen mit ihrem guten Trieb die sinnliche Leiblichkeit mit ihrem bösen Trieb entgegen, der zur Sünde reizt und zum Ungehorsam gegen Gottes Gebot verführen will. Aber der böse Trieb ist anfänglich schwach, so daß der gute Trieb ihn niederhalten kann, und zudem ist dem Israeliten in der Tora das Mittel von Gott in die Hand gegeben, den bösen Trieb jederzeit siegreich zu bekämpfen. Der Mensch besitzt nach der Überzeugung der alten Synagoge die volle sittliche Freiheit und Kraft, die Gebote der Tora restlos zu erfüllen. Jede Gebotserfüllung aber bedeutet für den Israeliten ein Verdienst, das er sich vor Gott erwirbt, während umgekehrt jede Gesetzesübertretung eine Schuld vor Gott auf ihn bringt. Über beides wird im Himmel Buch geführt. So hat der Israelit eine Rechnung bei Gott. Festgestellt wird der Gerechtigkeitsstand eines Menschen besonders in Zeiten einer Gefahr, regelmäßig aber am Neujahrstage. Zum letzten Male und dann in endgültiger Weise wird des Menschen Rechnung in seiner Sterbestunde festgestellt: überwiegen die Verdienste, so ererbt er den Gan'eden; überwiegen die Übertretungen, so ererbt er den Gehinnom. Den Mittelmäßigen aber wendet Gott seine Gnade zu, damit die Verdienste überwiegen. Es kommt daher alles darauf an, daß der Mensch die Differenz zwischen seinen Verdiensten und seinen Sündenschulden möglichst groß und weit macht, und zwar erstens durch Mehrung der Verdienste und zweitens durch Minderung der Schuld. Die altjüdische Religion ist hiernach eine Religion völligster Selbsterlösung; für einen Erlöser-Heiland, der für die Sünde der Welt stirbt, hat sie keinen Raum.

So einfach wie dieses soteriologische System war auch die exegetisch-theologische Voraussetzung, auf der es beruhte, nämlich die Ansicht, daß die buchstäbliche Erfüllung des Gesetzes genüge, um dem Willen des Gesetzgebers gerecht zu werden. Das Gesetz kann seinem Wesen nach nur da Anwendung finden, wo eine Tat unter den Buchstaben seiner Paragraphen fällt. Von dieser Regel machte auch die Tora, soweit sie Gesetzeskodex war, keine Ausnahme. Um für die Praxis verwendbar zu werden, bedurften daher ihre Satzungen nach Inhalt und Tragweite eingehender Erläuterungen. Diese wissenschaftliche Arbeit an der Tora war Sache der Schriftgelehrten; sie drehte sich im letzten Grunde immer um den Buchstaben der Tora selbst. Dabei machte es keinen Unterschied, ob es sich um zivil- und kriminalrechtliche Bestimmungen der Tora handelte, oder um die religiössittlichen Pflichten des einzelnen Israeliten. Das so aus dem Buchstaben der Tora hergeleitete Recht ist dann in der Mischna als Halakha, d. h. als geltendes Recht kodifiziert worden; Ergänzungen dazu, aber auch abweichende Traditionen bietet die Tosephta. Mochte es sich um religiössittliche Pflichten des Israeliten gegen Gott handeln oder um sein Verhalten gegen Staat und Gesellschaft, überall war sein Tun und Lassen geregelt durch die Satzungen der Halakha. Überall blieb der Buchstabe des Gesetzes maßgebend für die Beurteilung des menschlichen Tuns. Wer ihm genügte, hatte zugleich auch dem Willen Gottes genügt. In bestimmten Fällen konnte man eine Gesetzesbestimmung auf Grund des Buchstabens eines anderen Gesetzes zum eigenen Vorteil umgehen. So drückte die pharisäische Gesetzespraxis das sittliche Verhalten allmählich herab auf eine Stufe mit dem korrekten Verhalten gegen den Buchstaben des Gesetzes; die Erfüllung desselben wurde Selbstzweck. Dieser Grundsatz mußte notwendig die Gewissen abstumpfen und das sittliche Handeln mechanisieren. Man suchte zwar Schutzwehren dagegen zu errichten, indem man 1. forderte, daß bei einer Gesetzeserfüllung die Intention nicht fehlen dürfe, d. h. die Absicht, mit dem, was er jetzt tue, dieser oder jener Gesetzesbestimmung zu genügen; indem man 2. bestimmte, daß eine Gesetzeserfüllung ungültig sei, sobald sie durch Übertretung eines Verbotes zustande komme; indem man 3. den Grundsatz anerkannte, daß das nachsichtige und wohlwollende Verhalten gegen die Menschen höher stehe, als das rein legale Verhalten nach dem starren Buchstaben des Gesetzes. Aber diese Vorschriften sind ohne durchgreifenden Erfolg geblieben; sie haben weder die Meinung erschüttert, daß die buchstäbliche Erfüllung des Gesetzes dem Willen Gottes Genüge tue, noch haben sie die auf dieser Grundlage erwachsene Soteriologie der alten Synagoge modifizieren können.

Jesus Christus nun erwähnt in der Bergpredigt zwar weder die Soteriologie der Pharisäer noch die Voraussetzung, auf der sie ruht, nämlich die Meinung, die buchstäbliche Erfüllung des Gesetzes genüge, um dem Willen des Gesetzgebers gerecht zu werden. Und doch bekämpft er tatsächlich beides auf das entschiedenste. Er polemisiert nämlich nicht mit Worten gegen das Alte und Unbrauchbare, um es zu zerstören; sondern er setzt aufbauend an dessen Stelle einfach das Neue und Besondere. Er stellt der pharisäischen Gesetzesgerechtigkeit zunächst die höhere und bessere Gerechtigkeit entgegen, ohne die niemand in das Reich Gottes eingehen kann (Mt 5, 20). Er zeigt dann an einigen Beispielen, wie unendlich weit die Forderungen, die in Gottes Geboten beschlossen liegen, über die buchstäbliche Deutung hinausgehen, die die Schriftgelehrten diesen Geboten gegeben haben. Wird aber diese Deutung dem Sinne der Gebote nicht gerecht, den Gott in sie gelegt hat, so konnte auch ihre buchstäbliche Erfüllung dem Willen Gottes nicht Genüge leisten und nicht jene Gerechtigkeit geben, die vor Gott gilt. Damit war die Grundlage zerstört, auf der die Soteriologie der Schriftgelehrten ruhte. Doch blieb Jesus hierbei nicht stehen. Durch die Auslegung, die er den göttlichen Geboten gibt, will er seinen Hörern zugleich zum Bewußtsein bringen, daß ihre eigene Kraft völlig unzureichend sei, Gottes Gebote so zu erfüllen, wie sie nach Gottes Willen erfüllt werden sollen. Sie sollten daher arm im Geiste werden; sollten hungern nach der Gerechtigkeit, jener wahren Gerechtigkeit, die Jesus dem beilegen wird, der seinen Worten gläubig folgt; sie sollten sich entscheiden für oder gegen Jesus. — S. 20 Z. 3 v. u. lies Esth. 3, 10 statt 3, 20.

Im 3. Exkurs zum Beschneidungsgebot kommen viele Ansichten rabbinischer Kasuistik zur Sprache. Erfreute sich doch dieses Gebot hoher Wertschätzung in Israel. Denn der Beschneidung verdankt es den Vorzug, daß es das gelobte Land zum Besitz erhalten hat und daß Gott sein Schutzherr geworden ist. In der messianischen Zeit aber wird Israel nur in ihrem Verdienste erlöst und in der zukünftigen Welt aus dem Gehinnom errettet werden.

In dem ausführlichen 4. Exkurs über das Passahmahl wird zurückverwiesen auf den Exkurs über den Todestag Jesu, im II. Bd. S. 814, wo die Vorschriften über

die Fortschaffung des Sauerteiges vor Beginn der Passahfeier erwähnt werden.

Für das Mahl mußte ferner ein Festraum bereitgestellt werden, der mit den nötigen Sitzpolstern ausgestattet war *(stratum)*. Zwar suchten und fanden ein großer Teil der Fremden in den Ortschaften, die in der Nähe Jerusalems lagen, Unterkunft, wie ja auch Jesus zu seinem letzten Osterfeste bei seinen Freunden in Bethanien Wohnung genommen hatte. Alle aber mußten nach den bestehenden Vorschriften in Jerusalem selbst nicht nur das Passahmahl begehen, sondern auch in der darauf folgenden Nacht in der Stadt verbleiben. Wie sollten nun die Festpilger, die in so großer Anzahl zum Feste nach Jerusalem kamen, einen Festraum und für die auf das Ostermahl folgende Nacht eine Unterkunft finden? Die Lösung dieser Frage mag oftmals nicht geringe Schwierigkeiten bereitet haben. Doch gibt eine gut verbürgte Tradition zur Erklärung der Möglichkeit für die Unterbringung der Pilger an, daß die Hausbesitzer in Jerusalem nicht das Recht hatten, ihre Wohnungen und Lagerstätten gegen teueres Geld an die Festpilger zu vermieten, sondern vielmehr gehalten waren, die darum bittenden Fremdlinge unentgeltlich in ihren Häusern aufzunehmen und ihnen, soweit Raum vorhanden war, ein Speisezimmer zur feierlichen Begehung des Passahmahles zur Verfügung zu stellen. Zur Begründung dieser Pflicht hatte man nämlich die Theorie aufgestellt, daß bei der Verteilung des Landes Kanaan an die zwölf Stämme die Hauptstadt Jerusalem nicht mitverteilt, sondern als Nationaleigentum zugunsten sämtlicher Israeliten zurückgehalten worden sei. Über mangelnde Unterkunft in Jerusalem sei auch vor der Zerstörung des Tempels nie eine Klage laut geworden. So sei die treue Beobachtung der Pflicht, die Fremden zu den Festzeiten aufzunehmen, von Gott belohnt worden. — Ich weise nur noch hin auf die im 3. Abschnitte dieses Exkurses versuchte Einordnung der Einsetzung des heiligen Abendmahls in den Verlauf des Passahmahls. Der Kommentar nimmt als sicher an, daß der Lk 22, 17 erwähnte Kelch identisch ist mit dem ersten der Passahfeier und zur Einsetzung des h. Abendmahles in keiner Beziehung steht. Erst beim Essen des eigentlichen Mahles, nachdem der Verräter schon hinausgegangen war, habe Jesus die Benediktion über das ungesäuerte Brot gesprochen, es gebrochen und seinen Jüngern dargereicht mit den Worten: Dies ist mein Leib. Darauf reichte er den Kelch dar, und zwar nach dem Essen. Es war der dritte Becher beim Passahmahl, während der vierte zum Schlusse nach dem Hallel zur Verwendung kam. Den Schluß der Feier habe nämlich ein gemeinsamer Lobgesang gebildet, womit der zweite Teil das Hallel gemeint sei. Aus Lk 24, 35: Sie erkannten ihn am Brechen des Brotes, folgt für den Kommentar, daß der Gebetsritus, den Jesus beim Brechen des Brotes beobachtete, wesentlich von der gemeinsamen Weise abgewichen sei.

Im achten Exkurs über den altjüdischen Synagogen-Gottesdienst vernehmen wir die Überlieferungen über die Schriftlektion, die zwei Perikopen umfaßte, von denen die eine der Tora, die andere, die sogenannte Haphṭare, den prophetischen Büchern entnommen war. Der für die letztere verwendete Ausdruck „hiphṭir" bedeutet: die Gemeinde mit der Prophetenlektion entlassen, d. h. den Gottesdienst mit derselben schließen. Das erinnert an *missa* und *ite missa est* in der katholischen Liturgie.

Die Übertragung der Toralektion in die (west)-aramäische Landessprache soll zwar nach der Tradition schon zur Zeit Esras in Übung gewesen sein, doch ist die dafür beigebrachte Talmudstelle kein genügender Beweis. Wir wissen nicht, wann die Prophetenlektion eingeführt wurde, noch auch, was die Einführung veranlaßt hat. In den Tagen Jesu war sie bereits allgemein üblich. Sie wurde ebenso wie die Toralektion von einem Dolmetscher übertragen, und zwar jedesmal, nachdem der Vorleser drei Verse verlesen hatte, während bei der Tora die Übertragung nach der Verlesung jedes einzelnen Verses erfolgte. Von der Vorlesung der Tora waren selbst Knaben vor der Vollendung des 13. Lebensjahres nicht ausgeschlossen. Das scheint bei dem Auftreten des zwölfjährigen Jesus im Tempel immerhin erwähnenswert (Lk 2, 46). An die Schriftlesungen und ihre Verdolmetschung schloß sich nicht nur ein Predigtvortrag, der die Schriftstelle den Hörern ans Herz legen sollte, sondern auch noch freie Vorträge mit einleitenden Proömien.

Den Verfassern des Kommentars sei für ihre mühevolle, ertragreiche und neue Anregungen gebende Arbeit herzlich gedankt.

Münster i. W. B. Vandenhoff.

Bonsirven, Joseph, Sur les ruines du Temple (Le Judaisme après Jésus-Christ). [Collection „La vie chrétienne" publiée sous la direction de Maurice Brillant. Vol. 5.] Paris, Bernard Grasset, 1928 (379 S. kl. 8°). 12 *Frcs.*

Auch in Frankreich interessiert sich das große Publikum wieder mehr für religiöse Fragen. Diesem wachsenden Interesse will die neue, populär-wissenschaftliche Sammlung „La vie chrétienne" entgegenkommen mit der Behandlung von Problemen des geistigen Lebens, welche die Öffentlichkeit am meisten bewegen. Vier Bändchen sind bereits erschienen: E. B. Allo, *Le scandale de Jésus*; Ch. Journet, *L'union des Eglises;* J. Leberton, *La vie chrétienne au premier siècle de l'Eglise*; Brian-Chaninov, *L'Eglise Russe.* Ferner sind angekündigt: J. Huby, *Les Quatres Evangiles*; Dom Cabrol, *Les prières des premiers chrétiens.*

Das vorliegende Bändchen behandelt Geschichte, Kultus und Moral des Judentums seit dem Ende seiner politischen Herrschaft bis in die neueste Zeit. B. läßt das Ende des politischen Judentums mit der Zerstörung Jerusalems durch Titus im Jahre 70 n. Chr. zusammenfallen, eine Datierung, die wohl allgemein, aber nicht ganz richtig ist. Beweis dafür ist der 60 Jahre später ausbrechende jüdische Aufstand, der sich mit dem falschen Messias Bar Kochba an der Spitze nochmal fünf Jahre lang der Hl. Stadt bemächtigte und den die wuchtige Römerfaust unter Kaiser Hadrian erst nach schwerem Kampfe 135 n. Chr. niederwerfen konnte. Ja, ein solches Volk stirbt zweimal und, wie die Geschichte zeigt, selbst dann ist es noch nicht tot.

Doch beeinflußt diese Verschiebung des Terminus a quo nicht das Wesen der Ausführungen B.s. Mit warmer Sympathie und staunenswerter Einfühlungsgabe in das jüdische Denken und Handeln spricht B. nach einer Einleitung von 60 Seiten über die Geschichte und Geschicke des Judentums in 12 geistvollen Essays über Israels Monotheismus (S. 61—90), Auserwählung (S. 91—113), Thora (S. 114—154), Vergeltungslehre (S. 155—173), Messiashoffnung (S. 174—195), Jenseitsglauben (S. 196—210), öffentlichen und privaten Kultus (S. 211—285), Familie und Erziehung (S. 286—298), Moralgrundsätze (S. 299—336), Kabbala (S. 337—366), um schließlich in einem letzten Kapitel (S. 367—376) eine gedrängte „*Conclusion*" zu geben.

Hauptzweck des Buches ist, bei den christlichen Lesern die vielfach ganz falschen Vorstellungen vom Judentum zu zerstören und das Bewußtsein zu wecken, daß die jüdische Religion innere Schönheiten, erhabene Lehren, ja selbst tiefe Frömmigkeitswerte birgt, die der Christ nur in seiner eigenen Religion zu besitzen glaubt. B. schöpft aus den besten Quellen, der Bibel des A. T., aus Talmud und Mischna, sowie aus der übrigen jüdischen Literatur, die überall reichlich zitiert und kritisch ausgebeutet wird. Auch was uns Christen von den Juden dogmatisch und weltanschaulich trennt (wie Menschwerdung, Erbsünde, Vergeltung, Aszese, welch letztere Maimonides für eine Sünde hält und dafür den vollen Genuß der Lebensfreude empfiehlt), wird eingehend geschildert (S. 65, 77 f., 105—113, 156—166, 255—258, 333—336 usw.). Desgleichen geißelt B. das moderne Bank- und Geschäftsjudentum, das mit der Thora nichts mehr zu tun hat, und legt die Motive dar, welche den Antisemitismus bewegen und nähren.

Trotzdem kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß der Verf. dem Judentum zu optimistisch und sympathisch gegen-

übersteht. Insbesondere ist sein Urteil über den Zionismus und seine Auswirkung in Palästina verfehlt. Scheint er doch geneigt zu sein (S. 182—189 und 373—376), die teilweise Rückwanderung der Juden in das Land der Väter und die angestrebte Errichtung eines jüdischen Nationalstaates dortselbst als die Einleitung zur Massenbekehrung Israels und zum Wiederaufbau des messianischen Gottesreiches anzusehen, wie sie in der Hl. Schrift als Vorzeichen des Weltendes signalisiert werden. Ob B. diese Auffassung aus Büchern, wie „*La Parousie*" (Paris 1920), des gelehrten französischen Kardinals und einstigen Dogmatikprofessors an der Gregoriana in Rom, P. Billot S. J., geschöpft hat, ohne ihn allerdings zu zitieren? Bringt doch Billot das Wort des Römerbriefes 11, 25—32 und Oseas 3, 4—5 allen Ernstes mit der zionistischen Rückwanderung nach Palästina in Verbindung und meint, daß keine Periode der Weltgeschichte für die Juden so reich an freudigen Ereignissen gewesen sei als die gegenwärtige; die französische Revolution habe den Juden die Freiheit gebracht, und es werde keine 100 Jahre mehr dauern, so seien sie die Könige der Finanz und die mehr oder weniger versteckten Leiter der Weltpolitik; die Frucht des Weltkrieges sei die Wiederherstellung des israelitischen Reiches: „*Le monde marche justement dans le sens que les plus authentiques prophéties tant de l'Ancien que du Nouveau Testament nous avaient depuis tant de siècles marqué, précisé et annoncé*" (L. c. p. 350).

Diesen Erwägungen gegenüber muß aber doch mit Nachdruck die Tatsache festgestellt werden, daß die zionistischen Juden, die kleine konservative Partei der Mizrachi ausgenommen, erklärte Atheisten und Bolschewisten sind, wie ihre großen Führer Herzl und Weizmann, und jedes religiöse Ideal ausdrücklich ablehnen. Sie erwarten keinen Messias im Sinne des A. T.; ihr Messias ist vielmehr ihre eigene Kraft, die sich wieder auf sich selbst besonnen; ihr Credo ist die jüdische Intelligenz und Hochfinanz, die mit vereinten Kräften einen rein politischen, jeder Religion baren Judenstaat erstehen lassen wollen. Bonsirven kennt wohl auch diese religionsfeindliche Tendenz des Zionismus (S. 372—376), gibt sich aber mit Isaak Breuer (Das Judenproblem. 4. Aufl. Frankfurt a. M. 1922. S. 110 und 138) und andern zionistischen Schriftstellern der utopistischen Hoffnung hin, daß der neu erstandene jüdische Nationalismus die ungläubigen Zionisten zwangsläufig zur Religion der Väter zurückführen werde: „*par la force des choses les sionistes deviendront religieux . . .; la tendance religieuse renforce le nationalisme et y conduit; la tendance nationale pourra ramener bien des âmes à la religion*" (S. 375)! Ob sich der Verf. den Zionismus in Palästina einmal angesehen hat? Schon die Idee eines palästinischen Judenstaates ist eine unvollziehbare Vorstellung für jeden Kenner palästinischer Geschichte, Ethnographie und Geographie, nicht allein deshalb, weil die englische Mandatsregierung den etwa 100 000 eingewanderten Juden zuliebe sicher nicht die ansässigen 538 000 Mohammedaner und 85 000 Christen vertreiben wird, sondern weil die einwandernden Juden keineswegs mehr zur reinen semitischen Rasse gehören, sondern aus den verschiedensten Völkerelementen der Erde gemischt sind und ein Kunterbunt von Lebensanschauungen, Sprachen, Sitten und Gebräuchen darstellen, die sich unmöglich in einen palästinischen Zwergstaat zusammenfügen lassen. Noch utopistischer aber ist die Hoffnung, daß dieses gottlose Völkeramalgam zum wahren Glauben sich bekehren und das messianische Gottesreich aufrichten wird. „*Ipsi autem non erant de semine virorum illorum per quos salus facta est in Israel*" (1 Mac. 3, 6).

Jerusalem. A. E. Mader.

Sancti Aurelii Augustini episcopi **De civitate dei libri XXII.** Ex recensione **B. Dombart** quartum recognovit **A. Kalb.** Vol. I. Lib. I—XIII; Vol. II. Lib. XIV—XXII. [Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana N. 1104, 1105.] Lipsiae, B. G. Teubner, 1928; 1929 (XXXIV, 599 S.; XXII, 635 S. 8°). M. 20,60.

Zwanzig Jahre nach dem Erscheinen der dritten Auflage von B. Dombarts Textgestaltung der augustinischen *Civitas Dei* legt der Teubner-Verlag das „magnum opus et arduum" in vierter Überarbeitung vor. Seit 1863, da erstmals Dombart mit seiner Textrezension hervortrat, zählt man nicht weniger als sieben kritische Ausgaben des Werkes, auch ein Zeichen der Zeit, eines der erfreulichsten auf dem Gebiete der Geistesbewegung, so wenig es „cum observatione" (Luc. 17, 20) auftritt; und bezeichnend ist auch, daß außer der nicht eben bedeutenden Londoner Ausgabe durch J. E. C. Welldon (1924) alle von deutschen Gelehrten veranstaltet wurden: die vier Teubner-Ausgaben, allen Lobes würdig, die vortreffliche Rezension des Wiener Gelehrten Emanuel Hoffmann im 40. Doppelband des *Corpus Scriptor. eccl. lat.* (1899/1900), die Prachtausgabe der Bremer Presse in München (1924, Folio, in 385 bezifferten Stücken), die ebenfalls zu den Ausgaben von selbständigem Wert zu rechnen ist; denn Carl Weyman, der den Druck mit größter Hingebung überwachte, hat zugleich, auf Grund seiner Vertrautheit mit dem klassischen und dem spätlateinischen Schrifttum, zur Textgestaltung Dombart-Hoffmann Stellung genommen, kritische Bemerkungen beigegeben und den Nachweis des vom Kirchenvater benützten Schrifttums vermehrt.

Die neueste Textüberarbeitung nun, die vierte Teubner-Ausgabe, hat zum Urheber den Bayreuther Oberstudienrat A. Kalb, der schon an den 1909 erschienenen ersten Band der dritten von Dombart besorgten Auflage die letzte Hand angelegt hatte. Der Dombart-Text in seiner letzten Form, photo-mechanisch erneuert, bildet die Grundlage der neuen Ausgabe, aber an nicht wenigen Stellen — die Technik des Druckverfahrens legte übrigens Zurückhaltung auf — ist er nach neuen kritischen Einsichten verändert, und außerdem ist natürlich der Apparat vermehrt (zu Buch 19, Kap. 12—19 wäre als Quellennachweis ein Deperditum Varros nachzutragen, auf das H. Fuchs 1926 hingewiesen hat). Denn Kalb hat nicht nur eine Anzahl Handschriften neu und manche der schon bisher benutzten nochmals herangezogen, sondern weicht auch in der Wertung der einen und andern leise von Dombart ab. Neu herangezogen sind: das 10. Buch des Corbeiensis saec. VII in der Leningrader Öffentl. Bibliothek; drei Berner Hss saec. X, XI, darunter zwei vollständige, deren eine, von den Maurinern benützt, die Textgestaltung der Maurinerausgabe, namentlich hinsichtlich der beanstandeten Wortstellung, rechtfertigt; eine Münchener Hs aus Kaisheim saec. XIII, vollständig, aber nur für Buch 14—22 in den textkritischen Apparat hineingearbeitet. Von den Hss der Dombartschen Rezensionen schätzt Kalb die mit R bezeichnete Münchener Hs aus Freising niedriger ein als Dombart, hierin Hoffmann beistimmend; und da Kalb nicht selten auch Weyman recht gibt da, wo dieser gegen Dombart sich für Hoffmann entscheidet, so steht die vierte Teubner-Ausgabe der Hoffmann-Ausgabe etwas näher als die dritte, die ebenfalls schon die Textgestaltung Hoffmanns berücksichtigt hatte.

Für Buch 1—16 liegt nach des neuesten Textbearbeiters Überzeugung die handschriftliche Überlieferung so günstig, daß der nun gewonnene Text, von ein paar verdorbenen Stellen abgesehen, sich nur wenig vom Archetyp unterscheiden dürfte; Führer sind hier für Buch 1—5 die vortrefflichen Lyoner Hss saec. VI/VII und IX, für Buch 6—10 der sorgsame Überwachung heischende Corbeiensis saec. VII, für Buch 11—16 die älteste der auf uns gekommenen Teilhandschriften, der Veronensis saec. VI. Für die letzten sechs Bücher sind erst vom 9. Jahrhundert ab Hss

*

erhalten und bisher nur wenige und kaum schon die besten verwertet; so leidet hier die Textgestaltung an Unsicherheiten, die sich indes in der Hauptsache auf Wahl und Stellung von Wörtern beschränken, den Sinn selten berührend. Um die Grundlage für die Textverbesserung dieses letzten Viertels zu verbreitern, für das im allgemeinen der erwähnte Codex R (frühes X. Jahrh.) die Führung übernimmt, hat Kalb den textkritischen Apparat in diesem Teil namhaft vermehrt.

Mein trockener Bericht läßt ja nun nicht ahnen, welch unendliche Mühe und Entsagung, welch erbauliche Gewissenhaftigkeit und vorbildliche Hingabe und wieviel Scharfsinn am Werke waren, der unsterblichen Schöpfung das würdigste Gewand zu geben. Man muß sich vertiefen in die Vorreden, um die Schwierigkeiten zu ermessen, in die Noten, um die Arbeitsleistung zu würdigen. Was deutscher Fleiß und deutsche Gründlichkeit zu leisten vermag in einer Kunst, die bei uns in langer Überlieferung erfolgreicher als irgendwo sonst gepflegt wird, hier ist es geleistet und einem der edelsten Werke der Weltliteratur zugute gekommen. Die starke Nachfrage nach den augustinischen Hauptwerken läßt zuversichtlich hoffen, daß es dem Herausgeber möglich sein werde, die geplanten, offenbar schon vorbereiteten und das Werk erst voll erschließenden „Indices" in ungekürzter Form seiner Textgestaltung folgen zu lassen; müßten sie doch der Teubner-Ausgabe einen unüberholbaren Vorsprung sichern. Die Druckausstattung der Teubner-Bibliothek, allbekannt und längst erprobt, trägt in ihrer Schlichtheit, Sauberkeit und unübertrefflichen Deutlichkeit das Merkmal des Gediegenen wie einen Charakter zur Schau.

Dillingen a. D. Alfred Schröder.

Wallach, Richard, **Das abendländische Gemeinschaftsbewußtsein im Mittelalter.** [Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance, herausg. von W. Goetz, Bd. 34.] Leipzig, Teubner, 1928 (IV, 58 S. gr. 8°). M. 2,40.

Auf etwas über 50 S. wird ein großes geistesgeschichtliches Thema erstmals zusammenfassend behandelt. Die Untersuchung erstreckt sich auf ein ganzes Jahrtausend, auf die Zeit zwischen dem 5. und dem 15. Jahrhundert. Es ist bekannt, daß im Zusammenhang mit dem zunehmenden kirchlichen Gegensatz zwischen dem Abendland und dem Morgenland die abendländischen Völker allmählich dahin kamen, sich selbst in ihrer Gesamtheit als eine besondere kirchliche und kulturelle Gemeinschaft zu begreifen. In welchen Stufen und unter welchen Einflüssen dieser komplizierte geistesgeschichtliche Prozeß der Bildung eines abendländischen Gesamtbewußtseins verlaufen ist, wie sich dann weiter in enger Verkettung mit der äußeren Geschichte des einzelnen europäischen Volkes die Entwicklung seines Nationalbewußtseins abgehoben und wie schließlich das nationale und abendländische Gemeinschaftsbewußtsein aufeinander gewirkt haben, will unsere Studie zur Darstellung bringen. Auch auf die Frage, wie das Sonderbewußtsein der morgenländischen Christenheit und darüber hinaus auch der islamische Kulturmensch des vorderen Asien auf den abendländischen Gemeinschaftsgeist reagiert hat, wird eingegangen.

Um es vorweg zu sagen, bedarf es eines außergewöhnlichen Mutes, sich die Lösung einer solchen Aufgabe zuzutrauen. Eine auch nur einigermaßen befriedigende und erschöpfende Bearbeitung des Themas hat m. E. eine Quellenkenntnis und Vertrautheit mit der Psyche des mittelalterlichen Menschen zur Voraussetzung, wie sie sich ein Historiker erst nach jahrzehntelanger Beschäftigung mit der Kultur- und Geistesgeschichte des mittelalterlichen Europas erwerben kann. Man kann darum von einem Neuling auf dem Gebiete der mittelalterlichen Geschichtswissenschaft billigerweise nicht mehr verlangen als eine für weitere Forschungen brauchbare, natürlich noch ganz unvollständige Materialsammlung. Das Zeugnis kann dem fleißigen Verfasser ausgestellt werden, daß er eine schätzenswerte Vorarbeit, der noch manch weitere Teiluntersuchungen werden folgen müssen, geliefert hat. Auf 10 Seiten werden uns der Prozeß des allmählichen Hineinwachsens der germanischen Völker in die römische Kultur in der Zeit der Völkerwanderung und die Anfänge der Bildung einer neuen germanisch-romanischen Völkergemeinschaftsidee angedeutet. S. 11—23 wird von der Ausbildung eines Bewußtseins ethnisch-kultureller Verwandtschaft der germanisch-romanischen Völker während des Frühmittelalters gehandelt, das im Gegensatz zum byzantinischen Orient steht. Zugleich werden auch die Regungen des Sonderbewußtseins der einzelnen Völker im Früh- und Hochmittelalter verfolgt. Der 3. Abschnitt (S. 24—32) charakterisiert das Gemeinschaftsbewußtsein der abendländischen Völker gegenüber den Religionen und Nationen des Orients im Zeitalter der Kreuzzüge. Außerdem werden hier die Anschauungen der morgenländischen Völker von der Einheit des Abendlandes behandelt. S. 33—51 ist dem Spätmittelalter gewidmet. Wir erfahren einiges über den stärker werdenden Nationalismus und über die sich noch weiterhin geltend machenden universalistischen Tendenzen und Kräfte des christlichen Abendlandes. Hier wird schließlich auch die geistige Einstellung der abendländischen Völker zu den griechisch-orthodoxen Ostslawen und den lateinisch-christlichen Westslawen untersucht.

Da der Verf., wie schon angedeutet wurde, angesichts der schier unendlichen Fülle der zu durchforschenden Quellen gleichsam nur Stichproben gemacht hat und sich darum eine nur sehr schmale Basis für seine Darlegungen verschaffen konnte, ist es selbstverständlich, daß die von ihm gezeichnete Entwicklungslinie in vielen Punkten von der späteren Forschung korrigiert werden wird. Gar manche der oft zugespitzten und übertreibenden Urteile werden, wenn die Basis durch Einzeluntersuchungen verbreitert sein wird, milder und vorsichtiger gefaßt werden müssen. Es wird sich dann auch zeigen, daß die Differenzierung eine viel stärkere gewesen ist. Einige wenige Äußerungen genügen bei weitem nicht, um die Einstellung und das Verhältnis ganzer Völker zueinander während eines oder zweier Jahrhunderte richtig und erschöpfend zu charakterisieren. Auf Einzelheiten einzugehen, fehlt mir hier der Raum. Ich glaube, daß sich hier wie auch sonst öfters in der Beschränkung der Meister hätte zeigen können. Wissenschaftlich förderlicher wäre es gewesen, wenn der Verf. sich damit begnügt hätte, eine Teilfrage herauszugreifen und diese dann erschöpfend zu behandeln. Auch formell haften der Arbeit einige Mängel an. In einer einzigen Anmerkung wird jedesmal eine ganze Reihe von Hinweisen auf die Fundstellen der Quellen gegeben. Diese Verweise betreffen jedoch nicht ein und denselben im Text dargelegten Gedanken, sondern beziehen sich auf verschiedene Einzelfragen. Durch diese Art der Quellenzitierung ist die Nachprüfung und Benützung der Quellen ganz unnötig erschwert. Die vom Verf. gewählten Abkürzungen in der Quellenzitation könnten eindeutiger und genauer sein. Die am Schluß gegebene Zusammenstellung der benützten Quellen und der Literatur ist bibliographisch nicht ganz gewissenhaft und korrekt gearbeitet.

Breslau. Berthold Altaner.

---

de Moreau Edouard, S. J., **Saint Amand, Apôtre de la Belgique et du Nord de la France.** Louvain, Editions du Museum Lessianum, 1927 (X, 367 S. gr. 8°). Fr. 25.

Daß es eine rheinfränkische Kirchengeschichte gibt, die

— bis ins Mittelalter — wesentlich von der übrigen westdeutschen Kirchengeschichte abweichende Züge trägt, darum hat man sich bislang wenig gekümmert, und es wird auch heute noch gern übersehen. In Wahrheit ist jedoch der Kampf zwischen fränkischer Staatsform, Kultur und Religion und dem staatlosen Heidentum der Friesen und Sachsen im Nordosten des fränkischen Reiches der eigentliche Sinn der westdeutschen Geschichte, zumal Kirchengeschichte, in der Zeit von 600—800. Man überließ das Studium der betr. Quellen früher hauptsächlich den Lokalhistorikern. Heute indes sind die Bemühungen um die rheinische Kirchengeschichte im Gange. So begrüßen wir das hier angezeigte Werk als willkommenen Beitrag. Denn Amandus galt immer als „Apostel" auch des Niederrheins, und es ist nützlich, diese hergebrachte Meinung zu prüfen.

Das Buch beginnt mit einer kritischen Übersicht über die Quellen zum Leben des Heiligen. Vorzüglich handelt es sich dabei um die älteste, dem Baudemund, einem Schüler des Amandus, zugeschriebene Vita. Krusch hatte sie in den Mon. Germ. jenem abgesprochen und in das Karolingische Zeitalter herabgedrückt. Da ist es verdienstlich, daß de M. die Gründe Kruschs noch einmal nachprüft. Er lehnt (S. 15 ff.) mit Recht die Abhängigkeit der Amandusvita von der Bonifatiusvita ab. Man denke, daß sie von Krusch behauptet wurde wesentlich auf die Tatsache hin, daß in den beiderseitigen Berichten über die Romreisen der Heiligen — bei sonst verschiedenem Inhalt — folgende Worte übereinstimmten: *ad limina apostolorum, ecclesia S. Petri, accepta benedictione, praedicatio*, und hiervon werden die beiden ersten Ausdrücke außerdem noch verwendet, um auch die *Vita Audoini* als Vorlage zu erweisen (s. unten), so daß sie hier ausscheiden. Und ferner, wer den Rombesuch eines Missionars darstellen wollte, ohne diese Terminologie anzuwenden, müßte ja schon ein ganz eigensinniger Stilist sein. Geben wir de M. zu, daß die Abhängigkeit von der Bonifatiusvita nicht erwiesen ist. Es ist sein entschiedenes Verdienst, dies nachdrücklich herausgestellt zu haben.

Die Abfassung der Amandusvita n a c h der *Vita Audoini* will de M. (S. 12 f.) auf die von Krusch und Levison vorgebrachten Gründe hin gelten lassen. Hier liegt die Übereinstimmung der Wortwahl zwar am Tage, aber wer nun der ältere ist, bleibt recht unklar. Warum nicht der Amandusbiograph, da doch bei ihm die fraglichen Ausdrücke mit dem Text wirklich verwachsen erscheinen, bei dem anderen wie eingeflickt, da überdies die erhaltene *Vita Audoini* gar nicht das fragliche Original sein soll?

Da anderseits (außer von Krusch) zugegeben wird, daß der Verfasser der bald nach 743 geschriebenen *Vita S. Huberti* die Amandusvita gekannt hat, so ergibt sich für de M., daß letztere etwa zwischen 710, dem vermutlichen Datum der *Vita Audoini*, und 750 entstand. Demnach muß de M. nach einer neuen Persönlichkeit als Verfasser suchen. Weder Baudemund, der 674/5 das sog. Testament des h. Amandus geschrieben hat, noch Giselbert, Abt von Elnon und später Bischof von Noyon (gest. 782), kann für de M. in Frage kommen. Der Verfasser ist kein Bischof. So wird (S. 30 ff.) ein Kleriker der Diözese Noyon als Schreiber angenommen.

Aber mir scheint die Frage erlaubt, ob denn die von Krusch und auch in dem vorliegenden Werk geübten Methoden überhaupt zu brauchbaren Resultaten führen können und nicht vielmehr die Verhältnisse noch schwieriger liegen, als diese Methoden voraussetzen. De M. hat selbst mit großem Recht geschrieben (S. 11): „Im allgemeinen sind die Entlehnungen der Vita Amandi selten und kurz. So kurz sogar, daß man sich oft fragen muß, ob es nicht bloß gedächtnismäßig behaltene lateinische Ausdrücke sind, einfache Reminiszenzen irgendwelcher Lektüre." Damit spricht er in der Tat den oben skizzierten Versuchen, die Vita zeitlich einzuordnen, das Urteil. Ob damit alle Möglichkeiten, zu einer Datierung zu kommen, erschöpft sind, ist eine Frage, die ich offen lassen möchte.

Aber auch so, wie de M. sich einstellt, ist die Vita wenigstens als Geschichtsquelle wieder in ihre Rechte eingesetzt. Seit Krusch war vor allem die Tätigkeit des Heiligen als Bischof von Tongern-Mastricht nicht mehr als geschichtlich angesehen worden. De M. verweist demgegenüber mit berechtigtem Nachdruck auf den erhaltenen Brief des Papstes Martin I an Amandus, der nur, wenn an einen Diözesanbischof gerichtet, erklärbar ist. Allerdings nur drei Jahre, 647—49, war Amandus Bischof von Mastricht und „durchzog die Dörfer und Burgen" seines Sprengels, bis er angesichts der Verderbtheit des Klerus dem Papste seinen Verzicht antrug. Trotz der dringenden Gegenvorstellungen des Papstes hat er dann bald Mastricht verlassen und seine Tätigkeit als Friesenapostel wieder aufgenommen. Die Diözese des hl. Amandus umfaßte auch einen Teil des Rheinlandes, nämlich den äußersten Westrand der heutigen Diözesen Köln und Münster (bzw. der neuen Diözese Aachen). So fällt also von der Biographie des Heiligen auch Licht auf die rheinische Kirchengeschichte, zumal wenn man die Nachrichten über den hl. Kunibert von Köln daneben hält. Kurz gesagt, das Land zwischen Maas und Rhein ist in der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts ein christliches Land, manche Kirche geht in diese Zeit zurück. Zwar die sittlichen Zustände sind dieselben, wie wir sie aus Gregor von Tours für das übrige Frankenreich kennen. Aber Missionsgebiet ist dieses Land nicht mehr.

Ich hätte gewünscht, daß de M. das eben Angedeutete mehr hervorgehoben hätte. Er darf überhaupt seine Anschauungen über die Ausbreitung des Christentums in Austrasien etwas modifizieren, zumal mit Rücksicht auf die archäologischen Forschungen. Die Ausgrabungen der allerletzten Jahre in Bonn und Trier haben hinlänglich dargetan, daß im Laufe des 4. Jahrhunderts das Christentum in den römischen Kolonien und Lagerstädten enschieden den Sieg davontrug und daß diese Stadtkirchen durch die Frankeneinfälle nicht zugrunde gegangen sind. Es folgte nur etwa ein Jahrhundert (in Trier nur ein halbes) verhältnismäßigen Stillstandes bis zur Taufe Chlodwigs, dann aber neues Vordringen aufs Land. So ist um 650 ein gewisses Netz von Pfarren am linken Rheinufer bereits vorhanden, und eigentliche Glaubensboten kommen hier kaum in Frage.

Umgekehrt verhält es sich mit dem friesisch-sächsischen Völkerblock, der etwa bei der heutigen Stadt Gent beginnend den nordöstlichsten Teil des Frankenreiches umrahmte. De M. hat wohl zu wenig betont, wie die Missionsarbeit des h. Amandus ganz folgerichtig bei Gent einsetzt, am Unterlauf der Schelde weitergeht und auch in das Hinterland, Friesland im eigentlichen Sinne, vorstößt. Die Missionspredigt wird dann ebenso konsequent von Eligius, Willibrord usw. über die östlich und nördlich anschließenden Teile Frieslands und Sachsens ausgedehnt. So hätte ein deutlicher Schnitt gemacht werden müssen zwischen den eigentlich fränkischen Landstrichen, die im Prinzip wenigstens christlich waren, und dem friesischen Missionsgebiet. Das wäre der Einheitlichkeit des Lebenswerkes des h. Amandus zu statten gekommen und würde dazu gedient haben, seiner Vita weiter ihr Ansehen zurückzugeben. Allerdings den Namen eines Apostels der Belgier kann man dem Heiligen, so betrachtet, nur mit Einschränkung geben: er ist viel eher der erste, wenn auch nicht der erfolgreichste, Apostel der Friesen, deren Mission noch so viele Kräfte verbrauchen sollte. Zwar hat Amandus seine Mission in den nördlichen Ländern mehrmals aufgegeben, um sich ganz anderen Ge-

bieten zuzuwenden. Aber auch dieses Sprunghafte in seinem Leben, woran Hauck so sehr Anstoß genommen hat, verliert sich, wenn man bedenkt, wie noch in späterer Zeit (Bonifatius) die Friesenmission als die weitaus schwierigste gelegentlich aufgegeben und dann wieder aufgenommen wurde. Politik und Missionspredigt gingen hier im 7. Jahrhundert bereits ebenso Hand in Hand wie später unter Karl dem Großen. Auch die Mittel, selbst gewaltsame, sind schon dieselben. Obwohl de M. manche Einzelheit beibringt, die das deutlich macht, hat er doch den Zusammenhang mit der politischen Geschichte wenig hervortreten lassen.

Die Folgerichtigkeit dieses Missionarlebens konnte auch in anderer Hinsicht noch mehr hervorgehoben werden. Warum lehnt de M. es ab, Amand als Chorbischof anzusehen (etwa der Diözese Tongern-Mastricht)? So wäre es um so verständlicher, daß er bei der Sedisvakanz 647 die Stelle eines Diözesanbischofs für kurze Zeit übernimmt. Warum ferner erscheinen seine Klostergründungen so ganz als Sache für sich und nicht vielmehr als wirtschaftliche und ideelle Mittelpunkte der Missionsarbeit?

Recht hat de M. wenn er die Bedeutung des Heiligen sich nicht verkleinern läßt. Sein Kapitel „*Le souvenir de St. Amand*" legt dar, wie der Nachhall seines Namens für seine Größe Zeugnis ablegt. Hier ist übrigens nicht erwähnt, daß sich auf dem Boden der Rheinlande eine Tradition erhalten hat, die nicht ganz wertlos ist. Die Kirche zu Hinsbeck (Kreis Geldern) soll von Amandus gegründet sein, und in dem nahe dabei gelegenen Herongen ist er Kirchenpatron. Es gibt da auch einen Amandusbrunnen, wie an anderen von de M. angeführten Orten. Aber hier in Herongen hatte das von Amandus gegründete Kloster Elnon einen Hof, der wohl erst nach dem Tode des Heiligen in seinen Besitz kam, und vielleicht ist das überhaupt der Ursprung der örtlichen Legende. Dasselbe Bedenken besteht auch noch bei anderen Orten, die eine Erinnerung an den Heiligen und seine Tätigkeit bewahrt zu haben scheinen.

Nicht alles, was das vorliegende Werk bietet, konnte hier erwähnt werden. Es sei darum betont, daß es im ganzen ein verdienstliches, auf gründlichen Studien beruhendes Buch ist.

Gaesdonck. F. Rütten.

Hilpisch, P. Stephanus, **Die Doppelklöster. Entstehung und Organisation.** [Beiträge zur Gesch. d. alten Mönchtums u. d. Benediktinerordens, Heft 15.] Münster, Aschendorff, 1928 (VIII, 96 S. gr. 8°). M. 3,90.

Hilpisch behandelt in seiner Doktordissertation das eigenartige Institut der Doppelklöster, ein Gebiet der Ordensgeschichte, das bisher von deutscher Seite noch keine zusammenfassende Darstellung gefunden hat. Es ist darum nur zu begrüßen, daß H. in einem eigenen einleitenden Kapitel auf die gesamte bisherige Forschung über die Geschichte der Doppelklöster einging. H. sucht vor allem die Aufstellungen der Engländerin M. Bateson, die sich als einzige vor bald 30 Jahren mit dem gesamten Problem der Doppelklöster befaßte, richtig zu stellen und zu ergänzen. Auch H. will jedoch nicht die ganze Geschichte des Doppelklosterwesens aufzeigen. Er wendet sich mehr der Frühgeschichte desselben zu und auch da ist es ihm in erster Linie um Feststellung der äußeren Veranlassungen der Doppelklostergründungen, um Feststellung der unzweifelhaften Doppelklöster und deren äußere rechtliche Verhältnisse zu tun. Die inneren Verhältnisse werden nur gestreift, da sie außerhalb des Themabereichs lagen. Kap. 2—6 befassen sich mit dem Doppelklosterwesen vom 4./8. Jahrh., Kap. 7 u. 8 dagegen mit dem Wiedererwachen der Doppelklosteridee und ihrer Entwicklung in den Doppelorden seit dem 11. Jahrh. Das Schlußkapitel behandelt die Stellung der abendländischen Kirche zum Doppelklosterwesen in den verschiedenen Zeiten seiner Entwicklung. Ein zusammenfassender Rückblick schließt die Studie ab.

Sehr wichtig ist es, den Begriff „Doppelkloster" scharf zu fassen. Nach H. machen drei Merkmale sein Wesen aus, nämlich daß 1. eine Gemeinschaft von Mönchen und Nonnen in solcher Weise beieinander wohnt; daß ihre Klosteranlage 2. räumlich (im Gegensatz zum „Nachbarkloster") und 3. rechtlich eine Einheit darstellt. Auf dieser These basiert die ganze folgende Untersuchung, welche sich im 2. Kap. den Doppelklöstern in der östlichen Kirche zuwendet, in den folgenden Kap. die Doppelklöster Galliens und Irlands (Kap. 3), Englands, Deutschlands und Italiens (Kap. 4), und Spaniens (Kap. 5) behandelt. Die Anfänge des Doppelklosterwesens sind schon im ägyptischen Mönchtum, bei Pachomius und Schenute, gegeben. Durch die Regel des h. Basilius erhielt das Institut seine erste offizielle kirchliche Gutheißung. Mit dem Mönchtum kam auch das Doppelklosterwesen vom Osten nach dem Westen, jedoch erst seit dem 7. Jahrh. Die bisherigen Aufstellungen, wonach Arles und Poitiers Doppelklöster gewesen seien, erweist H. als unhaltbar. Ebenso wendet sich H. scharf gegen die besonders von Bateson vertretene Auffassung, als ob das Doppelklosterwesen etwas typisch Irisches gewesen wäre, wenn auch die Begründung der Doppelklöster wohl mit der Einwanderung des irischen Mönchtums nach Gallien in Zusammenhang stehen mag. „Ein Zusammenhang mit dem irischen Volkstum ist nirgendwo nachzuweisen" (S. 31). Das Eigenartige bei diesen keltischen Klostergründungen ist, daß sie als Frauenklöster gegründet werden und sich erst allmählich zu Doppelklöstern umbilden, während im Osten sich das Doppelkloster gerade vom Männerkloster aus gestaltete. Auch in Gallien und Irland gab es nach H.s Forschungen eine ganze Reihe von Klöstern, bei denen der bisher festgehaltene Doppelklostercharakter sehr zweifelhaft ist. In England wurden im Gegensatz zu Gallien die Doppelklöster von Anfang an als solche gegründet. Für die Frühgeschichte des Doppelklosterwesens in Deutschland kennt H. nur das Kloster der h. Walburga zu Heidenheim (vgl. neuestens hierzu J. Braun, Die h. Walburga, Äbtissin von Heidenheim. Eichstätt 1927, S. 19/26). Für Italien „darf es als sicher gelten, daß es in der Frühzeit überhaupt kein Doppelkloster besaß" (S. 51). Die größte Verbreitung, eine ununterbrochene Entwicklung, aber auch die größten Auswüchse hatte das Doppelklosterwesen in Spanien zu verzeichnen. Aus den Familien- und Dorfklöstern war dort allmählich ein Scheinklosterwesen schlimmster Art entstanden, zu dessen Reformierung Fruktuosus v. Braga seine *regula communis* schrieb, die zum ersten Mal einen Einblick in die innere Organisation der Doppelklöster Spaniens gibt.

Gründe für das Entstehen der Doppelklöster sind nach H.: Bedürfnisse des äußeren und inneren Lebens auf seiten der Nonnen (Unterhalt, Gottesdienst, Seelsorge, Schutz), Erwählung des klösterlichen Lebens durch verschiedene Glieder der gleichen Familie; für die Klöster in Bethlehem und Jerusalem mag die Unabhängigkeit vom städtischen Klerus ein Grund gewesen sein (S. 17). Aber auch für diese Frühzeit dürften wohl schon die Gründe Geltung haben, die H. im 6. Kap. angibt, nämlich das psychologische Moment, daß religiös gestimmte Frauen Bedürfnis nach männlicher Leitung und den Drang, dem Mönchs- und Priesterstand zu dienen, in sich fühlen, und anderseits, daß hierbei die Überwachung der Frauenklöster und zugleich die Sicherung der Disziplin besser ermöglicht wurde. Eine ganze Reihe von Gründen führt Abaelard an, um die Berechtigung, ja innere Notwendigkeit der Doppelklöster darzutun, so die Schwäche des weiblichen Geschlechts; das Wort des Apostels: der Mann sei das Haupt der Frau; die Einsetzung der Diakone, welche für die Frauen zu sorgen hatten; bessere Führung des religiösen Lebens; leichterer Eintritt ganzer Familien ins Kloster (S. 75).

Hinsichtlich des gegenseitigen Verhältnisses und Verbundenseins stellt H. fest, daß grundsätzlich scharfe Trennung zwischen beiden Gemeinschaften bestand (öfter sogar zwei getrennte und verschiedenen Heiligen geweihte Kirchen). Mit der Zeit mußte sich natürlich auch da mancher Übelstand einbürgern. Die Leitung des Doppelklosters unterstand entweder dem Abt (Orient) oder der

Äbtissin (England) oder Mönche und Nonnen hatten je einen eigenen Abt und eine eigene Äbtissin; in Spanien hatte dabei der Abt die Oberaufsicht auch über das Frauenkloster.

Das 7. u. 8. Kap. seiner Arbeit widmet H. dem Doppelklosterwesen in seiner Neubelebung seit dem 11. Jahrh. und den Doppelorden. In dieser Zeit nahmen sich besonders die Hirsauer Mönche, die Augustiner und Prämonstratenser des Doppelklosterwesens an. Gegen die Ansicht Tomeks (S. 69), daß die Hirsauer Gegner der Doppelklöster gewesen seien, spricht auch die Tatsache, daß z. B. die Klöster Zwiefalten und Neresheim, die als Hirsauer Gründungen gelten müssen, ursprünglich Doppelklöster waren. Daß das Doppelklosterwesen nochmals eine Blütezeit erlebte, lag neben den oben angeführten Gründen vor allem in der allgemeinen religiösen Bewegung der damaligen Zeit, die besonders auch Frauenkreise ergriff. So kam es, „daß sämtliche Männerabteien der Benediktiner und Regularkanoniker in Süddeutschland, Österreich und der Schweiz neben sich einen Frauenkonvent besaßen" (S. 61)). Das Doppelkloster konnte in zwei Formen bestehen: entweder im Reklusentum — das einen doppelten Vorteil bot: Versorgung der Frauen und Bereicherung des Männerklosters durch Güterschenkungen — oder so, daß ein wirkliches Frauenkloster neben dem Männerkloster erstand. Die erste Form hielt sich nur bis ins 13., die zweite bis in 16. Jahrh. Orden, die das Doppelklosterwesen besonders pflegten bzw. eigens als Doppelorden gegründet wurden, waren im 12. Jahrh. die Stiftungen des Robert von Arbrissel (Orden von Fontevrault), Gilberts von Sempringham (Orden von S.) und Johanns von Meda (Humiliaten) und seit dem 14. Jahrh. der Orden der Birgitten, der in einzelnen seiner Klöster in Deutschland sich bis zur Säkularisation erhielt.

Was die Stellung der Kirche zum Doppelkloster betrifft (Kap. 9), so war weder im Orient noch im Abendland die Stimmung in der Hierarchie zugunsten der Doppelklöster. Im Orient mußten die Doppelklöster den Gesetzen des Staates und der Kirche seit dem 6. Jahrh. allmählich weichen, bis sie im 8. Jahrh. vollständig verschwanden. Im Westen finden wir keine prinzipielle Ablehnung der Doppelklöster. Das Verschwinden derselben ist hier bedingt durch die Stellung der Mönche selbst, die aus wirtschaftlichen und moralischen Rücksichten ein weiteres Bestehen der Doppelklöster ablehnten, wie durch das Aufkommen der sog. „Bettelorden", die den Frauenkonventen auch ohne Anschluß an ein wirtschaftstüchtiges Männerkloster die Existenz ermöglichten.

Das sind in Kürze die Ergebnisse der Forschungen H.s über Entstehung und Organisation der Doppelklöster; sie beruhen vor allem auf eingehendem Studium der frühmittelalterlichen *Vitae Sanctorum* wie der *Regulae monasticae*; es wäre vielleicht gut gewesen, einleitend von diesen Quellen und deren historischem Wert zu sprechen. Im Register würde auch ein Hinweis auf die Bedeutung des Kursivdruckes von Nutzen sein.

Abtei Neresheim.

P. Paulus Weißenberger O. S. B.

Pieper, Jos., Die ontische Grundlage des Sittlichen nach Thomas von Aquin. Münster, Helios-Verlag, 1929 (65 S. 8°). M. 4.

Die Gedankenwelt des Aquinaten wird auf weite Zeitstrecken hin reiches Material zu wissenschaftlicher Betätigung bieten. Einige werden sein philosophisches System ins Auge fassen, indem sie es als Ganzes sowie den Zusammenhang der einzelnen Teile und Teilchen zu erfassen streben. Andere werden Thomas geschichtlich zu verstehen suchen, wie er nämlich im einzelnen zu seiner Umwelt stand und vor allem zu seiner Vorwelt, deren reiches Erbe er antrat und an deren Größe, wenn sie allseitig erst einmal abgemessen und abgewogen ist, erst beurteilt werden kann, was an Gedankengut dem Aquinaten zuzuerkennen ist. Allseitig und endgültig den Aquinaten werten und würdigen wird aber erst dem möglich sein, der die Resultate einer systematischen und historischen Betrachtung restlos erfaßt haben wird.

Die vorliegende Arbeit will einen Beitrag zur Ontologie des Sollens liefern, indem eine Grundlegung der Sachlichkeit versucht wird. Der Verf. gliedert sie in drei Abschnitte. Der erste ist der Problemlage und der Zeichnung der allgemeinen und besonderen Aufgabe gewidmet. Der zweite enthält die erkenntnistheoretische Aufgabe und behandelt die Rolle der theoretischen Vernunft hinsichtlich des Wirklichen, indem die allgemeine Beziehung sowie die besondere Frage nach der identitas-, conformitas- und mensura-Relation zwischen Vernunft und Wirklichkeit erörtert wird. Außerdem wird kurz dargelegt, wie Thomas sich die Erkenntnis- und Wahrheitsfrage denkt und wie die theoretische Vernunft in ihrer Wirklichkeitsbeziehung bestimmt wird. Im dritten Abschnitte, dem ethischen Teile, folgen Ausführungen über die ethische Totalaktion sowie die Synderesis in ihrer sittlichen und wirklichkeitsgerichteten Beziehung. Besondere Berücksichtigung verlangte dann eine Darlegung der Klugheit mit ihrer hervorragenden Bedeutung in der Moral des Heiligen. Darauf folgt eine gedrängte Charakterisierung des Gewissens nach Thomas. Ein Literaturverzeichnis, Anmerkungen und Nachweise der Texte bei Thomas beschließen die Schrift, der jedoch ein Personen- und Sachregister nicht beigegeben ist.

Die Schrift nimmt vom darstellenden — nicht prüfenden und wertenden — Gesichtspunkte eine Herausarbeitung der Grundlage des Sittlichen nach Thomas vor. Sie sammelt die einzelnen Stellen aus den Werken des Aquinaten und stellt sie nach dem gewählten Gesichtspunkte zusammen. Durch diese Methode können natürlich hie und da einige Thomasstellen in eine schärfere, vielleicht auch neue Beleuchtung hineinkommen. Diese Gefahr ist immer vorhanden, wenn nicht die primäre Quelle die Einzelheiten aus demselben Gesichtspunkte heraus gesehen und sie in demselben Zusammenhange im einwandfrei umgrenzten Sinne der Termini ausgesprochen hat. Dieser Gefahr ist aber ohne Geschichte der Terminologie, ohne stete Berücksichtigung des Zusammenhangmomentes und der Ponderabilien der Übertragung in die Terminologie einer modernen Sprache mit ihrem eigenartigen Kolorit nicht zu begegnen.

Die primären Quellen sind ausreichend herangezogen worden. Auffallend ist, daß P. (S. 54) die Werke bzw. Kommentare von Cajetan, Franc. de Sylvestris und Joannes a S. Thoma „nahezu als primäre Literatur" behandeln will, da sie doch unter jeder Rücksicht zum Gebiet zweiter Quellen gerechnet werden müssen. Die sekundäre Literatur ist dem Rahmen der Arbeit entsprechend vertreten. Die einzelnen Texte sind bei Thomas mit großer Sorgfalt gesammelt. Dabei wird man sich aber bewußt bleiben müssen, daß sie aus verschiedenen Zeiten und Stufen der wissenschaftlichen Entwicklung des Aquinaten herrühren und darum trotz einer gewissen Parallelität nicht gleichwertig sind. Die gezogenen Verbindungslinien dürften im allgemeinen als berechtigt anzusehen sein. Die Anzahl der Texte indes, welche nicht immer eine Vertiefung des Gedankens bedeuten, hindern hie und da die Fortführung des Gedankens. So vermißt man eine gewisse straffe Einheit des Aufbaues. Auch die Schwierigkeiten, welche sich dem Leser aufdrängen, werden nicht gewürdigt, noch auch beseitigt. Die Ausführung über das Gewissen erscheint etwas schematisch. Die Verpflichtung wird nicht weiter erörtert. E. Mersch S. J., *L'obligation morale*, Louvain 1927 und das 5. Kapitel in: H. van Lieshout, *La théorie Plotienne de la vertu*, Fribourg (Suisse) 1926, welches S. 164—180 über St. Thomas handelt, wären dabei zu berücksichtigen. Mit einer schwächeren Einheit wird man sich indes bei der Vielheit der Werke und den sporadischen Fundstellen zufrieden geben müssen, besonders, wenn des Autors Worte beachtet

werden: „Thomas hat sie [die ontische Fundierung des Sittlichen] allgemein nie ausgesprochen; nur in einer kleinen und unbeachteten Antwort auf eine Objektion führt er diese Beziehungslinie „Wirklichkeit—Vernunft—Sittliches" einmal ganz durch (S. th. I. II. 64, 3 obi. 2 ad 2)" (S. 52 f.).

Den Thomasfreunden wird die Schrift manche Anregungen geben. Darum kann sie ihnen empfohlen werden.

Siegburg-Bonn. Hubert Kiessler S. V. D.

Finke, Heinrich, **Acta Concilii Constantiensis.** Vierter (Schluß-) Band. Herausgegeben in Verbindung mit J. Hollnsteiner und H. Heimpel. Münster i. W., Regensberg, 1928 (CIII, 1024 S. gr. 8°). M. 48; gbd. M. 58.

Nun ist die große Quellensammlung zur Geschichte des Konstanzer Konzils glücklich vollendet! Nachdem der erste Band derselben im Jahre 1896 erschienen war, trat in der Veröffentlichung eine Pause von mehr als fünfundzwanzig Jahren ein, die ausgefüllt waren von rastloser Arbeit des Herausgebers an anderen großen Forschungsaufgaben, von denen nur die drei monumentalen Bände der *Acta Aragonensia* an dieser Stelle genannt seien. Dann aber ist das Werk, für das ursprünglich nur zwei Bände vorgesehen waren, dessen Plan aber wegen der wachsenden Menge des aufzunehmenden Materials mehrfach erweitert werden mußte, dank der Mitarbeit von Johannes Hollnsteiner und Hermann Heimpel seit 1923 in verhältnismäßig kurzer Zeit zum Abschluß gebracht worden. Die drei 1923, 1926 und 1928 erschienenen Bände enthalten nun auf fast 2500 Seiten das Quallenmaterial zur Geschichte des Konzils selbst, während der erste Band das Material zur Vorgeschichte dargeboten hatte. Wenn nach Erscheinen von Band II und III an dieser Stelle (XXIII [1924], 1 ff. und XXVII [1928] 256 f.) die Edition und Bearbeitung als allen Anforderungen entsprechend und als mustergültig gerühmt wurde, so gilt dies unvermindert auch vom vorliegenden Schlußband, und aufrichtiger Dank gebührt dem verehrten Verf. und seinen Mitarbeitern, die allen Hindernissen und Erschwernissen zum Trotze ein so glänzendes Werk in mühevoller hingebender Arbeit geschaffen haben.

Den Texten selbst ist im Schlußband eine längere Einleitung voraufgestellt. Sie gibt zunächst einen Überblick über die bisherigen Quellenveröffentlichungen zum Konstanzer Konzil, deren Reihe schon im Jahre 1483 beginnt; besonders berücksichtigt ist natürlich das „*Magnum Oecumenicum Constanciense Concilium* (1696 ff.) des Helmstedter Professors Hermann von der Hardt, dessen Aktenausgabe durch das vorliegende Werk die nötige Ergänzung erhält. Mehr als achtzig Seiten (S. XIX—C) füllt sodann das Verzeichnis und die Beschreibung der Konstanzer Konzilshandschriften; es gewährt einen Einblick, wieviel Mühe und Spürsinn aufgewendet werden mußte, um das Quellenmaterial aus den Archiven und Bibliotheken von ganz Europa zusammenzubringen. Schließlich wird in der Einleitung (S. CI—CIII) über tatsächlich oder vermeintlich verlorene Konzilsquellen gehandelt.

Das im Schlußband edierte Quellenmaterial selbst ist in sechs Abschnitte gegliedert. Deren erster ist betitelt: Aragon, Kastilien und das Konzil; die hier mitgeteilten Aktenstücke betreffen, abgesehen von Angelegenheiten der spanischen Nation selbst, vor allem die beiden wichtigen Fragen der Absetzung Benedikts XIII und der Papstwahl; dem Abdruck der Akten selbst ist wie auch bei den anderen Abschnitten eine orientierende Einleitung voraufgestellt. Als Anhang (S. 200—235) sind diesem ersten Abschnitt Aktenstücke zur Wahl, Krönung und Anerkennung Martins V beigefügt. — Zu oft stürmischen Verhandlungen auf dem Konstanzer Konzil gab die Frage nach der Erlaubtheit des Tyrannenmordes Anlaß, die durch die Verteidigung der am 23. November 1404 durch den Herzog Johann von Burgund erfolgten Ermordung des Herzogs Ludwig von Orléans seitens des Minoriten Jean Petit brennend geworden war. Mit dieser „*Justificatio ducis Burgundiae*" des Jean Petit weist die „Satire" des streitbaren für den Deutschorden begeisterten Dominikaners Johannes Falkenberg gegen den Polenkönig Wladislaw und die Polen inhaltlich enge Verwandtschaft auf, insofern auch sie den Tyrannenmord predigt. So sind denn wegen dieser engen Beziehungen der Prozesse gegen Jean Petit und Falkenberg die auf dieselben bezüglichen Quellenstücke im zweiten Abschnitt (S. 255—352 bzw. 352—432) vereint. — Die im folgenden Abschnitt „Reichssachen" (S. 433—491) mitgeteilten Akten gruppieren sich um drei Stoffgebiete: Reichsgeschichte im engeren Sinn, Sigismunds Verhältnis zu Italien und dessen Vermittlertätigkeit zwischen England und Frankreich. — Der vierte Abschnitt stellt mehrere kleinere Aktengruppen zusammen; und zwar sind es Akten über „Das Konzil, Hus und Böhmen" (S. 503—519), zu denen der Prager Privatdozent F. Bartoš die Einleitung geschrieben hat, ferner Aktenstücke über den Mordanschlag Herzog Heinrichs von Bayern-Landshut auf Herzog Ludwig von Bayern-Ingolstadt auf dem Konzil (S. 519—529) und Aktenstücke zum Straßburger Elektenprozeß (S. 529—537), von dem Finke schon früher eine ausführliche Darstellung gegeben hatte. — Der fünfte Abschnitt bietet den verbesserten und vervollständigten Neudruck zweier Reformtraktate, der „*Capitula agendorum*" (S. 539—583), für die mit Tschackert und Rohde gegen Kehrmann der Kardinal Pierre d'Ailly als wahrscheinlicher Verfasser mit guten Gründen in Anspruch genommen wird, und der „*Avisamenta edita in concilio Constanciensi*" des Dietrich von Nieheim (S. 584—636), die von der Hardt unvollständig und fehlerhaft unter dem Titel „*De necessitate reformationis ecclesiae in capite et in membris*" gedruckt hatte. Leider war es nicht möglich, den dritten wichtigen mit dem Konzil zusammenhängenden Reformtraktat „*De modis uniendi ac reformandi ecclesiam in concilio universali*" zu bringen, aus Gründen, die im Vorwort (S. IV) angegeben sind. — Der sechste und letzte Abschnitt bringt reiche Nachträge zu Band I—IV (S. 637—891), und zwar werden die mitgeteilten Aktenstücke in chronologischer Reihenfolge gegeben, was wohl nicht ganz praktisch ist; es hätte sich wohl mehr empfohlen, sie in sachlicher Ordnung nach der Zugehörigkeit zu den einzelnen Abschnitten der vier Bände abzudrucken; es sind sehr wichtige Stücke darunter, wie etwa die ausführlichen Protokolle der Zeugenverhöre über die Anklagen gegen Johannes XXIII vom 13.—23. Mai 1415 (S. 758 ff.). — Den Abschluß bildet neben einem Sachregister (1013—1022) und Berichtigungen (1023—1024) ein mehr als hundert Seiten füllendes (S. 893—1012), in zwei Spalten gedrucktes Namenregister, das nicht nur die Bände II bis IV umfaßt — Band I hat ein eigenes Register —, sondern dankenswerterweise auch die Bände IV und V des Werkes von der Hardts einbezieht.

Durch die Vollendung dieser monumentalen Quellensammlung ist die sichere Grundlage geschaffen für eine neue umfassende Darstellung der Geschichte des Konstanzer Konzils. Hoffentlich dürfen wir eine solche von dem hochverdienten Herausgeber selbst oder von seinen Mitarbeitern erwarten!

Breslau. Franz Xaver Seppelt.

Stelzenberger, Dr. Joh., **Die Mystik des Johannes Gerson.** [Bresl. Stud. z. hist. Theologie, Bd. X] Breslau, Müller & Seiffert, 1928 (112 S. gr. 8°). M. 5.

Zum 500jährigen Gedächtnis des Todes Gersons (12. Juli 1429) zeigt St. den „großen Kanzler" als geschickten Kompilator der „Alten", vornehmlich des

Ps.-Dionysius, Augustins, der Victoriner, Bonaventuras, Hugos v. Balma. Gersons persönliche Stimmung bedingt ein stärkeres Hervortreten des Affektiven gegenüber dem Thomismus. In diesem Sinn will er „die mystische Theologie mit der scholastischen concordare" (was nicht identifizieren heißt). Die Autorität der thomistischen „Intellektualisten" hindert jedoch den spekulativ ohnehin weniger Starken (um so mehr seelsorglich Orientierten) an einer widerspruchslosen Theorie. Man vergleiche z. B. *Eluc. scholast.* (Antverp. 1705, III 423), wonach es einen *amor absque praevia vel concomitante cognitione* gibt, mit *Consid.* 17 (III 374): die Liebe sei stets von Erkenntnis begleitet. Indes herrscht letzterer Gedanke vor. *Intelligentia* und *syntheresis* (diese voluntaristisch verstanden) sind nur theoretisch zu trennen (77), wie überhaupt nach G.s nominalistischer Richtung die Seelenkräfte nur „der Darstellung wegen" getrennt, die lebendige Seele einfach ist (67). Folglich entspricht der mystischen Kontemplation die ekstatische Liebe (80) — womit dem Angriff des Vinzenz von Aggsbach (s. Festschr. Baeumker 1923, 360) der Boden entzogen ist.

Seinerseits ist auch G. durch die voluntaristische Grundrichtung am Verständnis der neuplatonischen Schaumystik gehindert. Wiederholt polemisiert er gegen Ruysbroecks 3. Teil der „Mystischen Hochzeit", die er im Sinn einer beghardischen Wesenseinigung des empirischen Ich mit der Gottheit mißversteht (57 f., 64). Nach ihm gibt es nur einen *illapsus Dei in animam mediante amore* (85). Mystische Theologie = vollkommenes Gebet = reine Liebe zum höchsten Gut (87).

So wenig originell die (dionysische) Dreiteilung der mystischen Stufen, so wenig auch G.s Trennung von spekulativer und praktischer mystischer Theologie. Sie stammt wie noch vieles aus H. v. Balma (67 ff.). Mit den Alten lehrt er eine allgemeine Eignung und Berufung zur Mystik, die ihm um so selbstverständlicher ist, als er Mystik als Entfaltung der Gnade durch die Liebe versteht (30, 91 f., 101), wobei natürlich diese Entfaltung verschieden ausfällt nach individuellen Anlagen und beruflichen Verhältnissen (92 ff.). Die „Betrachtung" würdigt er als positive Vorbereitung zur „mystischen Kontemplation" (97 ff.), die dann als deren organisch erwachsende Vereinfachung erscheint (79), aber auch bei schlichten Menschen ohne besondere Schulung durch die „*contritio cordis*" (nach Bonaventura) und liebende Sehnsucht erreicht wird (5, 47, 101).

Daraus erhellt die geschichtliche Bedeutung G.s für die Mystik. Sie besteht 1. in gesunder Begriffsklärung (trotz gewisser Undeutlichkeiten und vereinzelter Mißgriffe) gegenüber sektiererischer Verwilderung; 2. gegenüber übersteigertem Intellektualismus der Schule in der warmen Vertiefung des Glaubensguts durch eindrucksvolle Werbung für die mystische devotio, die Liebe Gottes.

Soweit der Inhalt des sorgfältigen und lehrreichen Referats St.s. — Gewisse „charakteristische Belege" für den affektiven Grundzug der Mystik G.s (der durchaus anerkannt sei) beweisen entweder nichts oder doch nur im Zusammenhang des Ganzen, da sie bei typischen Intellektualisten der Mystik ebenso stehen. So ist der glänzende Bernhardische (angebl. Augustinische) Satz: „*Anima verius est ubi amat quam ubi animat*" (39) ein Lieblingsgedanke Meister Eckharts. Ebenso verhält es sich mit dem Zitat S. 5 unten, das auch jeder religiöse Intellektualist unterschreiben wird.

Luzern. Otto Karrer.

Volk, P. Dr. Paulus, **Die Generalkapitel der Bursfelder Benediktinerkongregation.** [Beiträge z. Gesch. d. alten Mönchtums u. d. Benediktinerordens, Heft 14.] Münster, Aschendorff, 1928 (XII, 120 S. gr. 8°). M. 4,95.

Müh- und entsagungsvolle Kleinarbeit ist es, was Volks Arbeit auszeichnet. Sie zeitigte ihm aber auch reichen Erfolg. Wird doch durch die Ergebnisse von V.s Forschungen eines der interessantesten Gebiete der deutschen benediktinischen Geschichte, das der Bursfelder Reform, wieder in helleres Licht gerückt und manche bisherige Unklarheit beseitigt. V.s Studie beruht fast ausschließlich auf eigenen archivalischen Studien (s. Quellenangabe S. XI/XII), besonders der uns noch erhaltenen Bursfelder Kapitelrezesse, und dies vor allem in den beiden wichtigsten Abschnitten: IV und V.

In ersterem bietet V. eine lückenlose Liste der Generalkapitel, beginnend mit dem Jahr 1446 und endigend mit dem Jahr 1780. Gerade hier verlangte die Forschung besondere Aufmerksamkeit und Genauigkeit wegen der fast unübersehbaren Fülle von Namen der an den einzelnen Generalkapiteln Beteiligten (Präsidenten, Mitpräsidenten, Zelebranten, Redner, Sekretäre, Definitoren, Kollektoren und anwesende Äbte). Gerade dieses schwierige Kapitel ist aber auch mit besonderer Liebe bearbeitet, wie allein aus den 377 Anmerkungen dieses Abschnittes hervorgeht. U. a. bietet V. in diesen Anmerkungen auch die Themata von 40 Kapitelsreden, die auf den einzelnen Generalkapiteln gehalten wurden; sie lassen den Inhalt derselben noch viel schärfer und detaillierter erkennen, als ihn Abt R. Molitor (s. BenMonSchr IX [1927], S. 377) formuliert hat. Angegeben sind die Themata der Kapitelsreden für die Jahre 1490, 1492, 1493, 1496, 1497, 1499, 1500, 1596, 1625, 1628, 1631, 1642, 1654, 1658, 1662, 1663, 1167, 1670, 1676, 1678, 1680, 1683, 1687, 1690, 1692, 1696, 1700, 1714, 1724, 1727, 1728, 1730, 1732, 1737, 1748, 1751, 1754, 1764, 1777, 1780. Der Abschnitt IV zählt im ganzen 187 Generalkapitel auf, während die Gesamtzahl auf S. 26 nur 186 ergibt; Afflighem ist hier nämlich nur mit einem Jahreskapitel bedacht, während dasselbe tatsächlich zweimal, im Jahre 1553 und 1566, dort stattgefunden hat.

Der Abschnitt V befaßt sich mit den einzelnen Klöstern der Bursfelder Kongregation und stellt eine dreifache Liste dieser Kongregationsklöster auf. Auch in diesem Punkt herrschte bisher große Verwirrung und Ungenauigkeit, die V. nur durch genaues Erforschen und Nachprüfen der seit 1458 erhaltenen Kapitelsrezesse zu beseitigen vermochte. Sein Ergebnis sind drei Verzeichnisse von Klöstern: solche, die unstreitig der Bursfelder Reform angegliedert waren; solche, die in Aufnahme- und Reformverhandlungen mit Bursfeld standen; und endlich solche, deren Zugehörigkeit zur B. Reform in den bisher veröffentlichten Katalogen zwar aufgestellt wurde, aber aus den Kapitelsrezessen sich in keiner Weise feststellen ließ. Hervorzuheben ist hierbei die Feststellung, daß die B. Reform (gegenüber der Kastler und Melker) in Süddeutschland fast keinen Boden gewinnen konnte: 99 nord- und mitteldeutschen stehen nur 12 süddeutsche der B. Kongregation angegliederte Klöster gegenüber. V. hätte dieses Kapitel für die ordensgeschichtliche Forschung noch brauchbarer gestalten können, wenn er bei den einzelnen Klöstern (oder im sonst gut und ausführlich gearbeiteten Register) noch angegeben hätte, in welchem heutigen Bistum das Kloster lag.

Leichter waren Abschnitt I—IV zu behandeln, bei deren Bearbeitung V. sich auf manch gute Vorarbeit stützen konnte. Wichtig war ihm vor allem, den Unterschied zwischen „Provinzialkapitel" und „Jahres- oder Generalkapitel" festzulegen, weil gerade die Unklarheit in diesem Punkt Ursache zahlreicher falscher Aufstellungen wurde. Hinweisend auf die in früheren Jahrhunderten bereits übliche Einrichtung der Zusammenkünfte von Äbten, wendet sich V. im weiteren Verlauf seiner Ausführungen der Entwick-

lung des Bursfelder Generalkapitels, wie insbesondere dessen Gewalt und Aufgaben zu. Der II. Abschnitt befaßt sich eingehend mit den Organen des Generalkapitels, ihrer Tätigkeit, Aufgabe und Gewalt (Wahlmodus der Präsidenten, Dauer des Präsidiums, Bedeutung des Kapitelsekretärs; Abfassung des Rezesses, dessen Bedeutung und Inhalt; Aufgabe der Kollektoren, Definitoren, Visitatoren usw.). Der III. Abschnitt behandelt den ganzen Verlauf des Generalkapitels in seinen Vorbereitungen (nach Ort, Zeit, Besuch von seiten der Äbte, ihrer Vertretung durch Prokuratoren und ihrer Begleitung, Auslagen, Verköstigung) wie den engeren Hergang des Kapitels selbst.

Unrichtig ist im I. Abschnitt (S. 1 Anm. 1) die Notiz betr. die Abschrift des sog. Bernhardsbuches. Dasselbe gehörte nicht der Abteibibliothek Neresheim, sondern dem fürstl. Thurn- u. Taxisschen Archiv und wurde in der Neresheimer Registratur unter Fach 12 fasc. 44 aufgeführt (seit 1928 Eigentum des Neresheimer Klosterarchivs). In Anm. 8 (S. 2) schreibt V.: „Neresheim war nie im Bursfelder Verbande." Das mag wohl seine Richtigkeit haben; aber Neresheim muß doch in etwa von B. beeinflußt gewesen sein, wenigstens vor dem Jahr 1497. Dafür sind die Visitationen des Klosters N. in den Jahren 1486 und 1488 Zeugen. Im Jahre 1486 waren Visitatoren: Abt Johannes von St. Aegidien-Nürnberg (ob zu Bursfeld gehörig, s. Volk, S. 103 u. 110) und Hieronymus von Alpirsbach (A. gehörte zum B. Verband seit 1482, s. Volk, S. 107; Abt H. war bei den B. Generalkapiteln in den Jahren 1482, 1487, 1489, 1490, s. Volk, S. 51—53). Im Jahre 1488 waren Visitatoren: Joh. von St. Aegidien und Leonhard von Münchaurach (M. gehörte zu B. seit 1480, s. Volk, S. 106; Abt L. war bei den Generalkapiteln der Bursfelder in den Jahren 1480, 1481, 1482, 1483, 1484, 1485, 1488, 1489, s. Volk, S. 50—53). Bei diesen Visitationen suchten gewiß auch die Visitatoren ihre Mönchsideale in den einzelnen Klöstern durchzusetzen. Nicht ganz dürften sich wohl auch folgende Auslassungen V.s annehmen lassen: „Es muß den Äbten der B. Union hoch angerechnet werden, daß sie . . . mit Klugheit und Zurückhaltung den Frieden innerhalb des Benediktinerordens zu wahren wußten . . . sie fanden sich regelmäßig zu den Provinzialkapiteln ein und arbeiteten tatkräftig an deren Reformbestrebungen mit . . . sie sahen nicht hochmütig auf die nichtinkorporierten Äbte beim Provinzialkapitel herab" (S. 4). Diesen Ausführungen seien aus den Briefen des Abtes Johannes Vinsternau von Neresheim (1510—1529), der Präsident, Kapitelsredner, Kollektor und vielmals Visitator in der Mainz-Bamberger Provinz war, folgende Stellen entgegengehalten, die zugleich auch die Stellung Neresheims zum B. Verband nach 1500 aufzeigen. Die Briefe finden sich in der sog. Biblia Schweickhoferi, einem gleichzeitig geschriebenen und in der Abtei Neresheim aufbewahrten großen Briefbuch (zitiert: B. S.). Auf dem Provinzialkapitel zu Würzburg 1520 wurde dem Abt Johannes Vinsternau die Visitation des zur Bursfelder Observanz gehörigen Klosters Weißenburg i. E. übertragen. Vinsternau übernahm aber diese Visitation nicht, *nisi per patres Bursfeldenses de salvo conductu aditus et reditus sumptuumque necessariorum transmissione nobis caute provisum fuerit. Quibus praetermissis Bursfeldenses monasteriorum sue unionis curam gerentes nos ab eisdem occupacionibus reddant exoneratos* (Brief an Abt Gregor von Blaubeuren vom 6. März 1520, B. S. 439). Da Vinsternau damals eine führende Persönlichkeit in der Melker Reformbewegung war, zeigt diese Sprache deutlich genug die Spannung, welche zwischen beiden Observanzen bestand. An St. Barnabas, 11. Juni 1521, schreibt Vinsternau an Abt Friedrich von St. Aegidien-Nürnberg, die Hildesheimer Mönche (seit 1466 zu B. gehörig, s. Volk, S. 105) hätten ihn bereits zweimal dringend gebeten, in Sachen des Fleischessens mit den Äbten zu verhandeln, *ne operam et deum nos lusisse frustraque in capitulo* (d. i. Generalkapitel der Bursfelder Kongr.) *egisse proclamemur diffamemurque* (B. S. 500). Am 27. Juni d. J. bittet Vinsternau den Abt Hieronymus von Elchingen, am Sonntag nach dem Fest des h. Laurentius in Ulm mit den übrigen Äbten zusammenzukommen zur Beratung, *ne Bursfeldensium astuciis et fraudibus quovis modo subiciamur; ad nutum etenim suis in ceremoniis ac ritibus experiencia docente callide proprium commodum attendentes semper nostro cum prejudicio triumphare conantur* (B. S. 502). Ganz besonders geharnischt gegen die Bursfelder und deren unfriedliches Treiben und hochfahrendes Wesen klingt der Brief vom 4. Oktober 1521 an Abt Georg Truchseß von Ahausen (Bistum Eichstätt, im Bauernkrieg untergegangen); es heißt dort u. a.: *Quid inflata ac superba presumpcio patrum Bursfeldensium nuper in capitulo annali* (25.—27. August 1521 zu St. Martin in Köln, Volk S. 64 f.) *congregatorum adtemptavit, ex eorum amaroso recessu, quem hic cernis insertum, facile colligere poteris; qui suo latratu atque tumore omni discretione semota aliorum patrum proculdubio pia et zelosa consilia non solum floccifacere et contemnere, sed ut sensuales bestias, ut eorum utar verbis, diffamare atque sic in publicum producere non erubuerunt credentes sese solos praeter omnem fraternam charitatem de numero esse perfectorum aliosque ipsi pharisaei cum turgido pharisaeo ut publicanos spernere voluerunt scioli illi prae ceteris sic docti videri aliosque tamquam jdiotas carpere ac si ipsi soli Pii pape et Nicolai de Cusa bullas et declaraciones* (es handelt sich wieder um das Fleischessen) *legerint, cum nec coopertum, ut dicitur, viderunt nec minimum in canonibus iotam intelligere atque interpretari didicerunt. Quorsum praesumpcio ista ceca. Heccine est Bursfeldensium displosa humilitas, heccine pietas et fraterna eorum charitas, sc. alios bestias proclamare et frater sic fratrem absque omni necessitate diffamare.* Mit dem Hinweis auf Matth. 18, 15 fährt er fort: *ipsi (Bursfeldenses) gradus humilitatis verbis, non factis predicantes humilitatem Christi atque fraternam charitatem spernentes;* sie, die *coronati asini* (die auf dem Generalkapitel versammelten Bursfelder Äbte), sollten das Wort Luk. 6, 41 f. beherzigen, auf den h. Bernard schauen und zuerst einmal den Rezeß des Provinzialkapitels studieren usw. Zum Schluß fühlt Vinsternau selbst die Schärfe seines Briefes und bitttet um Verzeihung; Abt Georg wisse schon, wie er den Brief zu verstehen habe (B. S. 507/9). Auch Abt Friedrich von St. Aegidien war sehr ungehalten über das Benehmen der Bursfelder. Am Dienstag vor St. Michael 1521 schreibt er an den Abt Georg von Ahausen, daß die Äbte Henniguus von Hildesheim, Johannes von Erfurt und Johannes von St. Michaelsberg b. Bamberg (3 Bursf. Klöster, s. Volk, S. 104 ff.) wegen ihres Eintretens für den Fleischgenuß sich schwere Vorwürfe gefallen lassen und vor dem nächsten Generalkapitel rechtfertigen müssen; man müsse jetzt fest zusammenhalten gegen die Bursfelder (B. S. 508 ff.) Am 17. November 1521 kamen die Äbte von Michaelsberg b. Bamberg, St. Aegidien in Nürnberg, Ahausen, Vielsdorf, Neresheim und Echenbrunn in Nürnberg zusammen, wo sie über den Provinzialkapitelsrezeß von Donauwörth berieten. Die zu beratenden Punkte betrafen das Fleischessen, die Einigung der drei Reformen (Kastl, Melk und Bursfeld) und das gemeinsame Studium. Gerade für die letzteren beiden Punkte bestünden aber unüberwindliche Hindernisse, nämlich die *temeraria presumpcionis stoliditas* der Präsidenten des B. Jahreskapitels. Aus der Verteidigungsschrift, die Vinsternau zugunsten des Provinzialkapitelsbeschlusses (betr. des Fleischessens) geschrieben habe, gehe noch mehr die *inflata temeritas* der Bursfelder und der *amor ardentissimus* und die *sincerissima charitas* der Väter des Prov.-Kap. hervor (B. S. 515 f.). Diese Reihe von Auslassungen über das Verhältnis der Bursfelder zu den nicht unierten Klöstern ließe sich noch um viele andere erweitern. Sie dürften aber genügen, um V.s begeistertes Lob auf die Bursfelder etwas abzuschwächen. Es wäre eine sehr verlockende Arbeit, diesem inneren Verhältnis von Nord und Süd bzw. zwischen Melk und Bursfeld im einzelnen nachzugehen (eine Vorarbeit von P. Volk, Das Abstinenzindult von 1523 usw., in: *Rev. Bén.* 1928, S. 333 ff.); gerade die noch erhaltenen Briefe von Äbten, in denen sie ihr Denken und Sinnen so unmittelbar zum Ausdruck bringen, müßten dafür erste Quelle sein. Auf die überaus interessanten Briefe Vinsternaus hoffe ich bei Gelegenheit seines 400. Todestages näher eingehen zu können.

Abtei Neresheim.

P. Paulus Weissenberger O. S. B.

Scherer, Emil Clemens, **Geschichte und Kirchengeschichte an den deutschen Universitäten.** Ihre Anfänge im Zeitalter des Humanismus und ihre Ausbildung zu selbständigen Disziplinen. Freiburg i. Br., Herder, 1927 (XXX, 522 S. 8°). Geb. M. 20.

Dies umfang- und stoffreiche Buch ist aus dem Plan zu einer verhältnismäßig begrenzten Einzelstudie hervorgegangen. Anfangs galt es dem Verf. nämlich nur, über die Verselbständigung des kirchengeschichtlichen Studiums an den katholisch-theologischen Fakultäten Deutschlands um die Mitte des 18. Jahrhunderts einmal des näheren zu handeln. Selbstverständlich, daß dabei auf alle die vielen katholischen Hochschulen von damals, einschließlich der österreichischen sowie der in der Folge aufgehobenen, im einzelnen einzugehen war. Bei weiter fortgesetzter Beschäftigung mit dem Thema ergab sich dann das durchaus Problematische der ersten Absicht. Und zwar folgerte es daraus, daß es Mitte des 18. Jahrhunderts zu den kirchengeschichtlichen Vorlesungen auf dem Wege einer Trennung des bis dahin üblichen, alle Arten von Geschehnissen der Vergangenheit berücksichtigenden universalgeschichtlichen Unterrichtsbetriebs in einen profan- und einen kirchenhistorischen Zweig gekommen und daß der universalgeschichtliche Unterrichtsbetrieb an den katholischen Hochschulen der Frühzeit des 18. Jahrhunderts wieder nur die Erneuerung einer bis ins Zeitalter des Humanismus und der Renaissance zurückreichenden älteren Übung gewesen war. Diese Zusammenhänge wurden für Scherer zugleich Veranlassung, ja übten einen gewissen Zwang auf ihn aus, die Entwicklung der geschichtlichen Studien an den katholischen Hochschulen mehrere Jahrhunderte lang rückwärts zu verfolgen. Da die Geschichte des Studiums auf katholischer Seite ohne Rücksicht auf das gleichzeitig an den protestantischen Hochschulen Geleistete hätte unverständlich bleiben müssen, war auch ein Eingehen auf die Entwicklung drüben unbedingt nötig. So sah sich der Verf. denn schließlich vor eine für den einzelnen reichlich umfangreiche Aufgabe gestellt und fast unübersehbaren Stoffmassen gegenüber. Er hat es dennoch für das Richtige gehalten, dem einmal gewählten Vorwurf treu zu bleiben, was dem Ernst seines Strebens und seinem zähen Willen alle Ehre macht. Anderseits darf, wie die Dinge liegen, der Umstand nicht überraschen, daß das Buch in seiner heutigen Gestalt die Spuren seiner Entstehung und der ihm eigenen ungewöhnlichen Stoffülle deutlich an sich trägt. Der Nachdruck liegt bei ihm einmal auf dem Zusammentragen unendlich vieler Einzelangaben über die an den zahlreichen Hochschulen oft sehr schnell wechselnden Träger des Unterrichts, über die Themata und vielfach auch die Einteilung ihrer akademischen Vorträge und Vorlesungen sowie die Titel ihrer im Druck erschienenen Programme, Einzelstudien und Kompendien — alles von den Tagen eines Peter Luder und Konrad Celtis über Melanchthon und Sleidan und Conring und Mosheim hinweg bis zur Periode der späten Aufklärung und der Säkularisation. Nicht zuletzt loben den Sammeleifer und Spürsinn des Verf. die dem Werke beigegebenen Verzeichnisse der benutzten Literatur — zu der auch die noch erreichbar gewesenen alten Lektionskataloge gehören — und von Archivalien verschiedenster Herkunft sowie namentlich die seinen Abschluß bildende bibliographisch genaue Aufzählung der einzelnen Ausgaben der im Lauf der Erörterung angeführten und beurteilten Lehrbücher der Geschichte und Kirchengeschichte. Scherer sagt aufrichtig, daß er weiß, in dieser Hinsicht irgendwelche Vollständigkeit nicht erzielt zu haben. In der Tat bedurfte bei dem Zwischencharakter unseres Buches, das halb Personalbibliographie, Gelehrten- und Hochschulkunde, halb fortlaufende und große Linien ziehende Darstellung sein will, eine solche Ergänzungsfähigkeit deutlichster Hervorhebung. Was die Anlage des Werkes im einzelnen angeht, so liegt die Frage nahe, ob die innerhalb seiner einzelnen Hauptabschnitte vorgenommene Abtrennung der Berichte über die innere Fortentwicklung des Lehrbetriebs von den in der Regel die Hochschulen der Reihe nach aufzählenden über die äußeren Daten wirklich die einzig mögliche und gegebene gewesen ist; den Überblick fördernd, die Erörterung abkürzend, die Lektüre erleichternd wirkt sie wohl nicht. Überaus erfreulich ist die Selbstverständlichkeit, mit der das Buch sich immer wieder über die in ihm aufgespeicherten Einzelheiten zu erheben bemüht, und die große Unbefangenheit, die es bei diesem Beginnen an den Tag legt. Diese letztere bewährt sich zum Beispiel bei der ausgiebigen Würdigung Melanchthons, der als erster spätestens seit 1555 Universalhistorie gelehrt und im Zusammenhang mit seinen Vorlesungen die zuerst in Wittenberg 1532 und in der Folge in weit mehr als hundert Ausgaben und Übersetzungen gedruckte Chronik des Johann Carion „bewußt zu einem brauchbaren Schulbuch umzuarbeiten" sich bemüht hat (S. 48, vgl. auch 468 ff.). Sie zeigt sich zweitens bei der Untersuchung des zweifellos ungünstigen Einflusses, den die an den katholischen Hochschulen die Universalhistorie verdrängende Ratio studiorum der Gesellschaft Jesu vom Jahre 1599 mit ihrer scholastischen Grundlegung des Studienganges und der Zurückdrängung aller Fächer, die für die scholastische Philosophie und Theologie unmittelbar nichts bedeuteten, auf die Pflege des geschichtlichen Interesses ausübte. Sie bewährt sich weiter auch in der Anerkennung der Überlegenheit des geschichtswissenschaftlichen Betriebes an den protestantischen Hochschulen gegenüber den katholischen während des 17. Jahrhunderts, ja, bis zur Theresianischen Studienreform von 1752 und in gewisser Weise bis zur Aufhebung des Jesuitenordens. „Es ist . . . als Tatsache hinzunehmen, daß die wissenschaftliche Rückständigkeit, in die die deutschen Katholiken damals [namentlich in der Frühzeit des 18. Jahrhunderts] immer mehr gedrängt wurden, zu einem nicht unwesentlichen Teile der Gesellschaft Jesu und ihrer überholten Studienordnung zur Last gelegt werden muß" (S. 287).

Die Haupteinwände des übrigens bei Scherer persönlich mit Anerkennung erwähnten B. Duhr gegen die eben angeführten Aufstellungen des Buches in „Stimmen der Zeit" 117 (1929) S. 73 ff. vertrösten doch zu sehr auf Ergebnisse, die erst von der Forschung der Zukunft erwartet werden sollen. — Z. B. S. 394: Bei allgemeinen geistesgeschichtlichen Hinweisen wirkt in einem sonst selbständigen Buch die starke Abhängigkeit von A. Ehrhard nicht ganz günstig. — S. 456: Ein Herauslösen der Patrologie aus dem Ganzen der Kirchengeschichte aus anderen als spezialistischen Zwecken ist nicht unter allen Umständen als Fortschritt und Vorzug anzusehen. Vgl. H. Schrörs, Zeitgemäße Gedanken über die Erziehung und Bildung der Geistlichen[2] (Paderborn 1910) S. 241.

Als historiographische Gesamtleistung verdient das Werk bei allen in ihm sicher im einzelnen noch nachweisbaren Lücken warme Anerkennung.

Berlin. A. Schnütgen.

Vogel, Claude L., **The Capuchins in French Louisiana (1722—1766).** [Franciscan Studies n. 8.] New York, Wagner, 1928 (XXVI, 200 S. gr. 8°).

Im zweiten Bande des trefflichen Werkes von A. Thomas: *Histoire de la Mission de Pékin depuis l'arrivée des Lazaristes jusqu'à la révolte des Boxeurs* (nicht im Buchhandel) liest man über die Anstrengungen der Jesuiten, sich im Gebiete der Lazaristen, dem Vikariate Peking, festzusetzen, auf Seite 544 was folgt: „ . . . *la nécessité d'une maison pour hospitaliser, une nuit ou deux par an, les quelques missionnaires qui se dirigeaient vers le Tchély Sud-Est, était loin d'être évidente. Ce qui est contestable, au contraire, c'était le danger que cet établissement ne devînt un foyer d'intrigues, un sujet de contestations perpétuelles entre Jésuites et Lazaristes, une première étape vers des empiètements nouveaux ou même un prétexte à l'éviction des missionnaires authentiquement chargés de cette Eglise, comme cela s'était produit ailleurs. Et malheureusement l'expérience ne devait que trop confirmer ces appréhensions. Tous les malentendus survenus entre les missionnaires du Tchély Sud-Est (Jésuites) et ceux de Pékin (Lazaristes), pendant un demi-siècle, sont nés là.*" Das Eindrängen der Jesuiten in Tien-Tsin (542—544). die Zerstörung ihres Hauses in einem Aufstande und die Rückkehr der Jesuiten nach Tien-Tsin mit dem Bestreben, dort unter nichtigem Vorwande Fakultäten zu erlangen, wird auf Seite 677 erwähnt: „*Cette nouvelle démarche causa une pénible impression à Pékin. Le devoir du P. Becker (Jésuite) et des Siens consistait à s'occuper d'abord des dix millions d'infidèles dont ils avaient accepté la responsabilité devant Dieu et devant l'Eglise, et non à courir les salons de Tientsin. pour y recueillir les ragots de quelques dévotes. En outre, quand on s'est installé de force chez quelqu'un, on s'ôte le droit d'y poser en victimes, comme le faisaient les religieux de Hien-hien.*" Die weitere Entwicklung dieser höchst ärgerlichen Angelegenheit mag man auf den Seiten 678, 679 und 693 nachsehen.

Wenn man sieht, wie die Jesuiten im 19. Jahrhundert in China den Lazaristen gegenüber genau so gehandelt haben wie die Jesuiten es im 18. Jahrhundert in Louisiana den Kapuzinern gegenüber gemacht haben, dann möchte man fast auf den Gedanken kommen, daß es sich um eine feststehende Methode handelt. Mutatis mutandis gehört auch das Vorgehen der Gesellschaft Jesu gegen die Piaristen hierher; für den Kundigen nenne ich nur beispielsweise die Namen Genua und Barcelona.

Wie dem aber auch sei, die Kapuziner saßen in Louisiana und durch Erlaß vom 27. Juni 1725 war genau bestimmt worden, „*that without the consent of the Capuchins no other priests or religious shall be established in Louisiana*". Nun wurde der Jesuit N. J. de Beaubois, ohne von den Kapuzinern gerufen worden zu sein, nach New Orleans gesandt, und er schrieb vorher, am 8. April 1726, an den Generalvikar des Bischofes von Quebec in New Orleans, den Oberen der Kapuziner P. Raphael: „*But I shall be there as a private man and a simple inhabitant without exercising any function, an I have willingly promised not even to use the powers there which I shall give to others* (S. 93). de Beaubois wollte also nur als Prokurator für die Jesuitenmissionäre des Hinterlandes in New Orleans sein, ohne irgendwelche geistliche Amtshandlungen auszuüben. Er stellte sich also, wie es auch amtlich festgelegt worden war, vollständig unter den Generalvikar, in dessen freiem Belieben es stand, ihm Fakultäten zu geben oder vorzuenthalten.

de Beaubois störte sich aber sehr bald gar nicht mehr an alle Versprechen und Festsetzungen, sondern handelte vollständig selbständig, erregte allerlei böses Geschwätz in New Orleans, machte Schulden über Schulden und trieb es mit seiner geringen Wahrheitsliebe bald so weit, daß die Indische Kompagnie in ihrem eignen Interesse unter ausdrücklicher Anerkennung seiner erwiesenen Streiche ihn aus der Kolonie verwies und nach Frankreich zurücksandte (3. April 1728).

Als die Kolonie Louisiana Kronkolonie geworden war, sandte der König zum maßlosen Staunen aller, die die Verhältnisse kannten, den gemaßregelten de Beaubois im Jahre 1732 nach New Orleans zurück. Welche Mittel angewendet worden waren, um das zu erreichen, ist nicht bekannt geworden. Er kam aber nicht als unabhängiger Oberer der Jesuitenmission, sondern als Untergebener des Generalvikars Raphael (S. 167). Bald aber war wieder heller Streit im Gange, so daß der Bischof von Quebec *promptly advised Father Raphael to interdict the Jesuits in New Orleans and its neighbourhood.* Das Interdikt wurde erst nach mehr als 18monatiger Dauer aufgehoben, als de Beaubois sein Spiel verloren gab und die Kolonie verließ.

Und nun kommt die Kehrseite.

Der zweite Generalvikar O. Min. Cap. Mathias brachte nunmehr Unfrieden in die Kolonie, indem er mit übertriebener Strenge alle Dinge anschaute, anordnete oder verbot. Im Jahre 1738 wurden die Verhältnisse geändert, indem Mathias auf die Kapuziner-Mission beschränkt und le Petit zum Generalvikar für die Jesuitenmission ernannt wurde. Als sich nun Mathias auch bei seinen eigenen Untergebenen und Ordensgenossen sozusagen unmöglich gemacht hatte, mußten seine Oberen ihn absetzen und ihm einen Nachfolger geben. Dieses heillose Durcheinander veranlaßte den Bischof, die Kapuziner dem Jesuiten-Generalvikar zu unterstellen (1741), was den Jesuiten ungemein peinlich war, weil sie das bischöfliche Instrument dieser so großen Verdemütigung der Kapuziner waren.

Nachdem dann eine Reihe von Jahren Ruhe geherrscht hatte, fiel es dem Kapuzineroberen Georg ein, an den Fakultäten des Jesuiten-Generalvikars zu zweifeln, und das aber erst, nachdem er sie 6 oder 7 Jahre stillschweigend als zu Recht bestehend anerkannt hatte!

In einem Briefe vom 5. November 1757 mußte der Bischof bekennen, daß die den Kapuzinern im Jahre 1725 erteilten Privilegien nie aufgehoben worden waren. Die Sache war also aussichtslos festgerannt. Die Regierung, die Propaganda, der Pariser Nuntius wurden damit befaßt, ohne daß eine entsprechende Lösung gefunden worden wäre. Einer der Kardinäle der Propaganda-Kongregation kam in seinem Gutachten zu dem Ergebnisse: *Teneri (Cappuccinos) in iis quibus Ordinario loci subiiciuntur, obedentiam praestare eius Vicario Generali, quamvis Jesuitae; Jesuitas vero, non posse alterare pacta conventa cum Capuccinis occasione receptionis in eodem loco, sed ea debere religiose servari.*

Erst die Aufhebung der Gesellschaft Jesu gab der Streitfrage eine endgültige Lösung.

Der Verf. des klar geschriebenen und fleißigen Buches ist Kapuziner, der die Streithähne seines Ordens in Louisiana ohne alle Rücksicht als solche kennzeichnet. Camille Rochemonteix, der die Geschichte der Jesuiten in Neu-Frankreich im 18. Jahrhundert geschrieben hat, ist dagegen noch ganz von der alten Schule. Urkunden, die in seine Apologie nicht passen, läßt er einfach beiseite. Teile von Urkunden, die Beaubois bloßstellen, unterschlägt er seelen-

ruhig, so daß man angesichts der Nachweise Vogels über diese Art von Geschichtsbaumeisterei dem Buche von Rochemonteix nur ein sehr beschränktes Vertrauen entgegenbringen kann.

Die einleitenden Abschnitte unseres Buches tragen folgende Überschriften: *1. Discovery and Settlement of Louisiana 1539—1722; 2. Coming of the Capuchin Missionaries 1722; 3. Spread of Capuchin Missions 1722—1766; 4. Educational and Social Work.*

Eine reiche Fülle von archivalischen Mitteilungen machen die Darstellung zu einer sehr wertvollen, zumal man auch mit der kritischen Methode des Verf. durchaus einverstanden sein kann. Dieser wichtige Beitrag zur amerikanischen Missionsgeschichte ist sehr zu begrüßen.

Paul Maria Baumgarten.

Herget, Oskar, Dr., **Was ist die Seele?** Im Kampffelde der Substanzialitäts- und Aktualitätstheorie. [Theologische Studien der Österreichischen Leo-Gesellschaft, 28. Heft.] Wien, Mayer & Co., 1928 (XX, 208 S. gr. 8°). M. 5,20.

Daß die fleißige und gründliche Arbeit „Was ist die Seele?" von O. Herget zeitgemäß ist, wird angesichts der Auseinandersetzung zwischen der geisteswissenschaftlichen und der naturwissenschaftlichen Psychologie wohl kaum in Frage gestellt werden, zumal der Verf. Grundsätzliches zur Psychologie überhaupt zu sagen hat. Das, was H. im Vorwort verspricht, daß sein Werk ein kleiner Baustein sein soll für den hochragenden Dom der philosophia perennis, hat er gehalten, indem er an seinem Gegenstand grundsätzlich die Tatsache aufweist, daß die aristotelisch-scholastische Philosophie oder, um es noch deutlicher zu sagen, daß der platonische Aristotelismus die sichere Grundlage der Philosophie ist und auch als die fruchtbare Grundlage unserer Gegenwartsphilosophie anerkannt werden muß.

In der Einleitung gibt der Verf. einen Überblick über die Entwicklung der Psychologie und zeigt dabei, wie die Auflösung des Seelensubstanzbegriffes durch Locke, Hume und Kant allmählich zu der „Psychologie ohne Seele" führte. In drei großen Abschnitten „Das erkenntnistheoretische Subjekt", „Das transzendente Subjekt", „Das substanziale Subjekt" unterzieht der Verf. mit Geschick und Sachlichkeit die verschiedenen Standpunkte, die zur Seelenfrage eingenommen wurden und noch werden, einer historischen, systematischen und kritischen Würdigung, die das Gute überall gern anerkennt, aber auch das nach seiner Ansicht Unhaltbare gründlich erledigt. Besonders sei in diesem Zusammenhange hingewiesen auf die kritische Auseinandersetzung mit Kant, Mach, Avenarius und der Phänomenologie Husserls. Wenn auch der Verf. in philosophiegeschichtlicher Hinsicht hier und da zu optimistisch ist, so trifft er doch im allgemeinen das Richtige. Auf Seite 19 lesen wir z. B.: „Metaphysische Fragen können heute, da wir Kants Kritizismus hinter uns haben, nur auf erkenntnistheoretischer Grundlage befriedigend gelöst werden." — Haben wir den Kritizismus Kants wirklich „hinter uns"? Da ist doch wohl der Wunsch der Vater des Gedankens! Und auf Seite 115 meint der Verf.: „Übrigens hat gerade die neueste Zeit ein ziemlich eindeutiges Urteil über Kants Philosophie überhaupt gesprochen." Das ist z. T. richtig; aber lassen wir uns doch nur nicht täuschen! So einfach ist die Situation nicht; denn die „neueste Zeit" ist doch nicht repräsentiert durch den noch um seine Existenz ringenden platonischen Aristotelismus allein; zur „neuesten Zeit" gehört auch immer noch Husserl mit seinem verwirrenden Einfluß, den er trotz seiner „Logischen Untersuchungen", die über Kant hinausweisen, mit seinen „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie", die eine bedenkliche inclinatio capitis profunda vor Kant und dem Kantianismus sind, ausübt. Auch Scheler („Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik") spricht ein anderes Urteil über Kants Philosophie als der Verf. Diese und manche andere philosophiegeschichtliche Tatsache beurteilt H. nicht mit der ihm sonst eigentümlichen Gründlichkeit, wodurch indes der Wert seiner Arbeit für die Psychologie nicht vermindert wird. Denn die Aufgabe der vorliegenden Arbeit, nachzuweisen, daß die Seele eine Substanz ist und im Sinne der aristotelisch-scholastischen Philosophie auch sein muß, hat der Verf. durchaus befriedigend gelöst. Obwohl die Substanzialitätstheorie Siegerin bleibt „im Kampffelde der Substanzialitäts- und Aktualitätstheorie", so ist mit dieser Feststellung doch die Aktualitätstheorie nicht als unwertig abgelehnt; vielmehr kommt der Verf. zu dem Ergebnis, daß die Aktualitätstheorie „unausweichlich zu irgendeiner Hypostasierung" drängt, wodurch sie in gewisser Hinsicht die Wegbereiterin der Substanzialitätstheorie werden kann. Der Beweis für die möglichen und wirklichen Zusammenhänge dieser beiden Theorien und für den Primat der Substanzialitätstheorie wird einwandfrei geführt.

Da das Buch eine gute Einführung in die Psychologie und ihre Problematik gibt, sei es besonders den Studierenden der Psychologie empfohlen; sehr wünschenswert wäre es, wollte der Verf. für die nächste Auflage seines Werkes die philosophischen und philosophiegeschichtlichen Zusammenhänge gründlicher darstellen.

Sechtem b. Bonn. H. Fels.

Gspann, Dr. Joh. Chrys., Prof. der Dogmatik zu St. Florian, **Einführung in die katholische Dogmatik.** Zum Selbstunterricht und für akad. Vorlesungen. Regensburg, Verlagsanstalt, 1928 (VIII, 176 S. gr. 8°). M. 5.

Die Aufgabe einer Einführung bestimmt der Verf. so: Sie „soll auf kurzem Wege und in raschem Überblick die ganze Anlage, Inhalt und Eigenart der Wissenschaft ausbreiten . . . Sie soll dann aber auch mit Freude an der Wissenschaft erfüllen und mit Hochachtung vor ihr" (S. IV f.). Er gliedert den Stoff in 15 Abschnitte: Begriff und Wesen der Dogmatik; Die Königin der Wissenschaften; Das Objekt des Glaubens; Das Motiv des Glaubens; Das Wissen vor, in und nach dem Glauben; Das Glauben vor, in und nach dem Wissen; Die Quellen der Dogmatik; Die Methode der Dogmatik; Zensuren, Qualifikationen, Gewißheitsgrade; Die Dogmatik im Kosmos der theologischen Disziplinen; Schulgemäße Musterthesen; Kurze Geschichte des Dogmas; Dogmatische Forscherarbeit; Die Aufgabe der Dogmatik; In welcher Gesinnung soll man Dogmatik studieren? Wohltuende Hingabe an das Thema, innere Wärme durchziehen und beleben die Darstellung und geben dem Verf. im letzten Abschnitte herzliche Mahnungen an Lehrer und Studierende ein. Über die sachliche Darbietung kann man natürlich hin und wieder anderer Meinung als G. sein.

So über die Absteckung der Grenzen zwischen der Einführung in die Dogmatik und der Apologetik. G. weist z. B. die Lehre von der Inspiration der h. Schriften der Apologetik zu. Aber wenn es auch Sache der Apologetik ist, die Echtheit und Glaubwürdigkeit der h. Schriften zu beweisen, so ist doch das wichtige Dogma von der Schriftinspiration nicht nach apologetischer, sondern nach dogmatischer Methode zu behandeln und gehört daher in den dogmatischen Einleitungstraktat. Ebenso verhält es sich mit dem Dogma von der Tradition als Glaubensquelle neben der Hl. Schrift.

Großes Gewicht scheint G. auf die Feststellung zu legen, daß man in der positiven Dogmatik nicht aus der Autorität der Kirche beweisen dürfe. Mehrfach wiederholt er dies. Es wird aber darauf ankommen, wie man die Aufgabe der positiven Dogmatik bestimmt. Wenn sie den Beweis erbringen soll, daß ein als Dogma bezeichneter Satz wirklich ein Dogma ist und die allgemeine Glaubens-

pflicht mit sich bringt, so ist der erste und sicherste Beweisgrund die kirchliche Lehrentscheidung. Sie gibt die unfehlbare Gewißheit, daß der Satz eine von Gott unmittelbar geoffenbarte Wahrheit ist. Unsere wissenschaftliche Erforschung der Offenbarungsquellen für sich allein kann es für einzelne Dogmen, wie vom sakramentalen Charakter, überhaupt zu keinem einwandfreien Beweise bringen. Nur das kirchliche Lehramt verbürgt uns in solchen Fällen, daß die Theologie die in den Quellen der Offenbarung enthaltenen Keime des Dogmas richtig zur Entwicklung gebracht hat. Allerdings scheint der Verf. an einer Stelle dies auch zuzugeben, wenn er sagt (S. 53), daß das kirchliche Lehramt ein Mittel sei, durch das der Offenbarungscharakter erkannt werden könne. Dann ist die kirchliche Glaubensentscheidung also doch ein Beweisgrund der positiven Dogmatik.

Noch einige Einzelheiten. Bei der Frage, ob die von der unfehlbaren Kirche zu glauben vorgelegten *veritates catholicae* Gegenstand der *fides d i v i n a* sind, was G. bestreitet (S. 31), hätte wohl der Begriff der *fides mediate divina* weitergeholfen. — S. 39 heißt es: „Ein Wissen im Glauben gibt es auch bei den ... absoluten Geheimnissen." Der Ausdruck Wissen verwirrt hier. Es wird zwar sogleich hinzugefügt, daß es ein Wissen in einem besonderen Sinne sei, aber in welchem Sinn, wird nicht deutlich gesagt. — S. 39: „*Actu* kann man nicht die nämliche Wahrheit glauben und wissen, weil der Beweggrund jedesmal ein anderer ist." Statt „weil" sollte es „obwohl" heißen. Die Verschiedenheit des Beweggrundes wird ja gerade für die Vereinbarkeit von Glauben und Wissen ins Feld geführt. Der wahre Grund für die Unvereinbarkeit ist, daß Glauben und (evidentes) Wissen sich einander so ausschließen, wie Nichtevidenz und Evidenz. — S. 43: Was der h. Thomas hier von der *scientia operativa* sagt, kann nicht ohne weiteres auf die Dogmatik angewandt werden, die vorzugsweise eine *scientia theoretica* ist. — S. 13 begegnet man dem auffallenden Satze: „Die Wissenschaften unterscheiden sich nicht durch ihren Gegenstand, sondern durch ihr Erkenntnisprinzip", sogar belegt durch S. th. 1 qu. 1 a. 1 ad 2: *Diversa ratio cognoscibilis diversitatem scientiarum inducit.* Aber Thomas gibt hier nur e i n e n Grund der Verschiedenheit an, ohne andere auszuschließen; und G. selbst führt S. 14 aus, daß die Theologie auch durch ihr Objekt und durch ihren Lebenswert von der Philosophie verschieden und über sie erhaben ist. — S. 20: „Geoffenbarte Wahrheiten kann man nicht mit Vernunftgründen beweisen." Eine Distinktion wäre erforderlich, wie G. sie anderwärts auch angibt. — S. 21 ist die Rede von Wahrheiten, die „in der Offenbarung gar nicht enthalten" sind und doch von der Kirche zum gläubigen Festhalten *(fide ecclesiastica)* vorgelegt werden. Sogleich danach heißt es jedoch: „Alle diese Wahrheiten sind Folgerungen aus Offenbarungswahrheiten." Also sind sie doch irgendwie, nämlich virtuell in der Offenbarung enthalten. — S. 51. Aus der kurzen Darlegung über die *loci theologici* wird der Leser leicht den Eindruck gewinnen, daß die päpstlichen Kathedralentscheidungen keine Äußerungen des *magisterium extraordinarium* sind und daß der Konsens der Väter und der Theologen nicht bei der Tradition, sondern beim kirchlichen Lehramt eingegliedert werden soll. — S. 66 liest man mit Befremden: „Nach katholischen Prinzipien darf die Philosophie nicht behandelt werden." Auf der folgenden Seite wird es richtiggestellt: „Die Philosophie darf nicht nach dogmatischen Prinzipien behandelt werden." — S. 78 f. Verdienstlich ist der Hinweis auf den Übelstand, daß die dogmatischen Lehrbücher in der Aufzählung und genaueren Bestimmung der theologischen Gewißheitsgrade und Zensuren so wenig übereinstimmen. Man hätte aber gern gehört, welchem von den 17 neueren Autoren, deren Werke G. geprüft hat, er selber folgt. — S. 87, 5 muß es Gewißheitsgrade statt Zensuren heißen. — S. 80 f. Zu den feierlichen Lehrurteilen der Kirche zählt der Verf. außer den Glaubenserklärungen der allgemeinen Konzilien und den päpstlichen Kathedralentscheidungen auch „die Beschlüsse der Provinzialsynoden, insoweit sie vom Papste oder von einem ökumenischen Konzile bestätigt werden". Aber erstens hätte hinzugefügt werden müssen, daß eine päpstliche Bestätigung *in forma communi* keineswegs die Beschlüsse eines Provinzialkonzils zu unfehlbaren Lehrurteilen macht. Und zweitens ist zu fragen: Warum werden gerade die Provinzialsynoden hervorgehoben? Wenn der Papst oder ein allgemeines Konzil die Beschlüsse eines Provinzialkonzils so bestätigen kann, daß eine allgemeine Glaubenspflicht dadurch entsteht — und zweifellos ist dies möglich —, so können auf demselben Wege die Beschlüsse jeder anderen Kirchenversammlung zu unfehlbaren Glaubensentscheidungen erhoben werden.

S. 155 bemerkt der Verf. durchaus zutreffend: „Für den wissenschaftlichen Arbeiter ist von größter Bedeutung die Quellenkunde sowie die Kenntnis der einschlägigen Literatur. Ohne sie darf er an das gewählte oder gegebene Thema gar nicht herantreten." Doch leider gibt es auch in dieser Hinsicht Ungenauigkeiten in seinem Buche. So ist das *Symbolum Epiphanii* nach Ausweis des Inhaltes ganz bestimmt nicht „im Oriente seit den apostolischen Zeiten gebetet" worden (S. 80). — Die Synode von Konstantinopel vom J. 543 war kein Provinzialkonzil (S. 81), sondern eine *σύνοδος ἐνδημοῦσα.* — Das Todesjahr des Johannes Philoponus wird, um etwa 50 Jahre zu spät, auf 610 angesetzt (S. 121). — Bruchstücke der Lehre des Eunomius stehen bei Basilius *Adv. Eunomium* nicht bloß in den beiden ersten Büchern (S. 123), sondern auch im dritten, ferner noch viel zahlreicher bei Gregor von Nyssa C. *Eunomium,* wovon G. nichts sagt, während die von ihm auch genannten „*Orationes theologicae* 3" (richtig 5) des h. Gregor von Nazianz keine Bruchstücke dieser Art bieten. — Eunomius galt nicht bloß bei seinen Zeitgenossen als Häretiker (S. 123), sondern seine Häresie wurde auch im 1. Kanon des ökumenischen Konzils von 381 an erster Stelle verurteilt. — Hingegen kann von einer feierlichen Verurteilung des Apollinaris auf der Synode zu Alexandrien 362 (S. 133) nicht gesprochen werden. — Die bei Junilius Afrikanus als Buchtitel angegebenen Worte (S. 145) sind nur die Überschrift des 1. Kapitels. — Leontius von Cypern (ebd.) ist mit Leontius von Byzanz verwechselt. Diesem wurden die *Loci communes theologici,* gewöhnlich *Sacra Parallela* genannt, in älterer Zeit zugeschrieben. Der wirkliche Verfasser ist Johannes von Damaskus. — „Lactantius, Tertullian und Cyprian schufen die lateinische Kirchensprache" (S. 146). Warum diese Reihenfolge? — Nicht St. Bonaventura ist der „Gründer der älteren Franziskanerschule" (S. 148), sondern Alexander von Hales. — Das „Aufkommen" des Gallikanismus wird reichlich spät angesetzt, in die mit Kant anhebende Epoche (S. 149).

Ein sehr reichhaltiges Druckfehlerverzeichnis hätte beigegeben werden können.

Hoffentlich ist es dem Verf. vergönnt, bald in einer neuen Auflage seines Buches dessen Schönheitsfehler zu beseitigen.

Münster i. W. Fr. Diekamp.

Dorsch, Aemil., **Institutiones theologiae fundamentalis, Vol. III: De inspiratione s. Scripturae.** Altera editio retractata. Oeniponte, F. Rauch, 1927 (X, 449 S. gr. 8°). M. 8.

Es will schon etwas heißen, einen Band von 449 S. über die Hl. Schrift verfassen, die bisweilen nur den Raum eines halben Traktates in den Lehrbüchern der Fundamentaltheologie einnimmt. Einen kurzen Aufriß über die Gliederung des Stoffes zu geben, erübrigt sich, weil sie im allgemeinen als bekannt vorausgesetzt werden darf. Es sollen hier nach freier Auswahl einige Punkte aus einzelnen Kapiteln herausgegriffen werden.

S. 29—76 wird die Tatsache der Inspiration in gründlicher Weise behandelt. Beim Traditionsbeweis hätte auch auf den Umstand hingewiesen werden können, daß die Väter schon durch die Namen, mit denen sie die h. Bücher bezeichnen, ihrer Überzeugung Ausdruck verleihen. Besonders lehrreich in dieser Beziehung wären die Werke des Antiocheners Theodoret von Cyrus. — Zum Zwecke des Nachschlagens hätte es sich empfohlen, jeweils die Bände von Migne oder einer anderen Ausgabe namhaft zu machen. — Bei den *Psalmi imprecatorii* hätte auch noch darauf

aufmerksam gemacht werden können, daß ihr Wortlaut nicht allzusehr gepreßt werden darf.

Im dritten Kapitel kommt das Wesen der Inspiration zur Behandlung (S. 85—142). Hier ist erwähnenswert, daß in der Regel die *assistentia negativa* genügt und nur *per accidens* ein positiver Einfluß erforderlich ist (118).

Im Kapitel über die Ausdehnung der Inspiration wird gleich einleitend hervorgehoben, daß darunter ein Zweifaches verstanden werden müsse, nämlich: welche Bücher als Ganzes genommen für inspiriert zu halten seien und was von ihrem Inhalt als unter dem Einfluß des Charismas der Inspiration entstanden zu denken sei.

In der Erörterung der Frage, was im Sinne des Tridentinums unter *pars s. Scripturae* zu verstehen sei, hätte auch Kz LVII (1917) Nr. 10 und 11 Erwähnung verdient (170—73. Wenn der Verf. auch die Verbalinspiration ablehnt, so wird die Sachinspiration mit Nachdruck betont durch die sehr zutreffende Bemerkung, „daß es keine Stelle in der Hl. Schrift gibt, von welcher der biblische Schriftsteller behauptet, daß er sie nicht unter dem Einflusse der Inspiration geschrieben habe".

Der zweite Teil des Buches befaßt sich mit den Folgerungen aus dem Inspirationsdogma (247—449). Wenn man die Ausführungen des Verf. in ihrer Gesamtheit auf sich wirken läßt, gewinnt man den Eindruck, daß viel Druckerschwärze erspart geblieben wäre, wenn der Unterricht über den Traktat *de sacra scriptura* auf der Höhe dieser Darstellung sich bewegt hätte. Was er über die *varia dicendi genera* (318) sagt, ferner über die *veritas relativa* (319), dann über die Unvollkommenheiten (307) bei der Behandlung der gegnerischen Einwendungen (387. 437 f.), ist geeignet, den Schwierigkeiten zu begegnen, welche gegen die Irrtumslosigkeit der Schrift in der Gegenwart erhoben werden.

Wenn man im Laufe vieler Jahre eine erkleckliche Zahl von Schriften über die biblische Frage gelesen hat, so gelangt man durch das Studium dieses Buches zur Einsicht, daß in vielen Fällen der Mangel einer einheitlichen Terminologie und die ungenaue Bestimmung des status quaestionis nicht geringe Mißverständnisse verschuldet hat.

In zwei Punkten dürfte der Verf. die Schwierigkeiten doch etwas unterschätzen. Mag immerhin zutreffen, daß nicht alles, was Zannechia (318) zur Bestimmung der literarischen Art verlangt, richtig ist, so scheint mir wissenschaftlich die Lösung der Frage nach der literarischen Art einer Perikope nicht immer so leicht zu sein. Es kommen bei der wissenschaftlichen Bestimmung der literarischen Art so viele Kenntnisse von Dingen in Betracht, die selten einem Einzelnen gegeben sind. Es will selbstverständlich damit nicht gesagt sein, daß man als Katholik in einem solchen Fall nicht die kirchliche Auffassung gehörig respektiert. — Bei der Anführung von Tatsachen zum Beweise dafür, daß selbst Mitteilungen der Hl. Schrift von untergeordneter Bedeutung als Grundlage zur Beweisführung in Glaubenssachen dienen, um die Geschichtlichkeit im strengsten Sinn für alle Detailangaben zu fordern, wird man den Gedanken nicht los, ob die Induktion hier wohl am Platze ist. Dies gilt besonders dann, wenn die literarische Art einer Perikope strittig ist.

Im einzelnen wird es also immerhin noch Gelegenheit zu Auseinandersetzungen geben, trotz der Tatsache, daß der Verf. uns einen ebenso kundigen und besonnenen als verläßlichen Führer in Bibelfragen in die Hand gegeben hat.

Salzburg. A. Eberharter.

Schilling, Otto, **Katholische Sozialethik.** München, Max Hueber Verlag, 1929 (VIII, 357 S. gr. 8°). M. 6,30, gbd. M. 8,50.

Während so manches heute erscheinende Buch den mühsamen Nachweis anzutreten hat, warum es neben so vielen vorhandenen Werken auch noch ein Plätzchen beanspruchen dürfe, befindet Verf. sich in der glänzenden Lage, darauf hinweisen zu können, daß „von katholischer Seite bisher kein Versuch unternommen wurde, die Sozialethik eigens darzustellen" (2). Auf evangelischer Seite ist seit 1916 das Handbuch der Sozialethik von Wendland und seit 1927 die umfangreiche Wirtschaftsethik von Georg Wünsch vorhanden; auf katholischer Seite besteht nur die kleine Wirtschaftsmoral von F. X. Eberle (1921); eine Bearbeitung des Gesamtgebietes der Sozialethik besitzen wir bis jetzt überhaupt nicht. Nachdem nun im vergangenen Jahr W. Schwer uns seine „Katholische Gesellschaftslehre" geschenkt, überrascht uns jetzt Sch. unmittelbar nach Vollendung seiner zweibändigen Moraltheologie mit dieser „Katholischen Sozialethik". Es war dies dem Verf. deshalb möglich, weil er in dem Buche den Ertrag einer seit Jahren und Jahrzehnten gepflogenen eindringenden Beschäftigung mit dem Gegenstande der Öffentlichkeit übergibt.

Die Stärke dieser „Katholischen Sozialethik" liegt ohne Frage in ihrer tiefen Verankerung in der Tradition, die sie nicht hindert, durchaus weltoffen und fortschrittsfreundlich zu sein. Der Verf., der in der glücklichen Lage ist, aus der Tradition nicht schöpfen zu müssen, sondern mitten in ihrem lebendigen Strome zu stehen, begnügt sich nicht damit, alte Formeln von neuem herzusagen oder alte Wahrheiten in ein neues sprachliches Gewand zu kleiden; vielmehr nimmt er Stellung zu den in der Gegenwart umkämpften Grundsatzfragen von dem überzeitlichen Standpunkt unserer größten und besten Tradition aus. Angesichts der immer mehr zu beobachtenden Erscheinung, daß auf der einen Seite in einwandfreier Korrektheit Begriffe und Grundsätze tradiert werden, die der aktuellen Bedeutung ermangeln, während auf der anderen Seite bei der Behandlung der heute brennenden Fragen es an der nötigen Begriffsschärfe und Grundsatzklarheit gebricht, hat ein Buch wie das vorliegende eine besondere Sendung. Ohne sehr in die Einzelheiten der die Gegenwart aufwühlenden Fragen einzugehen, lenkt es doch das Licht der alten grundsätzlichen Wahrheiten auf diese Fragen und läßt sie in diesem Lichte aufleuchten. Eine Fülle müßiger Scheinproblematik erledigt sich damit von selbst, und so wird die Bahn frei zu einer wirklich fruchtbaren Behandlung der Fragen, auch nach ihrer sozusagen technischen Seite hin.

In den „Grundfragen" nimmt Verf. Stellung zu den von der protestantischen Ethik sowie von der rationalistischen und positivistischen Rechtslehre aufgeworfenen Fragen. Gegenüber der heute nicht selten anzutreffenden einseitigen Überbetonung des Gemeinwohls als einer selbständigen Größe neben und über dem Wohle der Individuen berührt die vorsichtig abwägende und zurückhaltende Art, wie Verf. sich zur Frage Individuum und Gemeinschaft äußert, besonders wohltuend. Eine ähnliche Zurückhaltung und Nüchternheit ist auch zu beobachten gegenüber heute anzutreffenden Bestrebungen, alles „aus dem Katholischen heraus", „aus katholischer Geisteshaltung" konstruieren zu wollen, auch wo der Schöpfer in die Dinge selbst natürliche Baugesetze hineingelegt hat, die durch die übernatürliche Ordnung keine Änderung erfahren und denen gegenüber es keine andere katholische Geisteshaltung gibt, als sie mit voller Unbefangenheit erkennen und ohne allen Vorbehalt anerkennen zu wollen.

Im einzelnen behandelt Verf. 1. Ehe und Familie, 2. das wirtschaftliche und gesellschaftliche Leben, 3. den Staat, um mit zusammenfassenden Betrachtungen über (4.) öffentliches Leben und christliche Moral zu schließen.

Als Beispiel kluger Mäßigung, wie sie für Sch. kenn-

zeichnend ist, sei die Kapitalismusfrage genannt. Sch. würde an sich geneigt sein, das Wort „Kapitalismus" wie andere „Ismen" zur Bezeichnung einer falschen Einseitigkeit zu verwenden. Nachdem aber von beachtlicher Stelle aus die Anregung gegeben wurde, „Kapitalismus" im indifferenten Sinne zu gebrauchen und die jeweils gemeinten Verirrungen mit „Individualismus" oder „Mammonismus" beim Namen zu nennen, schließt er sich dem an, schlägt aber auch zu noch sicherer Vermeidung von Mißverständnissen vor, bei Gebrauch des Wortes „Kapitalismus" immer deutlich zu kennzeichnen, wie es gemeint ist, oder sich anderer Redeweisen (Kapitalwirtschaft oder dgl.) zu bedienen. Wollten alle in dieser Weise verfahren, so würde die babylonische Sprachenverwirrung, die unter uns Katholiken in bezug auf den Kapitalismus herrscht, bald ein Ende haben.

Die Behandlung der Eigentumsfrage ist in ihrer Art auch ein Musterbeispiel dafür, wie Sch. schiefe Auffassungen und Mißverständnisse zurechtrückt und Übertreibungen auf das richtige Maß zurückzuführen versteht. Der kürzlich von Aem. Schöpfer mehrfach vertretenen Auffassung, die die Pflichten der iustitia legalis oder socialis nur auf die positiven staatlichen Normen beziehen will und glaubt, die Autorität des h. Thomas dafür geltend machen zu können, tritt Sch. nicht bei. Er verficht vielmehr mit Entschiedenheit, daß die iustitia legalis und socialis „selbstverständlich auch auf die einleuchtenden sozialen Pflichten (sich) erstrecken" (74), und begründet dies damit, daß sonst die staatlichen Normen selbst der naturrechtlichen Grundlage entbehren würden. Ausdrücklich erklärt Sch., daß „die einzelnen als soziale und staatliche Wesen auf Grund naturrechtlicher Bindung die Pflicht (haben), die mit Rücksicht auf das Gemeinwohl zu prästierenden Leistungen und Opfer auf sich zu nehmen, auch dann, wenn etwa der Staat je eine solche soziale Pflicht einleuchtender Art nicht sollte festgelegt haben". Es sind dies fast die Worte, mit denen Berichterstatter die Lehre von der iustitia socialis formuliert hat. Ausdrücklich bezeichnet Sch. „das Privateigentum (als) sozial gebunden . . . im Sinne der sozialen Gerechtigkeit" (75). Hiernach ist es für Sch. nur Tatfrage, bis zu welchem Maß der sozialen Belastung und der Einschränkung des Gebrauchsrechtes am Eigentum der Staat als durch die soziale Notwendigkeit geboten gehen darf. Man wird bei Sch. gewiß keine Voreingenommenheit zugunsten der Bodenreform wahrnehmen können; nichtsdestoweniger gelten ihm Eingriffe in das Bodeneigentum, die zur Behebung der Wohnungsnot erforderlich sind, gegen „angemessene" Entschädigung in dem durch die soziale Notwendigkeit begrenzten Umfang als gerechtfertigt. Soweit zu erkennen, kennt Sch. für Eigentumsentziehung und Gebrauchsbeschränkung keinen anderen Maßstab, als denjenigen, der auch dem staatlichen Besteuerungsrecht seine Grenze zieht. Leider hat sich Verf. hinsichtlich der Beurteilung der tatsächlichen Verhältnisse und Bestrebungen der Bodenreform etwas zu sehr von den doch stark einseitigen Darlegungen von Pesl in dessen vor etwa Jahresfrist erschienenen Schrift „Kirche und Bodenreform" beeindrucken lassen, während er in grundsätzlicher Beziehung durchaus mit Retzbach und dem Berichterstatter einig geht. Wenn Verf. allerdings Pesls Tadel der „Unwissenheit mancher Theologen, die zur sozialen Reform sich äußern, auf volkswirtschaftlichem Gebiet" zustimmend anführt (144), so kann dem leider nur bedingungslos beigepflichtet werden.

Ob Sch.s Buch den Erfolg haben wird, die Kreise, die zur Zeit den offenen Kampf gegen die traditionelle katholische Sozialphilosophie und Sozialmoral führen, eines besseren zu belehren? Wo es schon so weit gekommen ist, wie bei der kürzlich von der erzbischöflichen Behörde in Freiburg, der bischöflichen Behörde in Trier und jüngstens der erzbischöflichen Behörde in Köln (bis zur Drucklegung dieser Zeilen werden vielleicht noch andere Ordinariate hinzukommen!) zensurierten Richtung, ist eine solche Hoffnung wohl vergebens. Auf andere Kreise dagegen dürfte Sch.s Buch seinen Eindruck doch nicht ganz verfehlen. Die Hauptsache wird sein, daß diejenigen, die noch „unbeschrieben" sind, vor allem unser theologischer Nachwuchs, in dem Geiste gebildet werden, der Sch.s Buch beherrscht.

Einige von der sonst innegehaltenen Linie abweichenden Aufsätze eines Organs der christlich-nationalen Arbeiterbewegung haben Sch. in wenig sachlicher und vornehmer Weise angegriffen. Mit um so größerer Freude liest man daher Sch.s Zustimmungserklärung zu dem „Sozialen Manifest der Katholischen Arbeiter-Internationale", womit nun wohl derartigen Angriffen endgültig der Boden entzogen ist: jene „Wirtschaftsdemokratie", die das Kölner Manifest fordert, gilt Sch. als wohlberechtigt und ausdrücklich vereinbar mit seinem und unser aller „christlichen Eigentumsbegriff" (92).

Frankfurt a. M. O. v. Nell-Breuning S. J.

Gierens, Michael, S. J., Professor der Theologie an der philosophisch-theologischen Lehranstalt Sankt Georgen in Frankfurt a. M., **Ehre, Duell und Mensur.** Darstellung und Begründung der christlich-ethischen Anschauungen über Ehre und Ehrenschutz, Duell und Mensur auf Grund einer Synthese historischer, biblischer, juristischer, kanonistischer und philosophischer Erkenntnisse. Paderborn, Druck der Bonifatius-Druckerei, 1928 (VIII, 381 S. 8°). Kart. M. 4,50, gbd. M. 5,40.

Kriegs- und unmittelbare Nachkriegszeit ließen das Duell und die damit zusammenhängenden Fragen weiten Kreisen in neuem Lichte erscheinen. Wer aber davon eine endgültige Überwindung des Duells oder auch nur eine konsequente und durchgreifende Behandlung desselben in der Gesetzgebung erwartet hatte, sieht sich durch die tatsächliche Entwicklung getäuscht. Die Erfahrungen des Krieges vermochten es nicht, das Duell als Mittel des Ehrenschutzes auszuschalten; das da und dort versuchte gerichtliche Vorgehen gegen die studentischen Mensuren scheiterte an der uneinheitlichen Auffassung der Gerichte; und während die Kirche ihre Stellung auch zur Mensur lehramtlich eindeutig bestimmt und kundgibt, sehen wir in der Vorbereitung der strafrechtlichen Regelung von Duell und Mensur von seiten des Staates die alten Gegensätze unausgeglichen miteinander ringen.

So ist es von höchst aktuellem Interesse, „eine wissenschaftlich erarbeitete und allseitige Darstellung der Fragen zu bieten, die die Ehre, ihren Wert, ihre Verletzbarkeit, den Ehrenschutz, das Duell und die Mensur betreffen", wie es uns P. Michael Gierens im Vorwort verspricht.

Der 1. Teil, fast die Hälfte des Werkes, macht den Eindruck einer selbständigen Ethik der Ehre unter den Hauptpunkten: Begriff der Ehre [mit verdienstvollen geschichtlichen Untersuchungen]. Lebenswert der Ehre und des Ehrgefühls, Bibel und Ehre, Ehrverletzung und Ehrenschutz. Die in allen Kapiteln dankenswerte und von der Moraltheologie gewiß begrüßte Abhandlung mit ihren eindringenden Untersuchungen wäre aber in unserem Zusammenhang wirksamer geworden, wenn sie methodisch ins Ganze der Duellfrage eingearbeitet und mit dem 2. Teil in engere Beziehung gebracht wäre. Das hätte freilich oft kürzere Fassung ermöglicht,

da und dort aber auch Erweiterung oder wenigstens stärkere Betonung gefordert. Für letzteres sei beispielshalber auf den Abschnitt über die Ehrsucht hingewiesen, der nur nebenbei (S. 46) behandelt ist und in einem fremden Zusammenhang, in dem er nicht zu der vom 2. Teil geforderten Geltung kommt; oder auf das S. 109 f. von der zeitweiligen Ehrenminderung und von der relativen Unabhängigkeit von der Ehre bei den Menschen Gesagte, was angesichts des Zweckes dieser ganzen Abhandlung über die Ehre mehr hervortreten sollte.

Im 2. Teil, der Duell und Mensur behandelt, zeigt der erste Abschnitt „Geschichte des Zweikampfes", daß, abgesehen von den autoritativ angeordneten Zweikämpfen im Dienste des öffentlichen Interesses, das älteste Duell bei noch sehr unentwickelten Rechtsverhältnissen den Charakter der Selbsthilfe hatte nach dem Grundsatz „Macht ist Recht", solange man nur den als rechtmäßigen Besitzer anerkannte, der seinen Besitz auch körperlich zu verteidigen vermochte (172); „daß der mittelalterliche gottesgerichtliche Zweikampf in allen Erscheinungsformen vom modernen privaten Ehrenduell wesentlich verschieden ist" (184); daß die „Einführung des [modernen Ehren- und Privat-] Duells in Deutschland beginnt mit der Zeit, in der der deutsche Adel seine Begriffe von Vornehmheit dem französischen entlehnte und die deutsche Kultur überhaupt in vollständige Abhängigkeit von der romanischen kam" (200).

Auch zum richtigen Verständnis der gegenwärtig üblichen studentischen Mensur ebnet ein interessantes geschichtliches Kapitel über die Entwicklung des Studentenduells den Weg. In der Studentenschaft bürgerte sich das Duell in der Zeit des größten Tiefstandes des studentischen Lebens ein und auch für die Studenten und ihre Auffassung vom Kavaliertum gaben in der nachreformatorischen Zeit die französischen und italienischen Edelleute das Muster ab. Die wiederholt aus der Studentenschaft selbst aufgekommenen Bestrebungen gegen das Duell drangen nicht durch. Ausschlaggebend war der Widerstand der Korps, die 1858 für die Aufnahme als Korpsbursch sogar die Bedingung stellten, daß er sich einmal schlagen müsse. Das gab den Anlaß zur allgemeinen Einführung der Bestimmungsmensur (1859), da es auf die Dauer doch anstößig erschien, daß jedes Korpsmitglied erst einen Bundesbruder formal beleidigen mußte (da gegenüber den Burschenschaften ja meist Verruf bestand). Geschichtlich gesehen glaubt drum Gierens von der studentischen Mensur sagen zu können: „Es ist dadurch an dem früheren Studentenduell nichts geändert worden als die Kontrahage, also der Anlaß zum Kampf, nicht der Kampf selbst . . . Die säuberliche Scheidung zwischen Bestimmungsmensur und ernstem Duell kam erst auf, als sich die Strafjustiz mit ihr zu beschäftigen begann. Auch die seitherige Entwicklung hat an der Mensur selbst, insofern sie Kampf ist, nichts Wesentliches geändert . . . Es liegt also in der Bestimmungsmensur, soweit sie als Kampf und Leibes- oder Lebensgefährdung zu beurteilen ist, nichts wesentlich Neues vor" gegenüber dem bislang üblichen Studentenduell (234, 235). — So richtig und lehrreich diese historische Feststellung ist, durch sie allein wird der Gegner nicht entwaffnet, der der studentischen Mensur den Charakter des Duells auf Grund der gegenwärtigen Gestalt abspricht, auf Grund der Tatsache, daß die Verletzungen normalerweise geringfügig und schwerere Folgen durch Schutzmaßnahmen ja absichtlich ausgeschlossen sind. Das gegen diese letztere Auffassung entscheidende moralphilosophische und rechtliche Material ist in den folgenden Abschnitten an verschiedenen Stellen zerstreut enthalten.

Der 2. Abschnitt „Zweikampf und staatliches Recht" bringt eine Beurteilung der geltenden strafrechtlichen Regelung des Duells und der studentischen Mensur und eine Kritik der Reformvorschläge, wie sie der Entwurf eines Allgemeinen Deutschen Strafgesetzbuches von 1927 bietet. Scharf hat P. Gierens dabei den Widerspruch herausgestellt, der darin liegt, daß das Duell durch staatliches Gesetz verboten ist und daß derselbe Staat durch stärksten Druck von den Offizieren gegebenenfalls das Duell verlangte. Auch in der Strafart und im Strafmaß trat eine offene Protektion des verworfenen Delikts zutage. Außer dieser inneren Zwiespältigkeit schlich sich in die Duellgesetzgebung und deren Auslegung eine große Rechtsunsicherheit ein, der selber wieder eine mangelhafte Durchführung der gesetzlichen Bestimmungen entspricht, so daß derselbe Staat bei seinen Beamten das offene Bekenntnis zu einem Delikt duldete oder sogar forderte, das seine Gesetzgebung verbot und mit Strafe bedrohte. — Diese Rechtsunsicherheit mußte bei der studentischen Mensur noch größer werden, da vielfach bezweifelt wurde, daß die Wesensbestimmung des Duells als „Herausforderung zum Zweikampf mit tödlichen Waffen" hier überhaupt zutreffe. Gierens zeigt seiner ganzen uns schon aus dem geschichtlichen Abschnitt bekannten Einstellung entsprechend, daß der Begriff „tödliche Waffen" im Gesetz nicht nur in philosophischer Auslegung bestimmt werden dürfe, sondern aus rechtsgeschichtlicher Betrachtung erfaßt werden müsse. Im positiven Gesetz sei nur die Tödlichkeit als Eigenschaft aller Waffen im technischen Sinne gemeint, nicht die konkrete Modalität der Kampfesart; es genüge also, daß sie ihrer Natur nach zum Töten geeignet sind, wenn ihre konkrete Anwendung auch nicht dafür bestimmt ist. Somit falle auch die studentische Mensur unter die Wesensbestimmung des Duells.

Bringt die vorgeschlagene Reform zwar in manchem eine Besserung und genauere Fassung, so kann sie naturrechtlich doch in keiner Weise befriedigen. Sie leidet an schweren und wesentlichen Mängeln und ihre Begründung an einer noch größeren Grundsatzlosigkeit, geboren aus noch größerem Relativismus in der sittlichen und naturrechtlichen Beurteilung.

Zu dieser ethischen Betrachtung leitet der Abschnitt „Kirche und Zweikampf" (297—343) über, der den Kampf der katholischen Kirche gegen den Zweikampf, die kirchlichen Entscheidungen über die studentische Mensur und die Stellung der evangelischen Kreise zu beiden behandelt. — Bei den kirchlichen Entscheidungen, die ja unmittelbar positiv-rechtlicher Natur sind und Strafbestimmungen betreffen, hat Gierens doch auch die ethische Beurteilung der Studentenmensur verschiedentlich einfließen lassen (bes. S. 326/27 und 330/31).

Für das ernste, Leib und Leben gefährdende Duell wird diese ethische Wertung im Schlußabschnitt des ganzen Werkes geboten unter „Duell und Ethik" (347—373).

Ob es für die praktische Benützung des Werkes und auch für die klarere theoretische Erfassung der so aktuellen Frage der studentischen Mensur nicht besser gewesen wäre, das sie betreffende Material einheitlich und geschlossen zu behandeln? Dabei hätte die sittliche Beurteilung eine gesonderte Darstellung verdient. Denn es mag zugegeben werden, was G. S. 326 schreibt: „Es besteht keine sachliche Notwendigkeit, das Moment der Lebensgefährdung in den Begriff des Zweikampfes aufzunehmen. Welcher Duellbegriff für positiv-rechtliche Strafbestimmungen zu gelten habe, kann durch den Willen der zuständigen Autorität näher bestimmt werden"; aber man wird doch vielfach von der strengen kirchlichen Strafbestimmung gegen die Mensur nicht befriedigt sein, wenn nicht die zugrunde liegende Unsittlichkeit der Tat feststeht und erkannt ist. Schließlich wollen ja auch die kirchlichen Entscheidungen nicht nur besagen, die studentische Mensur werde in die für das Duell geltenden Strafen positiv-rechtlich einbezogen, sondern sie nehme an der sittlichen Verwerflichkeit des Duells innerlich Teil und sei deshalb durch die Verwerfung des Duells schon mitverworfen. — Die Praktiker wären dem Verf. gewiß sehr dankbar, wenn er in einer neuen Auflage auch den sittlichen Charakter des Eintritts in unbedingt, bedingt und verbrieft satisfaktiongebende Verbindungen anschließen wollte. Der im Untertitel so weit gespannte Rahmen, die umfassende Ausführung des ersten Teiles und die Herausgabe durch die Akademische Bonifatius-Einigung würden das ohnehin nahelegen.

Mainz. W. Rauch.

Schuhmann, Georg, **Naturrechtliche Schulgrundsätze gegen widernatürliche gemeinschädliche Modeanschauungen.** Selbstverlag Weilbach (Ufr.) 1927 (XX, 47 S. 8°). M. 2,10.

Diese „rechts- und geschichtsphilosophische Flugschrift, der nach Möglichkeit mehrere andere ähnlicher Art folgen werden", behandelt die Schulfrage und die Weimarer Schulartikel zunächst im allgemeinen, dann die „freie" Lehre von Kunst und Wissenschaft bei Staatsschulhoheit sowie die „allgemeine Bildungs- und Fürsorgepflicht des Staates" auf Kosten der Bildungs- und Fürsorgerechte der Eltern, der Gemeinden, der Berufsgenossenschaften, der Wohltäter und der Kirche. Der Verf. will den „widernatürlichen, staatssozialistischen, familien- und kirchenentrechtenden Modeschulartikeln der Weimarer R.-V. die natürlichen Schulgrundsätze entgegenstellen, anderseits durch zahlreiche Zitate an die vorbildlichen Forderungen der alten Katholiken- und Protestantenführer erinnern und so zugleich den Weg zur freien katholischen Schule bahnen" (Vorwort).

So sehr dieses Bestreben anzuerkennen und als notwendig anzusehen ist, so sehr für den Katholiken Grund und Anlaß besteht, für wirkliche Unterrichtsfreiheit unter Ablehnung des Staatssozialismus einzutreten, stets hat man dessen eingedenk zu bleiben, daß neben Einigkeit und ausharrendem Mut nicht minder Klugheit und Mäßigung erforderlich sind, um das Ziel zu erreichen. Daß in der vorliegenden Flugschrift diesem Gebot immer Rechnung getragen sei, wird man schwerlich behaupten können. Rezensent hat die Grundsätze der christlichen Schulpolitik in seiner Schrift „Christliche Staatslehre und Politik" (Volksvereins-Verlag, 1927, S. 123 ff.) auf Grund der christlichen Tradition dargelegt, es mag gestattet sein, hierauf zu verweisen. Wenn sich Verf. in erster Linie auch auf Thomas v. A. beruft (S. 42), so scheint das Recht dazu nicht ohne weiteres klar zu sein, denn Thomas schreibt gelegentlich *(C. imp. Dei cult. 4): Politica ordinat, quas disciplinas debitum est esse in civitatibus et quales unumquemque oportet discere et usquequo, sic patet, quod ordinare de studio pertinet ad eum, qui praeest reipublicae (et praecipue ad auctoritatem Ap. Sedis).*

Im einzelnen wäre mancherlei zu bemerken, auch verschiedene Druckversehen wären zu verbessern (beständig wird Lasalle geschrieben; S. 10: die freie Lehre von „Dunst und Wissenschaft", der bekannte „kaltolische" Minister Lutz usw.). Auffallen muß, daß Cathrein in der Schrift nirgends genannt wird, ebenso, daß auf Tischleder, Die Staatslehre Leos XIII. (S. 83—126), nirgends Bezug genommen ist, wiewohl bei ihm Darstellung (vgl. bes. S. 101) und Beurteilung mehrfach nicht einwandfrei erscheinen.

Tübingen. O. Schilling.

Keller, Franz, Dr., Universitätsprofessor, **Kriegsächtung und Friedensrüstung.** Freiburg i. B., Caritasverlag, 1929 (66 S. 8°). M. 0,90.

In dieser kleinen Schrift hat der Verf. mehrere Artikel, die in Zeitungen erschienen waren, zusammengestellt. Sie variieren den Gedanken, daß der Krieg ein in sich verwerfliches Mittel sei. „Immer wieder lesen wir in unseren Moralhandbüchern: Wenn alle andern Mittel erschöpft sind, dann!! Als ob der Krieg als durchaus ungeeignetes Mittel der Notwehr überhaupt ein erlaubtes Mittel wäre!!" (S. 35). Vielfach tritt bei den Ausführungen der wissenschaftliche Ton und Charakter hinter dem der polemischen Propagandaschrift zurück.

Nur wenige Beispiele. S. 32: „Damit komme ich zum traurigsten Kapitel der Moraltheologie: zur Lehre vom gerechten Krieg als Notwehrrecht des Staates! In diesem Kapitel feiert die Vergasung der Gehirne durch den Militarismus die höchsten Triumphe." S. 33: „Wie gräßlich hat aber die Wissenschaft im Dienste eines allmächtigen Militarismus das Notwehrrecht genotzüchtigt, um den Kautschukbegriff des gerechten Krieges auf jeden Fall herauszudestillieren!" S. 35: „Die Kriegslehre ist in ihrer Weltfremdheit und Harmlosigkeit ein Armutszeugnis unseres christlichen wissenschaftlichen Moralbetriebes." S. 60: „Wenn heute Leute, Laien oder Moraltheologen, Juristen oder Strategen oder irgendwelche andere den Verteidigungs- oder Notwehrkrieg beurteilen nach den Schablonen und Museumsstücken der Napoleanischen (!) oder Friderizianischen oder gar Karolingischen Ära, so liegt es mir durchaus ferne, sie in diesem ihrem phantasievollen Privatvermögen (!) zu stören." S. 63: „Ja, es war die Frucht eines christlichen Ethos, das mit den Worten Christi vom Friedenstiften so lange jonglierte, bis es auch in das System des rabiaten Militarismus hinein paßte." „Der Krieg ist nun einmal eine Ironie auf das Neue Testament" (S. 66).

Diese gesamte Auffassung, die keineswegs in dem vollkommen neugearteten Stand der Dinge ihre Begründung findet, bricht mit der bisherigen christlichen Tradition, die von Augustinus bis Leo XIII klar zum Ausdruck gebracht und festgehalten worden ist. Rezensent darf wohl auf die Ausführungen in seiner „Sozialethik" (München, Hueber, 1929) verweisen, da es nicht möglich ist, auf das einzelne näher einzugehen. Nur dies sei festgestellt, daß der Verf. S. 64 aufs neue, trotz sofortiger Richtigstellung in der Freib. Tagespost, fälschlich behauptet, ich habe gegen eine aktive kath. Friedensbewegung eine Kampfansage gerichtet.

Tübingen. O. Schilling.

Murawski, Dr. theol. Friedrich, **Die aszetische Theologie.** Ein systematischer Grundriß. München, Jos. Kösel & Fr. Pustet, 1928 (504 S. kl. 8°). M. 7, geb. 9,50.

Nachdem in den romanischen Ländern erst das kürzere und weniger vollkommene Kompendium der Aszetik und Mystik von P. Fr. Naval und dann das größere und vorzügliche von Ad. Tanquerey erschienen ist, war es an der Zeit, daß auch wir ein ähnliches Werk erhielten. Dr. Murawski hat mit seinem vom Verlag hübsch ausgestatteten Bändchen mutig den Anfang gewagt. Es zeichnet sich aus durch seinen klaren Aufbau: Begriffsbestimmung der Aszese, ihr Subjekt: der Mensch in seinem natürlichen und übernatürlichen Sein, die Aszese selbst in ihrer negativen Betätigung durch Abtötung und der positiven durch den Empfang der Sakramente, durch das Gebet und die göttlichen und sittlichen Tugenden. M. hat sich auf eine Reihe guter Autoren gestützt: Scheeben, Zahn, Göpfert, Mutz u. a., von älteren auf Thomas, Ignatius von Loyola, Alfons von Liguori u. a. Er hat die Aszetik nicht zu sehr in Einzeltraktate zersplittert, sondern nach Möglichkeit das Einheitliche und Ganze des geistlichen Lebens betont. Die natürlichen Grundlagen hat er ausführlich behandelt, besonders die seelischen und deren Störungen. Der große Dogmatiker Scheeben ist sein Führer durch das Gebiet der Übernatur. Eine ganze Zahl moderner Fragen, wie nach dem Wert der Liturgie, der Exerzitien, des Wandels in Gottes Gegenwart, sind ansprechend und mit Wärme beantwortet, neuzeitliche Schwierigkeiten infolge des Großstadtlebens, der Presse, des Sports, des Kinos usw. berücksichtigt.

Trotzdem wird der Theologe das Buch nicht befriedigt aus der Hand legen. Er vermißt vor allem das, was eine

„aszetische Theologie" vor einer rein praktischen Anleitung auszeichnen sollte: das solide Beweisverfahren, wie es der Dogmatik und der Moraltheologie eigen ist. Das müßte durchaus nicht schematisch geschehen, wie in manchen Lehrbüchern, aber fehlen dürfte es nicht. Bei M. machen die Argumente mehr den Eindruck eines gelegentlichen Schmuckstückes. — Sehr wenig vorteilhaft nimmt sich auch M.s Methode aus. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, er habe den Stoff nicht selbständig verarbeitet. In vielen Abschnitten hat ein einzelner Autor die Führung und muß manchmal seitenlange Zitate liefern. Schon rein stilistisch empfindet man das als Härte. Dazu sind Schriftsteller wie der wenig tiefgehende Louismet (für die Mystik) und der zu stark von Freud beeinflußte Liertz (für das gestörte Seelenleben) wenig geeignet zu dieser Führung. Man kann diese Mängel damit entschuldigen, daß M. die oben genannten Werke von Naval und Tanquerey — das letztere zählt schon die 6. Auflage — offenbar nicht kennt, von denen sich vor allem das zweite durch solide theologische Beweisführung und durch gründliches Verarbeiten einer Unzahl alter und neuer aszetischer Werke auszeichnet.

Will man aber in dem Werk ein geistliches Handbuch für weitere Kreise sehen — auch als solches wäre es vollkommen gerechtfertigt —, so muß man leider auch unter dieser Rücksicht schwerwiegende Einwendungen erheben. Denn es weist so viele philosophische und theologische Mängel auf, daß, wo der Theologe ergänzend manches richtig stellt, der Laie mit nicht wenigen falschen Begriffen und Mißverständnissen nach Hause gehen muß.

Einige Belege sind notwendig beizufügen. Zur Philosophie: Da das Lebensprinzip von Pflanze und Tier weder Materie noch Geist noch etwas sein kann, das weder Materie noch Geist ist, „dürfte es sich am meisten empfehlen, für Pflanze und Tier kein eigenes selbständiges Lebensprinzip anzunehmen" (S. 34). — Der Wille folgt zwar „als eine blinde Kraft immer einem Motive, und zwar dem stärksten Motive — aber es ist seine Sache, unter den vorliegenden Motiven eines auszuwählen und zum stärksten zu machen" (S. 35). — Sehr kühn ist die apodiktische Behauptung: „Weder der Verstand noch der Wille kann einen Kraftzuwachs erhalten" (S. 36). — „Alle Vollkommenheit rührt im Menschen vom Geist, alle Unvollkommenheit von der Materie her" (S. 56). — Weil Gott in der Schöpfung für sich keinen Zuwachs bezweckt hat, kann man keinen eigentlichen Grund für die Schöpfung angeben; das hieße, für die allererste Ursache noch eine Ursache suchen (S. 97/8). — Weil alle Werke Gottes gut sind, kann „kein Geschöpf eigentliche Ursache der Sünde des Menschen sein, da das Böse keine Formalursache haben kann" (S. 215). — Das „sinnliche Strebevermögen ist nichts anderes als das Gefühl" (S. 62), eine Gefühlsschwäche bedeutet . . . auch eine Willensschwäche. Demnach wird eine Willensstärkung im wesentlichen Gefühlsstärkung sein müssen (S. 66). — „Erfahrungsgemäß tritt die Vernunft bei den Handlungen des täglichen Lebens sehr selten in Tätigkeit; diese Handlungen werden durch die Gewohnheit so geregelt, daß sie fast unbewußt vollzogen werden" (S. 191). — Die Phantasie vermag „Gott nur als einen, wenn auch unendlichen Menschengeist, vorzustellen" (S. 392). — Man glaubt Spinoza zu hören, wenn man liest: der Schmerz ist das Zusammentreffen mit einem Übel und die Wahrnehmung solchen Zusammentreffens; in Wirklichkeit ist es ein unrichtig wiedergegebener Text der S. th. 1, 2 q. 35 a. 1. (S. 325).

Zur Psychanalyse und Psychotherapie: Psychanalyse hat manches Gute, aber M. steht zu stark im Banne Freuds. — „Der Geschlechtstrieb bezweckt . . . ausschließlich die Lust" (S. 46). „Das göttliche Gesetz hat der Betätigung des Geschlechtstriebes sehr enge Grenzen gezogen, und die sexuellen Begierden müssen deshalb während der größten Zeit des Menschenlebens verdrängt oder sublimiert werden" (S. 47). Die gesamte körpererhaltende Seelentätigkeit scheint darauf gerichtet zu sein, Lust zu erwerben (S. 57). Bei den Frauen wird die Lebenskurve „weitgehend von der Kurve der Sexualität bestimmt" (S. 177). Die Mystiker bieten „sehr oft das Bild von Neurosen und Psychosen . . ." (S. 177). — „Die Scham, die sich mit der sexuellen Betätigung verbindet, erscheint in abgeschwächter Form auch beim Essen" (S. 249). — Die Brautmystik ist ein Beweis, daß zwischen Gottesliebe und Geschlechtsliebe Zusammenhänge bestehen. „Der Sexualtrieb ist so stark, daß er, in seiner grobsinnlichen Form unterdrückt, nach einer andern Seite vorzubrechen . . . sucht ‚und' selbst in das Heiligste eindringt. In der Brautmystik lebt gewiß, bewußt oder unbewußt, viel Erotik" (S. 450/1).

Zur Moral und Aszese: Etwas übertrieben klingt die Vorschrift: „Eine gute Ausbildung der Vernunft durch gründliches Studium der Philosophie (vor allem der Psychologie) und Theologie ist Pflicht des Menschen . . ." (S. 39). Ebenso der von Weiß übernommene Satz, daß „auch die höchste Vollkommenheit nicht über Pflicht und Gewissen hinausreicht" (S. 122). — Nicht der angeführten Thomasstelle entsprechend und zum mindesten irreführend ist der Satz: „Unter allen der Sache nach schweren Sünden sind die Sünden des Fleisches die leichtesten, und unter ihnen wieder die gegen die Keuschheit" (S. 198). Vor allem hätte das „ceteris paribus" des h. Thomas berücksichtigt werden müssen. — „Liegt auch nur die geringste Hemmung des Verstandes oder des Willens vor, dann kann es nicht zu einer Todsünde kommen" (S. 195). — Zu lehren, daß Krankheit das sittliche Leben ungünstig beeinflußt und daß nur wenige Menschen durch sie gebessert werden, dürfte weder richtig noch klug sein (S. 342). — Ähnlich, daß der Mangel an wissenschaftlicher Erkenntnis es dem besten Willen unmöglich macht, gut beten zu lernen (S. 354).

Zur Mystik: Heute muß man es als durchaus ungenügend bezeichnen, die mystische Theologie als bloße Praxis der aszetischen zu definieren, wie es wohl früher geschah (S. 24), und eine Theorie der Mystik zurückzuweisen, weil ihre Phänomene unverständlich und unbeschreibbar seien und weil die Wissenschaft sich nicht mit Einzelfällen abgebe (S. 24 und 178). So werden bei M. die Bezeichnungen: religiöses, geistliches, mystisches Leben völlig gleichbedeutend (S. 154) und unter Übergehung des Wesentlichen nur die Nebenphänomene: Ekstase, Offenbarungen usw. kurz behandelt. Später wird dann noch gefühlsmäßige Andacht beim Gebet (S. 349) und Wandel in Gottes Gegenwart (S. 408) mit Mystik gleichgesetzt und das Fragen nach dem Unterschied der erworbenen von der eingegossenen Beschauung als überflüssig bezeichnet (S. 401). Von Lallemant wird gerade der sehr angreifbare Satz übernommen, wer nicht Mystiker sei, solle sich nicht allzusehr den Arbeiten am Seelenheil hingeben (S. 407).

Es ist sehr bedauerlich, daß ein solches zusammenfassendes Werk, das als erstes dieser Art sicher sehr begehrt wird, so ungenügend durchgearbeitet ist. Doch darf man hoffen, daß eine Neuauflage allen berechtigten Wünschen entgegenkommen wird.

Valkenburg (Holl.) E. Raitz v. Frentz S. J.

De Meester, A. D. J. C., Canonicus ad honores Cathedralis Brugensis, in Seminario Brugensi Professor, **Juris canonici et juris canonico-civilis Compendium,** olim a Rev^mo De Brabandere et Rev^do adm. Dom. Van Coillie editum. Nova editio ad normam Codicis Juris Canonici. 4 Tomi. Brugis, Societas S. Augustini, Desclée, de Brouwer et Sii., 1921—1928 XII, 328; XIII, 533; VIII, 424; VIII, 347 S. gr. 8°).

Das im Jahre 1861 zum erstenmal edierte *Juris canonici et canonico-civilis Compendium* des Seminarprofessors De Brabandere in Brügge (gestorben ebenda 1895 im ersten Jahre seines Episkopats), das neben dem im Titel angezeigten Stoff auch das Diözesanrecht von Brügge enthielt, konnte von dem Verf. und den Nachfolgern auf seinem

Lehrstuhl wiederholt herausgegeben werden. Die 8. Aufl. besorgte der jetzige Inhaber desselben, A. De Meester, während des Krieges 1914—1916. Sie war eine fast vollständige Umarbeitung des früheren Werkes durch bessere Disposition, Schaffung eines klareren Wortlautes und dies namentlich durch Verweisung der Noten nach unten und durch Beigabe historischer und bibliographischer Notizen, sowie durch Zufügung eines weiteren Bandes: Van Coillie-De Meester, *La sépulture et les fabriques d'églises en droit civil-ecclésiastique belge*, 1916. Nunmehr hat der Verf. das Werk unter möglichstem Anschluß an das frühere und, abgesehen von kleinen Abweichungen, an die Legalordnung des CJC aufs neue vollständig umgestaltet.

Es zerfällt in vier Bände. Der erste Band enthält die Einleitung *(De jure canonico generatim; De fontibus j. can.; De j. can. collectionibus; De j. can. subsidiis; De quibusdam j. can. interpretibus; de methodo)*, sodann eine grundlegende Darstellung von der Kirche als Gesellschaft (u. a. Verhältnis von Kirche und Staat, Konkordate), ferner den *Liber I* CJC (Normae generales) und von *Liber II* die sechs ersten Titel *(De clericis in genere)*. Der zweite Band bringt die Titel VII bis XIX von *Liber II (De clericis in specie et de religiosis)*. Der dritte Band, Pars I, handelt von den kirchlichen Sachen *(Liber III)*, und der dritte Band, Pars II, bzw. der vierte Band vom kirchlichen Prozeß, den kirchlichen Vergehen und Strafen *(Liber IV* und *V)*. Ein letzter, noch ausstehender Band soll das belgische Staatskirchenrecht zur Darstellung bringen, entsprechend dem früheren zweiten Band.

Am Schluß der Einleitung verbreitet sich der Verf. über seine Methode, die eine systematische, d. h. eine historische und exegetische, vor allem aber eine praktische ist. Dabei will er die zu große Ausdehnung des Historischen von neueren und neuesten Autoren und des Exegetischen von älteren Autoren vermeiden. Damit kommt er den Anweisungen, die alsbald nach Publikation des CJC von Rom her ergingen, nach Möglichkeit nach. Fügt man noch hinzu, daß am Kopf von jedem Paragraphen die entsprechenden Quellen angegeben und die allgemeine Literatur, auch von deutschen Autoren, reichlich vorangestellt ist, während die Spezialzitate und Spezialliteratur je in den Anmerkungen gegeben werden, sowie daß die Passus über Geschichte und Brügger Diözesanrecht kleiner gedruckt sind, so kann man dieser aus den früheren Auflagen herausgewachsenen, aber auch den besten Werken über das neue kirchliche Gesetzbuch entnommenen Auflage nur seinen Beifall zollen und das um so mehr, als die versprochene Methode praktisch und faktisch realisiert ist.

Damit will natürlich nicht gesagt sein, daß der Rez. auf den mehr als anderthalbtausend Seiten nicht da oder dort kleinere Korrekturen oder Wünsche anzubringen hätte. Doch soll hier nicht auf Kleineres eingegangen, sondern nur Größeres berührt werden.

Bei Angabe der Literatur darf nicht immer wieder nach Angabe von mehr oder weniger hergehörigen Arbeiten auf anderswo befindliche umfassendere Literaturverzeichnisse verwiesen werden. Der Autor hat vielmehr die einschlägige Literatur selbst allseitig möglichst genügend einzuschalten. — Bei dem Bestreben, das Historische nicht zu eingehend darzustellen, darf man nicht zu ängstlich sein. Oftmals ist gerade die Geschichte des betreffenden kirchenrechtlichen Instituts besonders illustrierend und zum richtigen sachlichen Verständnis dienlich. So hätte im ersten Band die theoretische Darstellung des Verhältnisses von Kirche und Staat durch eine eingehendere geschichtliche Einführung viel gewonnen. — Gar nicht zulässig aber ist es, daß der Verf., dem Vorgang der früheren Auflage des Kompendiums folgend, unter Berufung darauf, daß die Sakramente alle von der Taufe bis Ehe im sonstigen belgischen Seminarunterricht (in Dogmatik und Moral u. a.) eingehend behandelt würden, die Titel I—VIII *(De sacramentis et sacramentalibus)* und noch andere, weniger bedeutsame des dritten Buches des Codex einfach übergeht. Damit geht er gegen alle kirchenrechtliche Kleiderordnung glattweg des Ordinationsrechtes und des Eherechtes verlustig. Diese dürfen als spezifisch rechtliche Bestandteile des kirchlichen Lebens in den Lehrbüchern des Kirchenrechts durchaus nicht fehlen, so wenig als sie im CJC fehlen. — Wenn dann der 3. Band bzw. auch 4. Band etwas summarischer den Inhalt von Liber IV und V des kirchlichen Gesetzbuches: *De processibus* und *De delictis et poenis* darlegen, so ist das unter verschiedenen Gesichtspunkten verständlicher.

Aber trotz dieser zum Teil doch recht gewichtigen Ausstellungen soll nochmals die gewaltige Leistung, die in der Einarbeitung des CJC in das ältere Compendium liegt, voll anerkannt werden. Welch riesige Mühe darin steckt, das können ältere Kanonisten am besten ermessen, die schon längst ein Lehrbuch des Kirchenrechtes verfaßt hatten, ehe das neue kirchliche Gesetzbuch erschien, und die nun, um ihres arbeitsvollen Lebenswerkes, noch lebend, nicht vollständig verlustig zu gehen, genötigt sind, nochmals, soweit Gott Zeit und Kräfte gibt, und materielle Mittel bei den schweren Zeitläuften in manchen Ländern zu Gebot stehen, in ihren alten Tagen ans Werk zu gehen und ihr Lehrbuch vollständig umzugießen.

Tübingen. Joh. Bapt. Sägmüller.

Ziegler, Adolf, **Die Nominations- und Präsentationsrechte der Universität München.** Von der Theologischen Fakultät der Universität München gekrönte Preisschrift. München, Selbstverlag Loristr. 21, 1929 (163 S. 8°).

Die Universität München besitzt gegenwärtig noch 16 in den 5 bayerischen Diözesen Regensburg, München-Freising, Eichstätt, Augsburg und Passau zerstreut liegende Pfarreien, über die sie teils ein Präsentations- und teils ein Nominationsrecht ausübt. Bei 11 Pfarreien handelt es sich um ein Präsentationsrecht, das die Universität bei 9 Pfarreien stets, dagegen bei 2 Pfarreien nur bei jedem 3. Besetzungsfall für sich in Anspruch nimmt. Die Zahl der Nominationspfarreien beträgt 5, und zwar beansprucht die Universität das Nominationsrecht bei 4 Pfarreien stets, dagegen bei einer Pfarrei nur bei jedem 1. und 2. Besetzungsfall, während das Recht in jedem 3. Falle dem Stadtmagistrat von Ingolstadt zusteht.

Unter Nomination ist hier ein vorbereitender Akt der Präsentation zu verstehen, durch den der Nominationsberechtigte dem Präsentationsberechtigten eine oder mehrere geeignete Personen zum Zwecke der Präsentation benennt. Durch die Trennung des Nominationsrechtes von dem Präsentationsrechte wird das letzte bezüglich der freien Auswahl der Personen eingeschränkt bzw. auf eine einzige geeignete Person festgelegt.

In dem ersten Teile der Arbeit hat der Verf. die beiden Rechtsinstitute der Präsentation und Nomination nach ihrer dogmatischen und historischen Seite hin näher erläutert und einen allgemeinen Überblick über die verschiedenen Erwerbsarten dieser Rechte, soweit dieselben für die Universität in Betracht kommen, gegeben. Im zweiten, speziellen Teile sind die Rechtsbeziehungen der Universität zu den vorhin erwähnten 16 Pfarreien genauer erörtert.

Das Ergebnis der Studie ist für die Universität sehr günstig, indem der Verf. den gegenwärtigen Besitzstand der Universität in bezug auf ihre Präsentations- und Nominationsrechte in allen Punkten verteidigt. Allerdings findet sich am Schlusse (S. 122) das Zugeständnis, daß bezgl. des Erwerbes dieser Rechte manche Un-

ebenheiten mit untergelaufen sind und infolge der staatskirchlichen Verhältnisse die Durchführung der kanonischen Rechtsätze mitunter gehemmt wurde. Hiermit bietet aber die Schrift eine Angriffsfläche dar, zumal der CJC neuerdings in can. 1454 eingeschärft hat, daß kein Patronatsrecht zugelassen werden soll, das nicht durch authentische Urkunden oder andere gesetzmäßige Beweise erhärtet werden kann. Zur Führung eines gesetzmäßigen Beweises wird aber gefordert, daß sich die betreffenden Tatsachen auf kanonische Gründe stützen.

Nach meinem Dafürhalten ist der positive Beweis für den legitimen Erwerb eines Patronatsrechts seitens der Universität bei der Pfarrei Zuchering nicht erbracht. Denn nach den neuesten Forschungen, die Pöschl und Zedinek über die Inkorporation angestellt haben, hat diese nur eine wirtschaftliche Bedeutung und läßt die Spiritualien der inkorporierten Stelle unberührt. Noch ungünstiger aber steht es mit den Pfarreien, die mit der Säkularisation der Klostergüter von Schamhaupten und Seligenthal zusammenhängen. Denn nach kanonischem Recht ging mit der Suppression dieser Klöster das Präsentationsrecht unter. Die Berufung Zieglers auf die angebliche Dinglichkeit dieser Rechte ist ebensowenig haltbar, wie die Behauptung, daß durch Art. XI Abs. 2 des bayerischen Konkordates von 1817 die Präsentationsrechte nachträglich vom Apostolischen Stuhle legitimiert worden seien. Denn das hier erwähnte Indult erstreckt sich nur auf die Patronate, die sich actu im Besitze des Staates befanden. An eine Ausdehnung desselben auf nichtstaatliche Patronate ist bei der Abneigung der Kurie gegen die Patronate in damaliger Zeit gar nicht zu denken. Außerdem kommt noch in Betracht, daß das bayerische Staatsministerium für Unterricht und Kultus am 12. April 1925 erklärt hat, daß es wegen der in Art. 14 § 3 des neuen bayerischen Konkordates von 1924 getroffenen Vereinbarungen nicht beabsichtige, die auf Grund der Verstaatlichung von Kirchengut erworbenen Patronatsrechte aufrecht zu erhalten.

Bei aller Anerkennung des Fleißes und der guten Ausführungen, die diese Anfängerarbeit bekundet, kann ich nach dem Gesagten nicht umhin, dieselbe für revisionsbedürftig zu erklären.

Freiburg i. B. N. Hilling.

Schreiber, Georg, D. Dr., Professor an der Universität Münster, **Das Auslanddeutschtum als Kulturfrage.** [Deutschtum und Ausland, Studien zum Auslanddeutschtum und zur Auslandkultur, hersg. von G. Schreiber. 17./18. Heft.] Münster i. W., Aschendorff, 1929 (XII, 320 S. 8°). M. 8,30.

Um den reichen Inhalt anzudeuten, seien die wichtigsten Fragestellungen aufgezählt: Auslanddeutschtum und Bekenntnis, Universalismus und Minderheiten, Naturrecht, Menschenrechte, Völkerrecht, die „Humanität der Werktage", der organische Staatsgedanke, Minderheiten und Demokratie, der Volkstumsgedanke, Auslanddeutschtum, nicht Alldeutschtum, Mutterland und Auslandssöhne, nicht lehren, sondern verstehen, Provinzialismen, die Krisis der freien Berufe, das Auslandkrankenhaus, die kirchlich-kulturelle Betreuung, die Erhaltung der volklichen Eigenart, die „Verländerung" des Auslanddeutschtums, zur volkskundlichen Forschung, Auswanderungspolitik, das Auslanddeutschtum als Bereicherung der Nation. Angereiht sind Exkurse über die polnische Minderheit in Preußen, die Minderheitenfrage im Deutschen Reichstag 1928 und die Deutschen an der Tung-chi-Universität, ferner Quellenzeugnisse sowie Statistisches (betr. die deutschen Krankenhäuser im Ausland). Der Verf. will Anregungen geben, die Probleme herausstellen und, soweit es der Stand der Entwicklung verstattet, Lösungen versuchen, wobei ihm die christlichen Grundsätze als Richtschnur dienen und eine fast nicht zu übersehende Masse von Vereinzeltem und Zerstreutem in größere Zusammenhänge gebracht wird. Wiewohl der Verf. in erster Linie als Historiker schreibt, so setzt ihn doch seine politische Tätigkeit instand, auf Grund vielseitiger Erfahrungen die Fragen des Auslanddeutschtums zugleich als Kulturpolitiker zu behandeln. In überzeugender Weise wird die Forderung eines kulturellen Existenzminimums der Minderheiten begründet und auf die Beziehungen zwischen Menschenrecht, Völkerrecht und Christentum, desgleichen auf die sittlichen Aufgaben des Staates hingewiesen, ohne deren Anerkennung die Minderheiten der nationalistischen Willkür ausgeliefert wären. Große Aufmerksamkeit wird sodann dem Gedanken des Volkstums gewidmet, weil seine Respektierung wiederum naturgemäß einen Schutz für die Rechte der Minderheiten bildet. Die aufschlußreichen Darlegungen gipfeln in der Feststellung einer seelisch-kulturellen Gemeinschaft zwischen Mutterland und Auslanddeutschtum, in der Forderung einer umfassenden Pflege der beiderseitigen Beziehungen und in der allgemeinen Idee, daß die Respektierung der Minderheiten und ihres Volkstums als eine große moderne Kulturaufgabe anzusehen ist.

Wer sich mit den Problemen des Auslanddeutschtums zu befassen hat, kann das großangelegte Werk schon mit Rücksicht auf die vielen Literaturnachweise nicht entbehren. Nicht recht klar wird man sich freilich darüber, wie der Staat angesichts der großen Not im Inneren den aufgebürdeten neuen kulturpolitischen Aufgaben genügen soll. Ferner wäre erwünscht eine klare Antwort auf die Frage, was eigentlich unter Kultur zu verstehen sei, wenn unaufhörlich gefordert wird, es solle die „kulturelle" Verbundenheit von Mutterland und Auslanddeutschtum erhalten und gefördert werden. Die deutsche Kultur ist im Grunde genommen nichts anderes als christliche Kultur in bestimmter nationaler Fassung und Färbung, entweder ist die deutsche Kultur christlich, oder sie ist nicht. Nun weiß jeder, der die Entwicklung verfolgt, daß die christliche Kultur bei uns mitten in den furchtbaren Entscheidungskampf hineingestellt ist. Unterliegt sie, so möchte man fast wünschen, daß „die seelische Kooperation deutschen Geistes" nicht gar zu innig sich gestalte. Angesichts dieser Sachlage legt sich auch die Frage nahe, wieweit die Bewahrung und Förderung deutscher Volksart bei den Auslanddeutschen geeignet ist, als Stütze für die deutsche Kultur im Mutterland zu dienen, verglichen mit den 22 behandelten Fragen wohl nicht die unwichtigste.

Unangenehm berühren in der sonst gewandt geschriebenen Schrift einzelne Wendungen, die der Ausdrucksweise vielfach das Gepräge des Gesuchten geben. So treten Ausdrücke wie: „versäumnisschwer", „verlustschwer", „erlebnisschwer", „verlusthaltig" usw. in großer Zahl auf. Oder es ist die Rede von der „volksbunten Schwere der lebenswirklich gesehenen Problematik des Nationalstaates" (S. 126), von „den reizvoll ausladenden labilen Elementen des Volkstums", denen „stabile und statische Werte zur Seite treten" (S. 213), von einer „den Gesamtstaat anreichernden Toleranz" (S. 100) usw. Nicht ohne tieferen Grund ist diese Seite der Darstellung hervorgehoben worden: das Überzeugende der Darlegungen kann durch eine einfache, ungekünstelte Sprache nur gewinnen. S. 174, Z. 2 ist das Wort „Bedeutung", das hier keinen Sinn hat, wohl mit dem übrigens gar zu oft verwendeten Ausdruck „Betreuung" zu ersetzen, S. 175, Z. 4 v. u. das Wort „abgegangen" wohl durch abgehangen. Die Erteilung von Noten für gute Arbeiten sollte sich auf das durchaus notwendige Maß beschränken.

Tübingen. O. Schilling.

Wiesen, Wilhelm, O. S. C., **Der Laienapostel.** Handbuch für praktische Mitarbeit in der Seelsorgehilfe. [Schriften für Seelsorgehilfe, hrsg. von der Freien Vereinigung für Seelsorgehilfe Freiburg i. Br.] Freiburg, Freie Vereinigung für Seelsorgehilfe, 1929 (VIII, 127 S. 8°). M. 2,75.

Die Schrift „Der Laienapostel" behandelt eine Reihe von Fragen, die für die Mitarbeit der Laien im Sinne der katholischen Aktion von Bedeutung sind (Wesen, Pflicht und Würde des Laienapostolates, die verschiedenen Betätigungsarten des Laienapostolates, die katholische Aktion, das Apostolat der Seelsorgehilfe, die Mitarbeit zum Schutze der christlichen Ehe, zum Schutze des Kindes, die Sorge für Zugezogene, die modernen Sekten, was der Seelsorgehelfer über den Sozialismus wissen muß, die Kirche, die Ursachen der Kirchenentfremdung, der Kirchenaustritt, was der Seelsorgehelfer von Kirchenstrafen wissen muß, kirchliche Abgaben, das Apostolat der Caritas, das Apostolat der Kranken). Das Ganze präsentiert sich nach Inhalt und Fassung als ein Katechismus des Laienapostolates. Die Fragen sind bestimmt und gut gestellt, die Antworten sind klar und exakt. Überall zeigt sich, daß ein Mann der Praxis die Belehrung gibt, dem aber auch das Gebiet der Wissenschaft vertraut ist. Nicht übersehen wird, daß die sozialchristliche Schulung des Volkes und somit auch die der Seelsorgehelfer in der Gegenwart von Bedeutung ist. Deshalb wird auch die Frage beantwortet, was der Seelsorgehelfer über den Sozialismus wissen muß, sowie die weitere Frage, wie die Kirche dem Proletariat in Wahrheit gegenübersteht und wie dem Kapitalismus. Sehr anzuerkennen ist, daß der Verf. sich nicht durch die Redensart, als hätte der Sozialismus sich gewandelt, beirren läßt, sondern offen und mutig Stellung dazu nimmt. Doch wird man sagen müssen, daß gerade diese, die sozialchristliche Schulung bezweckenden Partien des Buches erweitert werden sollten, da das etwa über den Kapitalismus Ausgeführte oder Angedeutete nicht genügt. Ja die sozialchristliche Schulung des Volkes muß geradezu als zur Zeit wichtigste und notwendigste Seite der Schulung im Sinne der katholischen Aktion erachtet werden, sonst besteht die Gefahr, daß alle anderen Bemühungen mehr oder weniger vergebens sein werden.

Tübingen. O. Schilling.

Casel, D. Dr. Odo, O. S. B., **Jahrbuch für Liturgiewissenschaft.** In Verbindung mit Prof. A. Baumstark und Prof. A. L. Mayer herausgegeben. Siebter Band. Münster i. W., Aschendorff, 1927 (IV, 443 S. gr. 8°). M. 17,30.

Der 7. Band des Jahrbuchs reiht sich würdig seinen Vorgängern an, übertrifft sie vielleicht, wenn man dies sagen darf, da es immer etwas Mißliches um Wertvergleiche ist.

Die Reihe der Untersuchungen eröffnet ein Aufsatz von A. Baumstark „Das Gesetz der Erhaltung des Alten in liturgisch hochwertiger Zeit" (1—23). Es handelt sich um die Erklärung mancher Eigentümlichkeiten der Liturgie, besonders in der Fastenzeit und während des Triduum sacrum, z. B. Fehlen des Hymnengesanges im Offizium, des Introitus, Offertorium, und der Communio in der Karsamstagsmesse. Das Mittelalter suchte diese Erscheinungen symbolisch zu deuten, da es ihm an einer historischen Erfassung der Liturgie gebrach. Die Erkenntnis, daß das, was heute eine Ausnahme darstellt, „entweder einer nachweislich oder doch sehr wohl denkbar älteren Stufe liturgischer Entwicklung angehört" — B. bringt auch Beispiele aus dem mailändischen und griechischen Gottesdienst —, war auch dem Mittelalter nicht gänzlich fremd geblieben (vgl. Amalar, *De eccl. off.* l. IV. c. 21) und wird ganz besonders in neuerer Zeit mit Erfolg angewendet. Vgl. auch Thalhofer-Eisenhofer, Handbuch der kath. Liturgik I, 623. 625. 631. 651. Dort habe ich dieses „Gesetz der Erhaltung des Alten" S. 652 zu begründen gesucht: „Bei einer so feierlichen Gelegenheit, wie es die große Taufnacht war, hielt man mit einer gewissen Scheu am Althergebrachten fest und glaubte sich keinerlei oder doch nur wenige Veränderungen gestatten zu dürfen." Es handelt sich hier übrigens um eine Erscheinung, die auch dem profanen Leben nicht fremd ist. Pflegen doch nicht selten Tage, die liebe Erinnerungen in sich schließen, Jahr für Jahr von einzelnen stets in gleicher Weise begangen zu werden. — „Über die Entstehungszeit und Heimat des Codex D 47 der Kapitelsbibliothek zu Padua", ediert 1927 von K. Mohlberg und A. Baumstark, verbreitet sich Th. Michels in längeren Ausführungen (S. 24—36), in denen er zu dem Resultate gelangt, daß als Zeit der Niederschrift nur die Jahre 841—855, als Ort nur die Pipinidenstiftung Nivelles im südlichen Brabant in Frage kommt. S. 126—130 bringt M. noch eine Miszelle über die erwähnte Edition des Codex. Edition und die ihr beigegebenen Untersuchungen können in ihrer Bedeutung für die Geschichte der Sakramentarien, ja der Geschichte der liturgischen Entwicklung überhaupt nicht leicht überschätzt werden, selbst wenn in untergeordneten Punkten noch eine kleinere Korrektur stattfinden sollte. Cod. Pad. D 47 birgt nämlich in sich das älteste von Gregor d. Gr. redigierte stadtrömische Sakramentar, wohl zu unterscheiden von jenem Gregorianum, welches Hadrian II an Karl d. Gr. sandte. Dieses stellt die Entwicklung dar, welche das Sakramentar um die Wende des 8. zum 9. Jahrh. genommen. Das stadtrömische, vorhadrianische, offizielle Sakramentar hatte aber schon früher seinen Weg über die Alpen genommen und diente hier nicht bloß als Grundlage des Cod. Pad. D 47, sondern auch der verschiedenen Typen des Gelasianum des 8. Jahrh., während anderes in nicht offizieller Kodifikation umlaufendes stadtrömisches Material, neben anderweitigem Stoff, in jenem Gelasianum verwendet wurde, das in Cod. Vatic. Reg. 316 überliefert ist und von Wilson ediert wurde. Wie diese stadtrömischen Bestandteile nach dem Frankenreiche kamen, ist nicht sicher festzustellen. Sehr viel spricht dafür, daß sie ihren Weg über England nahmen. Vgl. auch die Untersuchung Baumstarks im vorliegenden Jahrbuch S. 130—136 „Ein altgelasianisches Sakramentarbruchstück insularer Herkunft". — Gar wohl bekannt in seiner jetzigen liturgischen Verwendung ist das Wort: „Beata es, Virgo Maria . . . genuisti, qui te fecit", das A. L. Mayer Anregung zu einer interessanten Untersuchung: „Mater et filia. Ein Versuch zur stilgeschichtlichen Entwicklung eines Gebetsausdrucks" (S. 60—82) geboten hat. Er geht dabei aus von der sog. Antiphrasis („die Verbindung eines Subjekts mit einem sein Wesen negierenden Prädikat"), für welche er Belege aus der antiken Literatur beibringt, und dann verfolgt er das Marien-Elogium von der Spätantike bis zum Humanismus. — Eine ganz vorzügliche Arbeit ist der Aufsatz von P. Browe S. J. „Die Entstehung der Sakramentsandachten" (S. 83—103). Aussetzung des Allerheiligsten in der Monstranz, Segensandachten, eucharistische Prozessionen mit dem in der Monstranz sichtbaren Sakrament nehmen in der gegenwärtigen Entwicklung des katholischen Gottesdienstes einen breiten Raum ein. Was in älteren Arbeiten (z. B. bei Thiers) über die Entstehung dieser Bräuche zu lesen ist, lüftet nur wenig den Schleier. Zwar war man sich bisher ziemlich allgemein bewußt, daß diese Arten der Verehrung des Allerheiligsten durch die Einführung des Fronleichnamsfestes einen mächtigen Anstoß empfingen. Darüber hinaus herrschte jedoch wenig Klarheit. Auch Browe muß bei seinen Untersuchungen von der Einführung des Fronleichnamsfestes ausgehen. Was seinen Darstellungen besonderen Wert verleiht, ist die stete Bezugnahme auf die Verhältnisse in Deutschland, das tatsächlich in der Entwicklung des neueren eucharistischen Kultes an der Spitze stand, wie durch umfangreiche Quellenbelege gezeigt wird. Hier treten, wenn auch nur rudimentär, schon im 14. Jahrh. die erwähnten eucharistischen Andachtsformen auf; seit dem letzten Drittel des 16. Jahrh. erscheinen Sakramentsandachten in Holland und Belgien, in Frankreich sind sie erst seit dem 17. Jahrh. allgemein verbreitet. Einen großen Ein-

fluß übte auf diese Entwicklung der Wunsch aus, die h. Hostie zu sehen, demgegenüber es allerdings nicht an Widerspruch fehlte. In Rom hielt man lange an dem Grundsatz fest, außerhalb der Fronleichnamsoktav nur selten das hlst. Sakrament auszusetzen. — Unter dem Titel „Katholische Kultprobleme, dargestellt in ihrem Verhältnis zur evangelischen Kultauffassung" hat G. Mensching (Gotha 1927) die Untersuchung veröffentlicht, deren Aufstellungen Odo Casel (S. 105—123) einer eingehenden Prüfung unterzieht, die ihm Gelegenheit gibt, sich über die katholischen Kultprinzipien in geistreicher Weise zu verbreiten. Mit Recht schreibt er (S. 122): „Die hellenistische Antike ist nicht bedeutungslos für das Reich Gottes. Dieses kommt vom Himmel her, ist rein göttliche Offenbarung, aber es macht sich die Formen der Zeit dienstbar, um Göttliches auszudrücken." Darum beschäftigt man sich mit dem antiken Kult, nicht um das Wesen, sondern um die Formen des katholischen Kultes tiefer zu erfassen.

Auch diesmal ist in den „Miszellen" vorzügliches Material untergebracht. A. Dold handelt von liturgischen Reminiszenzen in einem Sermo Leos d. Gr. und über zwei Sakramentarfragmente aus Stuttgart und Beuron, O. Casel über den Ausdruck *castigatio vocis* im Ritus der Subdiakonatsweihe und seine Parallelen im altrömischen Opferdienst, O. Heiming über die Episteln der Montage, Dienstage, Mittwoche und Freitage der Mailänder Quardragesima, A. Baumstark über griechische Parallelen in den Texten der abendländischen Palmfeier, G. Graf über die Gebetsostung in der Literatur der arabisch schreibenden Christen. — Auch diese Miszellen verdienten es, wenn der Raum es gestatten würde, eingehender behandelt zu werden. Auch für sie gilt, was vom ganzen Jahrbuch gesagt werden kann: Niemand schließt dessen Lektüre, ohne reichste Anregung empfangen zu haben.

Eichstätt. Ludwig Eisenhofer.

An die Herren Mitarbeiter der Theol. Revue.

Die Adresse der Redaktion (Prof. Dr. Arnold Struker) ist vom 1. Oktober 1929 ab: Münster i. W., **Hammer Straße 13 II.**

Kleinere Mitteilungen

Der »**Philosophische Handkatalog**« (vgl. Theol. Revue 1927, 243) hat seinen ersten Nachtrag über die Jahre 1927/28 erhalten (Leipzig, Felix Meiner, 102 S. kl. 8°). Der Nachtrag ist zugleich Nachlese aus früheren Jahren.

»**Gutberlet**, Dr. Constantin, **Das zweite Buch der Machabäer.** Übersetzt und erklärt. [Alttestamentl. Abhandl. Bd. X, 3. u 4. Heft.] Münster, Aschendorff, 1927 (219 S. gr. 8°). M. 8.40.« — Was ich in dieser Zeitschrift Jahrg. 1921 Sp. 89 f. über die Bearbeitung des 1. Buches der Machabäer durch den greisen Verfasser, der inzwischen „in schönem Alter, satt an Tagen" in die Ewigkeit eingegangen ist, ausgeführt habe, gilt auch von dieser Bearbeitung des 2. Buches. Anordnung und Anlage sind dieselben. Ebenso ist der Kommentar ausgebaut. Auf größere Einzelprobleme wird nicht eingegangen, sondern eine einfache Erklärung des Textes an der Hand einer ausgewählten Kommentarliteratur gegeben. Zugrunde liegt der Text nach Swete, besondere Rücksicht ist außerdem noch auf die offizielle Vulgata genommen. Das Buch selbst ist eine „religiöse Belehrungs- und Erbauungsschrift, in der das historische Moment gegen das fromme zurücktritt, diesem dienstbar gemacht wird" (S. 3). Bezüglich der wichtigen Frage nach der *veritas citationis*, d. h. ob der Autor die Verantwortung für die geschichtliche Zuverlässigkeit und Wahrheit des Berichteten der Vorlage bei Jason überläßt, wird resigniert geantwortet: „Es erscheint bedenklich, diese Frage zu bejahen und anzunehmen, daß dieses inspirierte Buch der heiligen Schrift nicht als Quelle geschichtlicher Wahrheit in Betracht kommen soll. Auch auf die Gefahr hin, daß es nicht gelingen sollte, für alle Schwierigkeiten eine vollkommen befriedigende Lösung zu geben, müssen wir es ablehnen, für das Buch die bloße *veritas citationis* anzunehmen". L. Dürr (Braunsberg, Ostpr.).

Es ist sehr erfreulich, daß »**Bartmann, Jesus Christus, unser Heiland und König**« in 3. und 4. Auflage erschienen ist (Paderborn, Bonifaciusdruckerei, XIV, 668 S. gr. 8°. Warum fehlt das Erscheinungsjahr [1929]?). Die erste Auflage habe ich an dieser Stelle (Theol. Rev. 1927, Sp. 325—327) besprochen; die dort geäußerten Wünsche sind berücksichtigt worden, nur ist S. 358 vergessen, das Zitat aus Mt 28, 19 wortgetreu zu gestalten. Wiederholt merkt man die bessernde Hand. Es ist nur zu wünschen, daß das Buch auch in der neuen Auflage — die übrigens aus der Sammlung „Katholische Lebenswerte" herausgenommen ist — einen großen Leserkreis findet. M. M.

»**Steinmann**, Alphons, **Zum Werdegang des Paulus. Die Jugendzeit in Tarsus.** Freiburg, Herder & Co., 1928 (39 S. gr. 8°). M. 2.« — Der Verfasser will mit dem Schriftchen „Prolegomena zum Paulusstudium" geben, für sich selbst betrachtet er es als „Grundlage für seine weiteren Paulusstudien". Zur Herausgabe wurde er bestimmt durch die Erkenntnis, daß man in den gangbarsten neutestamentlichen Zeitgeschichten eine übersichtliche Darstellung der Welt des Paulus und ihres Verkehrswesens vergeblich suche, und daß auf dem Gebiet der hellenistischen Kulturgeschichte die Verhältnisse fast noch schlimmer liegen. Er möchte hier „eine offenbare Lücke ausfüllen" (S. 3). — Merkwürdigerweise wird nun eine gleiche Arbeit in fast gleichem Umfang und gleicher Disposition, gleichzeitig, jedoch scheinbar ohne gegenseitige Abhängigkeit, von A. F. Puukko in dem Artikel „Paulus und das Judentum" in Studia Orientalia II, 1—33, Helsingforsiae 1928 veröffentlicht (nach einer Bemerkung S. 87 jedoch schon Ende Dezember 1926 abgeschlossen). St. wie P. handeln über Heimat, Vaterhaus und Jugendzeit des Apostels und kommen im wesentlichen zum gleichen Resultat: „Es ist sicher, daß Paulus im Judentum seine Wurzeln hat . . . Nicht minder steht fest, daß Paulus mit der Ideenwelt des Hellenismus vertraut war" (St. 4). P. will zeigen, daß „Paulus seinem Grundwesen nach ein Jude war, und daß die jüdischen Elemente bei ihm überwiegen, doch soll dabei die Bedeutung des griechischen Milieus, vor allem seiner Geburts- und Heimatstadt Tarsus für seine Entwicklung nicht geleugnet werden" (S. 11). Nur in der Frage, woher des Paulus griechische Seele stammt, gehen ihre Ansichten auseinander. P. erklärt es für „undenkbar, daß Paulus eine griechische Schule besucht hätte" (S. 20), während St. glaubt: „Eine außerjüdische schulgemäße Bildung Pauli ist nicht ohne weiteres von der Hand zu weisen" (S. 34). — Man darf St. danken, daß er eine große Zahl von Quellen und Schriften zusammengearbeitet und in bequemer Form zugänglich gemacht hat, wenn auch inhaltlich keine neuen Erkenntnisse reifen. Die Mangelhaftigkeit der primären Quellen zwingt ihn vielfach, mit Analogieschlüssen zu arbeiten; daher bleiben seine Ergebnisse zum Teil unsicher, doch sind sie deshalb nicht weniger interessant. — Der Ausfall gegen Kiefl, mit dem St. schließt, ist mehr als überflüssig. Staab.

»**Schröder**, Franz Rolf, **Die Parzivalfrage.** München, C. H. Becksche Verlagsbuchhandlung, 1928 (81 S. 8°). M. 4.« — Der Würzburger Germanist glaubt als Ergebnis seiner Untersuchung feststellen zu können, daß „nicht nur die Grundidee, die Leitgedanken der Parzivaldichtung" manichäisch sind, sondern auch „sämtliche Einzelzüge, die sich auf den Gral und die mit ihm zusammenhängenden Fragen beziehen, sich aus dem Manichäismus erklären lassen" (68), daß weiterhin nur in den gnostisch-waldensischen Kreisen der Provence die geistigen Voraussetzungen für die Entstehung der Parzivaldichtung gegeben waren (68), daß Kyôt — dessen Existenz nach Sch. sicher ist — hier aus manichäischen Grundideen das erste Parzivalepos schuf (72) und Wolframs Epos in allen wesentlichen Zügen die Übersetzung der verloren gegangenen Kyôtschen Dichtung darstellt. — Die Ideenzusammenhänge, die aufgewiesen werden, genügen nicht zum schlüssigen Beweise. Das zusammenfassende Denken, zu dem der Verf. sich im Vorwort bekennt, kann der zwingenden wissenschaftlichen Sicherheit des Einzelergebnisses nicht entraten. J. Struker.

»**Klapper**, Joseph, **Die Sprichwörter der Freidankpredigten, Proverbia Fridanci.** Ein Beitrag zur Geschichte

des ostmitteldeutschen Sprichworts und seiner lateinischen Quellen. Breslau, M. & N. Marcus, 1927 (VIII, 112 gr. 8°). M. 6.« — Die Veröffentlichung, das 16. Heft der von Siebs und Hippe unter dem Titel „Wort und Brauch" herausgegebenen volkskundlichen Arbeiten der Schlesischen Gesellschaft für Volkskunde, ist ein gelungener Versuch, das im Meißenschen etwa um die Mitte des 15. Jahrhunderts entstandene Predigtwerk der Proverbia Fridanci, das in seiner ursprünglichen Form handschriftlich nicht mehr nachweisbar ist, aus den daraus abgeleiteten Teilsammlungen wiederherzustellen. Sie hat nicht nur sprachgeschichtlichen und kulturkundlichen Wert, sie beleuchtet auch die mittelalterliche Predigt nach der formalen und inhaltlichen Seite. J. Struker.

»**Salomon, A., La catholicité du monde chrétien d'après la correspondance inédite du comte Louis de Zinzendorf avec le cardinal de Noailles et les évêques appelants 1719—28.** [Cahiers de la Revue d'histoire et de philosophie religieuses publiés par la Faculté de Théologie protestante de l'Université de Strasbourg N. 17.] Paris, Librairie Alcan, 1929 (80 S. 8°).« — In dieser Sammlung der Straßburger protest. theolog. Fakultät veröffentlicht S. aus dem Archiv der Herrnhuter Brüdergemeinde 44 Briefe (6 von Noailles, 23 von Zinzendorf an Noailles und 15 von oder an verschiedene Personen), die ein merkwürdiges Schlaglicht auf die religiösen Vorstellungen beider Hauptkorrespondenten, sowohl des Stifters der mährischen Brüder als auch des in den Jansenistenstreit hineingezogenen französischen Kardinals und seiner Gesinnungsgenossen werfen, speziell auf den Traum einer über alle konfessionellen Gegensätze erhabenen Universalkirche, wobei natürlich in den Erklärungen wie in der Einführung der protestantische Standpunkt zum Ausdruck kommt. Sch.

Unter dem zu viel und zu wenig sagenden Titel »**Indien und Siam**« gibt Prof. Dr. **Aufhauser** von München einige Aufsätze aus „Theologie und Glaube" (1928, H. 3—6), in der Bonifatiusdruckerei (109 S., 1929), etwas logischer umgestellt und ergänzt durch 53 Abbildungen und kleinere Zusätze (im 1. Abschnitt über das höhere Schulwesen Indiens und das Patronatsabkommen des h. Stuhls mit Portugal) als „Bilder von einer Missions-Studienreise" und Fortsetzung seiner „Missionsstudienfahrt" (1927), auf Grund seiner Tagebuchnotizen wieder (I. Vorderindien von heute: 1. religiös-soziale Gegenwartsbilder, 2. Eindrücke vom Missionswerk, 3. Missionsprobleme; II. Birma: 1. allgemein kulturell-religiöse Bilder, 2. Wirken der kath. Mission; III. Siam: Im königlichen Lande des Buddhismus; IV. Malaya oder Malacca: 1. Blick in Singapurs geistiges Leben, 2. Schulwesen aus der Vogelschau. Es sind ziemlich systemlose und strenger Ordnung entbehrende, auf jeden wissenschaftlichen Apparat und fast jeden Literaturhinweis verzichtende, über die Missionsverhältnisse selbst wenig bietende Skizzen. Sch.

»**Schreiber**, Georg, D. Dr., Professor an der Universität Münster, M. d. R., **Auslanddeutschtum und Katholizismus.** [Aschendorffs Zeitgemäße Schriften, 18.] 2. u. 3. erw. Aufl. Münster i. W., Aschendorff, 1928 (40 S., 8°). M. —.90.« — Die kleine Schrift, die im wesentlichen eine auf der Generalversammlung der deutschen Katholiken gehaltene Rede über „Unsere Sorge für das katholische Auslanddeutschtum" zum Inhalt hat, erörtert dieses Thema kurz und klar, indem näherhin besprochen werden: das Auslanddeutschtum als Kulturfrage, die Idee der Nationalität, der Universalismus, Naturrecht und Menschenrechte, der organische Staatsgedanke, das Volkstum, Ablehnung des Alldeutschtums, die Praxis, kulturelle Reform und Seelsorge, Religion und Volkstum. Hinzugefügt ist die vom Verf. angeregte und formulierte Entschließung des Dortmunder Katholikentages 1927 betr. das kath. Auslanddeutschtum. Besonders hervorgehoben sei, daß der Verf. sich nicht damit begnügt, die so wichtige Frage vom kath. Standpunkt aus praktisch zu behandeln, sondern daß er sich zugleich bemüht, den praktischen Forderungen eine zuverlässige prinzipielle Grundlage zu geben. Eine vorbildliche Verbindung von Praxis und Theorie, geeignet, nicht nur praktischen Bestrebungen eher den Erfolg zu sichern, sondern auch diese vor Einseitigkeiten zu bewahren. Manche Ausdrücke klingen etwas zu voll: „das voluntaristische Gepräge weitausladender Energien" (S. 8), „mit prachtvoller Initiative" (S. 35) usw. Einige Wendungen dürften ohne Schädigung für den deutschen Sprachschatz verschwinden, wie „das Letzthinnige" (S. 14), „es ist zweifelsohne" (S. 16), „dieserhalb" (S. 21). Ob der Ausdruck „matriarchalische Züge des Staates" (S. 23) glücklich ist, soll dahingestellt bleiben. Statt Macchiavelli ist Machiavelli zu schreiben (S. 11). Schilling.

«**Pfaff**, Paul, **Zur Hochzeit des Lammes!** Ansprachen bei der Feier der Einkleidung und Profeß. Rottenburg, Bader, 1929 (VIII, 209 S. 8°). M. 4.« — Die Themata zu den Ansprachen, die der Superior der Franziskanerinnen von Reute (Württ.) der Öffentlichkeit unterbreitet, sind passend ausgewählt, vielfach mit Rücksicht auf den Tag (Fest, Festzeit), an dem die Feier jeweils stattfand. Die Ausführung ist im ganzen als durchaus gelungen und praktisch zu bezeichnen. Daß dieselben Gedanken, wenn auch in veränderter Form, häufiger wiederkehren, liegt darin begründet, daß die Ansprachen sämtlich dasselbe Ziel verfolgen. Die Sprache ist, wenn auch nicht immer formvollendet, so doch durchweg edel und dem Zuhörerkreis angepaßt. Hier und da stößt man freilich auf weniger glücklich gewählte Redewendungen, z. B. S. 5 „so äußerlich das Ordenskleid an sich herumhängen haben". Auch einzelne Provinzialismen kommen vor, z. B. S. 102 „bälder" als Komparativ von „bald". Das Büchlein wird Priestern, die häufiger Ansprachen bei Einkleidungs- und Profeßfeiern zu halten haben, eine willkommene Gabe sein. Das Material für solche Ansprachen war bisher nicht allzu reichlich. Wilking.

»**Machens**, Dr. Joseph, Priester in der Diözese Hildesheim, **Gebete des Priesters am Krankenbette.** Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1929 (111 S. 8°).« — Der durch Herausgabe der Schriften: „Der Priester an der Bahre" (Hildesheim, Franz Borgmeyer, 1927) und „Ansprachen und Gebete zum Gebrauche bei Taufen, Trauungen und verwandten Anlässen" (München, Kösel und Pustet, 1928) bestens bekannte Verfasser reicht uns in seinem neuesten Werke „Gebete des Priesters am Krankenbette" eine weitere Gabe seines Schrifttums dar. Den liturgisch-kirchlichen Gebeten bei Spendung des Bußsakramentes (I), bei Austeilung der Krankenkommunion (II), bei Erteilung der hl. Ölung (III) und der Benedictio Apostolica (IV) läßt der Verf. warm empfundene, eigener Meditation entsprungene oder dem reichen Schatze der Bibel und Liturgie entnommene, den heiligen Handlungen jeweilig treffend angepaßte Gebete folgen, in kristallklarer, kräftiger und doch zarter Sprache. Während Abschnitt V „Benedictiones in visitatione infirmorum impertiendae" bringt, Abschnitt VI vom „Ordo commendationis animae" handelt und im Abschnitt VII „In exspiratione" Gebete in lateinischer und deutscher Sprache folgen, klingt das Werk in Abschnitt VIII aus mit treffenden deutschen Gebeten am Kranken- und Sterbelager. — Der vertieften Seelsorgsarbeit, die vornehmlich am Kranken- und Sterbebette ihre Feuerprobe bestehen muß, leistet Professor Dr. Machens mit seinem neuesten Werke vortreffliche Dienste. Voß.

Bücher- und Zeitschriftenschau [1])

Allgemeine Religionswissenschaft.

Rademacher, A., Religion u. Leben. 2., verb. Aufl. Frbg., Herder (VIII, 230). M 4,40.

Wurm, Handbuch der Religionsgeschichte, in durchgreifender Neubearb. von A. Blum-Ernst. Stuttg., Calwer Vereinsbuchh. (647). M. 14.

Goldsmith, Elisabeth, Ancient Pagan Symbols. NY., Putnam (XXXVII, 220). $ 3.

Rudwin, M., The Number and Names of the Devils (Open Court 5, 282—93).

Wooley, C. L., The Sumerians. Oxford, Clarendon Pr. (198 12°). 6 s.

[1]) Die Schriften, bei denen keine Jahresbezeichnung angegeben ist, gehören dem laufenden Jahre an.

Selk, Ph., L'homme qui posséda la plante de vie. Révolte de Sumer contre l'Amurru Hammourabi. P., Leroux (258).
Herbigny, M. d', L'Islam naissant. Notes psychologiques. [Orientalia Christ. 14, 2 n. 51]. Roma, Pont. Ist. Orient. Stud. (152). *L* 15.
Power, E., The Anclient Gods and Language of Cyprus Revealed by the Accadian Inscriptions of Amathus (Biblica 2, 129—69).
Plassart, A., Les sanctuaires et les cultes du Mont-Cynthe (Délos). P., de Boccard, 1928 (319; pl. 4°).
Gerkan, A. v., Der Altar des Artemis-Tempels in Magnesia am Mäander. Mit 17 Abb. im Text u. 10 Taf. Berl., Schoetz (VI, 35). M 12.
Kloster, P. J., *Δεισιδειμονία*. A Contribution to the Knowledge of the Religious Terminology in Greek. Purmerend, Muusses (X, 110).
Rohde, E., Psyche. Seelenkult u. Unsterblichkeitsglaube der Griechen. Ausgewählt u. eingeleitet von H. Eckstein. Lpz., Kröner (XXXII, 318). M 4.
Wagenvoort, H., Vergils vierte Ekloge u. das *Sidus Julium*. Amst., Kon. Akad. van Wetensch. (37).
Benz, E., Das Todesproblem in der stoischen Philosophie. Stuttg., Kohlhammer (XI, 130). M 9.
Petersen, E., Die frühgermanische Kultur in Ostdeutschland u. Polen. Mit 36 Taf. Berl., de Gruyter (X, 194 4°). M 28.
Teudt, W., Germanische Heiligtümer. Beiträge zur Aufdeckung der Vorgeschichte. Mit 46 Bildern. Jena, Diederichs (216). M 6.
Dubois, H. M., L'idée de Dieu chez les anciens Malgaches (Anthropos 1/2, 281—311).
Bösch, Totemismus, Exogamie u. Mutterrecht der Banyangwezi (Ebd. 273—79).

Biblische Theologie.

Maichle, A., Der Kanon der biblischen Bücher u. das Konzil von Trient. Frbg., Herder (XI, 104). M 4.
Horn, F., Bibel u. Auslegungskunst (ZwZeiten 3, 211—54).
Ramírez, A., Un texto puntuado y Massora de la escuela de Ahrán ben Mošch ben Ašer (Biblica 2, 200—13).
Ziesemer, W., Studien zur mittelalt. Bibelübersetzung. Halle, Niemeyer, 1928 (V, 18 4°). M 2.
Heidel, W. A., The Day of Yahweh. A Study of Sacred Days and Ritual Forms in the Ancient Near East. NY., The Century Co. (XV, 565). $ 5.
Morgenstern, J., *Beena* Marriage (Matriarchat) in Ancient Israel and Its Historical Implications (ZAlttestWiss 2, 91—110).
Eichrodt, W., Hat die alttest. Theologie noch selbständige Bedeutung innerhalb der alttest. Wissenschaft? (Ebd. 38—91).
Van den Oudenrijn, M. A., Aegyptiaca in Pentateuchum (Angelicum 3, 424—27).
Fruhstorfer, K., Die Paradieses-Sünde. Linz, Kath. Preßverein (IX, 106). M 2,80.
Irwin, W. A., Truth in Ancient Israel (JReligion 3, 357—88).
Rad, G. v., Das Gottesvolk im Deuteronomium. Stuttg., Kohlhammer (IV, 100). M 6,40.
Van Hoonacker, A., Notes sur le texte de la „Bénédiction de Moïse" (Deut. 33) (Muséon 1/2, 42—60).
Van den Oudenrijn, M. A., Iudic. XI, 13 et 33 (Angelicum 3, 428/9).
Welch, A. C., The Source of Nehemiah IX (ZAlttestWiss 2, 130—37).
Grünwald, A., Byzantinische Studien. Zur Entstehungsgeschichte des Pariser Psalter ms. grec. 139. Brünn, Rohrer (43 4°). M 8.
Marschall, G., Die „Gottlosen" des ersten Psalmenbuches. Mstr., Helios-Verlag (126). M 6.
Galling, K., Der Beichtspiegel. Eine gattungsgeschichtliche Studie (ZAlttestWiss 2, 125—30).
Hommel, H., Das religionsgeschichtliche Problem des 139. Psalmes (Ebd. 110—24).
Oesterley, W. O. E., The Book of Proverbs. Lo., Methuen (LXXXVII, 294).
Joüon, P., Notes philologiques sur le texte hébreu d'Isaïe et de Jérémie (Biblica 2, 195—99).
Humbert, P., Recherches sur les sources égyptiennes de la littérature sapientiale d'Israel. Neuchâtel, Universitätssekretariat (196).
Plath, Margarete, Joel 1, 15—20 (ZAlttestWiss 2, 159—60).
Linder, J., Der König Belšaṣṣar nach dem Buche Daniel u. den babylonischen keilinschriftl. Berichten (ZKathTh 2, 173—202).
Lindblom, J., Micha. Literarisch untersucht. Helsingfors, Akad. Buchh. (178). M 5.
Vollmer, H., Die Neue Ee, eine neutest. Historienbibel. Hrsg. 2 Taf. Berl., Weidmann (LXIV, 233). M 20.
Salopiata, P., Das Verhältnis der Evangelien-Texte in den ältesten katholisch-litauischen Drucken. Gött., Vandenhoeck (58). M 4.
Mayer, A., Hl. Schriftkartothek u. Evangelien-Harmonie. Immenstadt, Moser & Specht, 1928 (1006 Bl.; XII, 136 S.). M 32.
Crompton, R. H., The Synoptic Problem and a New Solution. Edinburgh, Clark, 1928 (X, 139).
Sevenster, G., Ethiek en Eschatologie in de Synoptische Evangeliën. Diss. Leiden, Drukk. Ijdo (215).
Schlatter, A., Der Evangelist Matthäus. Seine Sprache, s. Ziel, s. Selbständigkeit. Stuttg., Calwer Vereinsbuchh. (XII, 813). M 20.
Vannutelli, P., De Evangelio talmudicis et midrašticis libris illustrato (ScuolaCatt apr., 273—86; magg., 358—70; giugno, 431—39).
Holzmeister, U., Das „angenehme Jahr des Herrn" (Js 61, 2 — Luk 4, 19) u. die Einjahrtheorie (ZKathTh 2, 272—82).
Gloege, G., Reich Gottes u. Kirche im N. T. Güt., Bertelsmann (XI, 428). M 12,50.
Patton, C. S., Some Late Elements in the Teachings of Jesus (JReligion 3, 389—97).
Enslin, M. S., An Additional Step Toward the Understanding of Jesus (Ebd. 419—35).
Allevi, L., „Portae inferi" (ScuolaCatt magg., 338—57).
Smothers, E., *Φῶς ἱλαρόν* (RechScRel 3/4, 266—83).
Stange, C., Die Verklärung Jesu am Kreuz. Güt., Bertelsmann (23). M 1.
Richter, J., Die Briefe des Ap. Paulus als missionarische Sendschreiben. Ebd. (212). M 6,50.
Vitti, A., La mistica in S. Paolo *(contin)* (CivCatt apr. 20, 110—20; magg. 18, 315—26).
Schumacher, R., Die beiden letzten Kapitel des Römerbriefes. Mstr., Aschendorff (XI, 139). M 5,70.
Sievers, P., Die Paulinischen Briefe, klanglich untersucht u. hrsg. H. 2. 3. Lpz., Pfeiffer (88; 88). Je M 10.
Tominomori, K., Paulinische Fragmente in den Pastoralbriefen (KirisutokyoK Juli) (japanisch).
Graf, G., Arabische Übersetzungen der Apokalypse (Biblica 2, 170—94).
Aracil, A., El Sepulcro de la Virgen y los Franciscanos. Jerusalem, Impr. de los Francisc., 1928 (108).
Willrich, H., Das Haus des Herodes zwischen Jerusalem u. Rom. Hdlbg., Winter (X, 195). M 10.
Kopp, Cl., Elias u. Christentum auf dem Karmel. Pad., Schöningh (184, 15 S. Abb.). M 14.
Box, G. H., The Hebrew Book of Enoch (JewishQuR July, 77—85).
Herford, R. T., Judaism and the N. T. Period. Lo., Lindsey Pr (256). 4 *s* 6 *d*.
Büchler, A., Studies in Sin and Atonement in the Rabbinio Litterature of the First Century. Oxford, Univ. Pr., 1928 (XV, 461).
Goldschmidt, L., Talmud babli. Der babylonische Talmud. Neu übertr. Bd. 1. Berl., Verlag Biblion (XV, 948). M 15.
Lewy, H., Philologisches aus dem Talmud (Philologus 84, 4, 377—98).
Zeitlin, S., The Slavonic Josephus and Its Relation to Josippon and Hegesippus (JewishQuR July, 1—50).
Parzen, H., The Ruah Hakodesch in Tannaitic Literature (Ebd., 51—76).
Bonsirven, J., Un nouvel exposé du Judaïsme Tannaite (RechScRel 3/4, 283—94).

Historische Theologie.

Hoyland, J. S., The Great Forerunner. Studies in the Interrelation of Platonism and Christianity. Lo., Constable, 1928 (VIII, 184). 5 *s*.
Cerfaux, L., Le baptême des Esséniens (RechScRel 3/4, 248—65).
Dennts 3d, H. V. M., The Date of the *Octavius* (Amer JPhilol 2, 185—89).

Froidevaux, L., Le Symbole de s. Grégoire le Thaumaturge (RechScRel 3/4, 193—247).
Müller, K., Konstantin d. Gr. u. die christl. Kirche (HistZ 2, 261—78).
Gollancz, H., Julian the Apostate. NY., Oxford Univ. Pr., 1928 (264). $ 5.
Muyldermans, J., La teneur du *Practicus* d'Evagrius le Pontique (Muséon 1/2, 74—89).
Dombart, B., S. Aur. Augustinus: De civitate Dei libri 22. Recogn. A. Kalb. Vol. 2. Lpz., Teubner (XXII, 635). M 10,60.
Deferrari, R. J., and Keeler, M. J., St. Augustine's „City of God": Its Plan and Development (AmerJPhilol 2, 109—37).
Wilmart, A., Un sermon de s. Augustin sur la prière cité par Bède (RBénéd 1, 5—14).
Lesaar, H. H., Ausgewählte Predigten u. Briefe des h. Augustinus. Eingel. u. übers. Pad., Schöningh (63). M 1,35.
Moss, C., Proclus of Constantinople Homily on the Nativity (Muséon 1/2, 61—73).
Kopp, Cl., Aus Vergangenheit u. Gegenwart der koptischen Kirche (IhGl 4, 482—503).
Lammens, H., L'Arabie occidentale avant l'Hégire. Beirut, Impr. cath. (343).
Jäger, A., Benedikt von Nursia u. die Bildung der Antike (Pharus 7, 1—11).
Linderbauer, B., Die Klosterregel des h. Benedikt, übers. Metten (Ndb.): Benediktinerstift, 1928 (103). M. 1,40.
Hilpisch, St., Geschichte des benediktin. Mönchtums in ihren Grundzügen dargestellt. Mit 10 Taf. Frbg., Herder (X, 433). M. 11.
Cordignano, F., Antichi monasteri Benedettini e loro benemerenze sociali in Albania (CivCatt giugno 1, 399—413; luglio 6, 13—28).
Perez de Urbel, J., San Eulogio de Cordoba. Madrid, ed. Voluntad (458 16⁰).
Martin, A. v., Antike, Germanentum, Christentum u. Orient als Aufbaufaktoren der geist. Welt des MA (ArchKulturgesch 3, 301—45).
Graham, Rose, English Ecclesiastical Studies Being some Essays in Research of Mediaeval History. Lo., SPCK (XIII, 463, ill.). 16 s.
Stein, S., Der „*Romanus*" in den fränkischen Rechtsquellen (MittInstÖsterGesch 1/2, 1—19).
Pfeil, Elisabeth, Die fränkische u. deutsche Romidee des frühen Mittelalters. Mchn., Verlag d. Münchner Drucke (V, 238). M 8.
Timerding, H., Die christl. Frühzeit Deutschlands in den Berichten über die Bekehrer. Gruppe 2. Die angelsächsische Mission. Jena, Diederichs (IV, 227: 8 Taf.5. M 7.
Wissig, O., Wynfrid-Bonifatius. Ein Charakterbild nach s. Briefen gezeichnet. Güt., Bertelsmann (194). M 6.
Schöffel, J. S., Kirchengeschichte Hamburgs. Bd. 1. Die Hamburgische Kirche im Zeichen der Mission u. im Glanze der erzbischöfl. Würde. Mit 4 Taf. Hamburg, Friederichsen (XII, 229). M 10.
Greiner, K., Kloster Hirsaus Geschichte durch 11 Jahrhunderte. Calw, Olpp (121). M 2.
Seppelt, F. X., Geschichte des Bistums Breslau. Bresl., Müller & Seiffert (134). M 4.
Schmitt, F. S., S. Anselmi Cantuariensis liber monologion. Bonn, Hanstein (VII, 65). M 2,80.
Wilmart, A., Les Prières envoyées par s. Anselme à la comtesse Mathilde en 1104 (RBénéd 1, 35—45).
Brinkmann, H., Astrolabius (MünchMus 5, 2, 168—201).
Warner, H. J., The Albigensian Heresy. Vol. II. Lo., SPCK (IX, 227).
Kögler, A. Ch., Mémoire sur la composition et l'origine des divers recueils de privilèges généraux de l'Ordre des Chartreux (RMabillon avril, 131—60).
Wumkes, D. A., Sibrandus Leo's Abten levens der Friesche kloosters Mariengaard en Lidlum. Bolsward, Osinga (XLIX, 122).
Van den Wyngaert, A., Sinica Franciscana. Vol. I. Itinera et Relationes Fratrum Minorum saec. XIII et XIV. Quaracchi, Coll. S. Bonav. (CXVIII, 628). *L* 90.
Grabmann, M., Die wissenschaftl. Mission Alberts d. Gr. u. die Entstehung des christl. Aristotelismus (Angelicum 3, 325—51).
Kühle, H., Zur angeblich von Albert d. Gr. verfaßten „*Ars praedicandi*" (RömQuart 1928, 3/4, 324—28).
Dander, F., Gottes Bild u. Gleichnis in der Schöpfung nach der Lehre des h. Thomas (ZKathTh 1, 1—40; 2, 203—46).
Wilmart, A., La tradition littéraire et textuelle de *l'„Adoro te devote*" (RechThAncMéd 1, 21—40; 2, 149—76).
Cachia, F. M., De natura transsubstantiationis iuxta S. Thomam et Scotum. Rom, Coll. Angelico (XII, 78).
Mac Donagh, H., La notion d'être dans la métaphysique de Jean Duns Scot *(fin)* (RNéoScol févr., 81—96; mai, 144—81).
Grausem, J. P., Le *De contemplatione* du Chartreux Guigues du Pont † 1297 (RAscMyst juill., 259—89).
Peers, E. A., Ramon Lull. Lo., SPCK (XVIII, 454). 18 s.
Scholz, R., Aegidius Romanus: De ecclesiastica potestate. Hrsg. Weimar, Böhlau (XIV, 215). M 16.
Wolff, L., Die Verschmelzung des Dargestellten mit der Gegenwartswirklichkeit im geistl. Drama des deutschen MA (Dtsch VierteljLit 2, 267—304).
Barth, M., Zur Herz-Mariä-Verehrung des deutschen Mittelalters (ZAszMyst 3, 198—219).
Lins, B., Geschichte des Franziskanerklosters in Bad Tölz. Bad Tölz, Dewitz (96; mehr. Taf.). M 2,40.
Schmitz, Ph., Les sermons et discours de Clément VI, O.S.B. (RBénéd 1, 15—34).
Lanouvelle, E. de, Le Bienh. Urbain V en milieu du XVI^e s. P., Letouzey, 1928 (426).
Overmann, A., Urkundenbuch der Erfurter Stifter u. Klöster. Tl. 2. Die Urkunden d. Stifter St. Marien u. St. Severi (1331 bis 1400). Magdeburg, Histor. Kommission (VIII, 688). M 20.
Kašpar, K., Hus u. die Früchte seiner Wirksamkeit. 2., verb. u. verm. Aufl. Warnsdorf, Opitz (160). M 2,25.
Meier, L., Iodocus Gartner O. F. M. de Berching Alexandri Halensis assecla Vindobonensis, saec. XV (Anton 3, 293—302).
Herbst, H., Mittelalt. Bücherverzeichnisse des Benediktinerklosters St. Blasius zu Northeim (ArchKulturgesch 3,346—68).
Lamprecht, Irma, Der Mönch Nikolaus, ein Vorläufer Abrahams a Santa Clara (MünchMus 5, 2, 115—67).
Rueß, B., Die Huldigung der ehemaligen Schussenrieder Klosteruntertanen (RottenbMon Juli, 301—10).
Goyens, J., Un héros du Vieux Bruxelles: Le Bienh. Thiérri Coelde † 1515. Malines, Impr. S. François (222).
Hauser, H., et Renaudet, A., Les débuts de l'âge moderne: la Renaissance et la Réforme. P., Alcan (689). *Fr* 60.
Schaefer, O., Ein Exemplar von Erasmus' *Enchiridion militis christiani* mit Glossen von der Hand des Humanisten Jakob Micyllus 1519 (ArchRefGesch 1/2, 81—120).
Thieme, K., Der Gott der Katechismen (ZThK 3, 183—206).
Todesco, L., Corso di storia della Chiesa. Vol. V: La Chiesa nei tempi moderni. Torino, Marietti (VII, 670). *L* 25.
Buchwald, G., Luther-Kalendarium. — Kawerau, G., Verzeichnis von Luthers Schriften. 2. Aufl. Lpz., Heinsius VII, 206). M 5,40.
Markgraf, B., Wie Luther Prophet ward. Lpz., Klein-Verlag (V, 87). M 2.
Hirsch, E., u. Rücker, H., Luther: Vorlesung über den Hebräerbrief. Nach der vatikanischen Handschrift. Hrsg. Berl., de Gruyter (XXVII, 299). M 15.
Wipf, J., Reformationsgeschichte der Stadt u. Landschaft Schaffhausen. Mit 24 Abb. Zürich, Orell Füssli (394). M 8.
Altwohn, A., Luther u. der Alkohol. Berl., Neuland-Verlag (43). M 1,75.
Martin, A. v., Luther in ökumenischer Sicht. Stuttg., Frommann (III, 266). M 8.
Uwoki, T., Die Bekehrung Joh. Calvins (KirisutokyoK Juli) (japanisch).

Systematische Theologie.

Mausbach, J., Dasein u. Wesen Gottes. Bd. 2. Der teleologische Gottesbeweis. Mstr., Aschendorff (X, 291). M 4,65.
Federhofer, F., Die Ursachen areligiöser Entwicklung (Pharus 7, 11—29).
Althaus, P., Grundriß der Dogmatik. Tl. 1. Erlangen, Merkel (74). M 2,50.
Balzaretti, P., De natura appetitus naturalis (Angelicum 3, 352—86).

Weyer, J., Die eigentliche Feindschaft wider Gott. Ursprung, Wesen u. Folgen der Abgötterei. Berl., Sonnenweg-Verlag (168). M 4,40.
Hirsch, E., Jesus Christus der Herr. 2. Aufl. Gött., Vandenhoeck (92). M 3.
Pribilla, M., die Kirche von Anbeginn (StimmZeit Juli, 241—54).
Mailloux, B., In quonam medio Deus cognoscit futura contingentia libera iuxta Ferrariensem? (Angelicum 3, 387—401).
Przywara, E., Das kath. Kirchenprinzip (ZwZeiten 3, 277—302).
Frick, H., Romantik u. Realismus im Kirchenbegriff. Eine theol. Auseinandersetzg mit O. Dibelius, E. Stange u. E. Peterson. Tüb., Mohr (47). M 1,80.
Charles, P., Vicarius Christi (NouvRTh 6, 443—59).
Wörle, J., Gibt es in der Vermehrung der heiligmachenden Gnade einen Endpunkt? (ThGl 4, 503—10).
Jansen, J. L., Das Bittgebet im Werke der Erlösung. Deutsche Bearb. v. A. Mommartz. Pad., Schöningh (168). M 1,80.
Schembri, A. M., De sacramentis, Vol. I. Torino, Marietti (VIII, 174). *L* 7.
Umberg, I. B., Quo iure haereticis et schismaticis sacramenta sint neganda (PeriodMorCanLiturg 3, 97*—122*).
Vermeersch, A., Practica disquisitio de sacramentis conferendis vel negandis acatholico (Ebd. 123*—48*).
Brinktrine, J., Neue Beiträge zur Epiklesenfrage (ThGl 4, 434—52).
Janssens, A., Sacrament en Sacrificie (AlgNederlEuchT 1, 3—9). — Van Clé, A., Mis en Sacrament bron van ons zieleleven (10—18). — Demuynck, R., Het H. Misoffer. Geloofswaarheiden en theorie (2, 65—79). — Friethoff, C., Eens voor altijd gebracht, en toch tallooze malen herhaald (80—90). — P. Constantinus, Israël en de eucharistische liturgie (vervolg) (90—99).
Lamy, H., Maria en het Tabernakel (AlgNederlEuchT 3, 129—34). — Bittremieux, J., De H. Maagd en het Sacrificie van het kruis (134—42). — Koenders, A. J., De Maria-Hulde in de Liturgie der H. Mis (143—46).
Pettazzoni, R., La confessione dei peccati. Bologna, Zanichelli (XIV, 355). *L* 30.
Serrier, G., De quelques recherches concernant le mariage contrat-sacrement, et plus particulièrement de la doctrine augustinienne des biens du mariage. P., de Boccard, 1928 (IV, 256).
Ölsner, W., Die Entwicklung der Eschatologie von Schleiermacher bis zur Gegenwart. Güt., Bertelsmann (116). M 3,80.
Segarra, F., De identitate corporis mortalis et corporis resurgentis. Madrid, Ed. „Razón y Fe" (XII, 278). Pes 8.
Piscetta, A., Gennaro, A., Elementa theologiae moralis. Vol. VI: De ordine et matrimonio. Torino, Soc. ed. internaz. (XII, 478). *L* 20.
Ranwez, E., A propos du probabilisme (NouvRTh 7, 552—64).
Schuster, J. B., Der unbedingte Wert des Sittlichen. Innsbr. Rauch (III, 110). M 4.
Leisegang, H., Zum Verhältnis von Ethik, Religion u. Philosophie (ZThK 3, 165—82).
Hartmann, H., Kirche u. Sexualität. Der Wandel der Erotik. Rudolstadt, Greifenverlag (229). M 8.
Steinberg, W., Grundfragen der Sozialethik. Mchn., Reinhardt (140). M 3,80.
Grandmaison, L. de, Direction sur l'oraison (RAscMyst juill., 225—58).
Bremond, Henri, Mystik u. Poesie. Übertr. von E. F. Neufforge. Frbg., Herder (262). M 3,60.

Praktische Theologie.

Thiele, F., Stimmen der Zeit zum Konkordatsproblem. Eine Auslese. Magdeburg, Preuß. Lehrerverein (II, 232). M 3,75.
Ziegler, A., Die Nominations- u. Präsentationsrechte der Universität München. Mchn., Pfarramt St. Benno (X, 163). M 6,50.
Esmein, A., Le mariage en droit canonique. 2e éd., mise à jour par R. Genestal. P., Recueil Sirey (477). *Fr* 60.
Macholz, W., Die romantische Ehe u. der lutherische Ehestand. Dresd., Ungelenk (62). M 2.
Van Apeldoorn, L. J., Kerk en Staat (TijdschriftGesch 3, 226—49).
J. G., Die Aufnahme nichtunierter Bischöfe beim Metropoliten Andreas Szeptyckyi (Bohoslovia 2, 103—10) (ukrainisch).
Lutz, O., Das Gesetzbuch der kath. Kirche in seinen Konfliktsbestimmungen mit dem Staate u. Andersgläubigen. St. Gallen, Fehr (64). M 1,50.
Jörgensen, A. Th., A. Roß Wentz, P. Fleisch, Die lutherischen Kirchen der Welt in unseren Tagen. Lpz., Dörffling & Franke (VIII, 261 4°). M 11,50.
Heberle, J., Wie begegnen wir den Sekten der Adventisten u. Ernsten Bibelforscher? (RottenbMon Juni, 257—63; Juli 292—301).
Ledrus, M., La doctrine missionnaire de S. S. Pie XI (Nouv RTh 6, 481—94).
Kübler, O., Mission u. Theologie. Eine Untersuchung über den Missionsgedanken in der systemat. Theologie seit Schleiermacher. Lpz., Hinrichs (VIII, 270). M 14.
Shimizu, Y., Über die Geschichte des Christentums in China (KirisutokyoK Juli) (japanisch).
Aufhauser, J. B., Indien u. Siam. Mit 26 Taf. Pad., Bonif.-Druck. (109).
Zimmermann, A., Die Kanaresische Mission 1918—1927. Zürich, Wanderer-Verlag (111). *Fr* 2,20.
Haenssler, E. H., Die Krisis der theol. Fakultät. Zürich, Rascher (VII, 145). M 2,60.
Gamele, G. M., La formazione del Clero. Teoria e pratica. Bologna, Seminario arcivesc. (XX, 435). *L* 20.
Cavallera, F., La retraite d'après les *Exercices* (RAscMyst juill., 290—322).
Renz, O., La solution de la question ouvrière par la force du droit (Angelicum 3, 412—23).
Bettenburg, C., Was hat der Arbeiter an Christus u. seiner Kirche? Hildesh., Borgmeyer (101). M 2.
Wildfeuer, G., Die religiöse Innenwelt des Industriearbeiters. Lpz., Gräfe (66). M 1,80.
Peters, J., Die Gewinnung des Pariser Proletariats für die Kirche (ThGl 4, 452—75).
Algermissen, K., Freidenkertum, Arbeiterschaft u. Seelsorge. M.-Gladbach, Volksverein (79) M 1,50.
Bohlen, H., Die seelsorgliche Behandlung der Lungenkranken. Innsbr., Tyrolia (70). M 1,60.
Walzer, R., Katholische Aktion (BenedMon 7/8, 360—68).
Schneider, P., Ursprung u Entwicklung der deutschen Jugendbewegung (Ebd. 369—80).
Schröteler, J., Die Montessori-Methode u. die deutschen Katholiken. Düsseldorf, Kath. Schulorganisation (40). M 1.50.
Schubert, J. V., Das zweite Schuljahr in der kath. Bekenntnisschule. Würzb., Kantstr. 54½, Selbstverlag (113). M 2,40.
Heintz, P., Im Geiste der Kirche. Perikopen u. liturg. Stoffe. Im Anschluß an die Fuldaer Lehrpläne dargelegt. 3. Saarlouis, Hausen (180). M 4,60.
Hahn, S., Kirchengeschichte. Mit 11 Taf. 2., verb. Aufl. Frbg., Herder (VIII, 163). M 3,80.
Bertram, A., Die Persönlichkeit des Predigers. — O. Cohausz, Zur Predigt über Gott. Mchn., Kösel (42). M 1.
Engel, J., Jahr des Heiles. Predigten. Tl. 2. Bresl., Aderholz (IV, 229). M 3,50.
Bernard, Bruder, Brombeeren. Predigten. Hildesh., Borgmeyer (222). M 3,75.
Honnef, J., Die Botschaft des Wortes Gottes. Predigten. Frbg., Herder (XV, 344). M 6,20.
Steiert, H., Exsultate. Festpredigten. Ebd. (VII, 170). M 3,20.
Kumpfmüller, J., Der betende Christ u. Tertiar. 24 Predigten. 2. Aufl. Innsbr., Rauch (255). M 2,80.
Gebler, P., Per Christum Dominum nostrum. Vorträge über christl. Beten u. Leben. Wiesbaden, Rauch (95). M 2,25.
Häring, O., Stern u. Steuer. 2. Christus u. die Kirche. Rottenburg, Bader (VII, 256). M 5,80.
Paschini, P., S. Barbara. Note agiografiche. Roma, Pont. Seminario Rom. (85). *L* 7.
Peradze, Gr., Zur vorbyzantinischen Liturgie Georgiens (Muséon 1/2, 90—99).
Jungmann, J. A., *Praefatio* u. stiller Kanon (ZKathTh 1, 66—94; 2, 247—71).
Morin, G., Une particularité du *Qui pridie* en usage en Afrique au Ve/VIe s. (RBénéd 1, 70—73).
Connolly, P., The Use of Incense in the Roman Liturgy (EphLiturg 3, 171—76).
Illa-Barry, J., De sacra communione ministranda in Missa conventuali vel paroeciali nocte Nativitatis Domini (Angelicum 3, 402—408).
Brinkmann, H., Zum Ursprung des liturg. Spieles. Bonn, Cohen (40). M 1,80.

Christliche Kunst.

Gardner, P., The Principles of Christian Art. Lo., Murray (301). 10 s 6 *d.*

Schneider, A. M., Der Eingang zum „*Hypogeum Flavianum*" (MittDtschArchInstRömAbt 1928, 1/2).

Deshouliers, Au début de l'art roman. Les églises de l'XI^{e} s. en France. P., La Renaissance du livre (180; 24 ill.). *Fr* 18.

George, J., et Guérin-Boutaud, A., Les églises romanes de l'ancien diocèse d'Angoulème. P., impr. Kapp, 1928 (345; 303 fig. 4°).

Doering, O., Die gotische Baukunst in deutschen Landen. Mit 174 Abb. Mchn., Allg. Vereinig. f. christl. Kunst (60 4°). M 1,65.

Der Dom zu Meißen. Festschrift. Dresd., Buchdr. der Baensch-Stiftung (VII, 137; Abb. u. Taf. 4°). M 6.

Reinhold, H., Der Chor des Münsters zu Freiburg i. Br. u. die Baukunst der Parlerfamilie. Mit 31 Taf. Straßb., Heitz (VIII, 110 4°). M 16.

Hamann, R., u. K. Wilhelm-Kästner, Die Elisabethkirche zu Marburg u. ihre künstlerische Nachfolge. Bd. 2. Die Plastik. Mit 638 Abb. Lpz., Rohmkopf (XIV, 380 4°). M 40.

Beyse, O., St. Michael zu Hildesheim. 2. Aufl. Hildesh., Borgmeyer (48; 32 S. Abb.). M 2.

Wirth, J., Die Abtei Ebrach. Gerolzhofen, Teutsch, 1928 (VII, 359; zahlreiche Taf.). M 12,50.

Fehleisen, G., Die Bauten des Klosters Alpirsbach. Mit 19 Taf. Lpz., Teubner (III, 32). M 4.

Klaiber, H., Stift u. Stiftskirche zu Buchau. Augsb., Filser 37; 20 Abb.). M 2.

Schmidt, R., Kloster Weissenau. Ebd. (29; 24 Abb.). M 2.

Lother, H., Der Pfau in der altchristl. Kunst. Mit 6 Bildtaf. Lpz., Dieterich (VIII, 87). M 5,50.

Kuhfahl, Die alten Steinkreuze in Sachsen. Mit 128 Bildern. Neuaufl. Dresd., Sächs. Heimatschutz, 1928 (238). M 9.

Mogk, E., Der Ursprung der mittelalt. Sühnekreuze. Lpz., Hirzel (28). M 1.

Humann, G., Zur Beurteilung mittelalt. Kunstwerke in bezug auf ihre zeitl. u. örtl. Entstehung. 2., erw. Aufl. Straßb., Heitz, 1928 (III, 51 4°). M 4.

Helm, R., Skelett- u. Todesdarstellungen bis zum Auftreten der Totentänze. Mit 8 Taf. Ebd., 1928 (III, 78 4°). M 7.

Loose, Charlotte, Der Schnitzaltar in Mittelfranken im 15. Jahrh. Mit 6 Abb. Ebd., 1928 (IV, 79 4°). M 8.

Scheidig, W., Der Miniaturenzyklus zur Weltchronik Ottos von Freising im Codex Jenensis Bose 9. 6. Mit 11 Lichtdrucktaf. Ebd., 1928 (IX, 127 4°). M 12.

Wercher, P., Florentinische Buchminiaturen im Berliner Kupferstichkabinett (JbPreußKunsts 2, 96—104).

Brückner, Margarethe, E. Haetge, Der Zyklus der farbigen Glasfenster im Chor des Erfurter Domes. Burg, Hopfer (145—224 mit Taf. 4°). M 6.

Schnellbach, R., Werke aus der Jugend- u. Reifezeit des Hans Syfer (JbPreußKunsts 2, 105—22).

Sacher, Helen, Die Ausdruckskraft der Farbe bei Filippino Lippi. Mit 1 Taf. Straßb., Heitz (34 4°). M 5.

Gronau, G., Spätwerke des Giovanni Bellini. Mit 25 Abb. Ebd., 1928 (41 4°). M 10.

Bühler, W., Des Meisters E. S. Erweckung vom Tode, Markus Löwe usw. Mit 8 Taf. Ebd., 1928 (35 4°). M 4.

Gümbel, A., Dürers „Katharina Fürlegerin". Mit 4 Taf. Ebd., 1928 (34 4°). M 4.

Stadler, F., Dürers Apokalypse u. ihr Umkreis. Mit 16 Taf. Mchn., Piper (XIII, 127). M 7.

Geisberg, M., Das Wiedertäuferreich in den gleichzeitigen Einblatt-Holzschnitten. 16 Faks. Mchn., H. Schmidt (11, 16 Taf.). Lw. Mappe. M 65.

Bombe, W., Urkunden zur Geschichte der Peruginer Malerei im 16. Jahrh. Lpz., Klinkhardt (VII, 133; mehr. Taf. 4°). M 26.

Bantle, H. A., Pater Desiderius Lenz. Pad., Junfermann (35). M 0,45.

Bassermann-Jordan, E. v., Die verlorene Monumentaluhr im Dome zu Augsburg. Halle, Knapp (16, 16 Abb. 4°). M 1,50.

ORIENT UND OCCIDENT

BLÄTTER FÜR THEOLOGIE, ETHIK UND SOZIOLOGIE / Zwanglose Folge

In Verbindung mit Nicolai Berdjajew herausgegeben von FRITZ LIEB und PAUL SCHÜTZ

Jährlich 2 Hefte zu je RM 5.—

Das Ost-West-Problem erhebt sich heute aus seiner Bindung an die geographische Lage oder an eine spezielle Religion zu der Frage der Zeit, die mit ihrem Spruch und Widerspruch bei uns in unseren eigenen Grenzen den Entscheidungskampf zu bestehen haben wird. An der Lösung dieses Problems mitzuarbeiten unter kritischer Besinnung auf die eigene Aufgabe und unter zentralem Hinweis auf die Verantwortung von Kirche und Theologie, ist der Wille dieser Blätter. Dies sind ihre drei Themen: I. Das Ost-West-Problem in seiner Spannung zwischen dem Christentum und dem Anspruch der nichtchristlichen Welt und Menschheit. II. Das Ost-West-Problem in seiner innerchristlichen Gestalt und seiner ökumenischen Bedeutung. III. Das Ost-West-Problem als die Frage nach der eigenen Entscheidung in Theologie, Ethik und Soziologie.

Aus dem Kreise der Mitarbeiter:

Prof. E. Brunner-Zürich / Prof. S. Bulgakow-Paris / Prof. G. Florowskij-Paris / Prof. E. Gaugler-Bern / Pf. D. L. Heitmann-Hamburg / Prof. J. L. Hromadka-Prag / D. Dr. A. Keller-Genf / Dr. ing. K. Klinghardt-Frankfurt a. M. / Dr. G. Kullmann-Dresden / V. V. Rudnev-Paris / Prof. L. Schestow-Paris / Dr. J. Schmidhauser-Heremance / Prof. B. Unruh-Karlsruhe / Prof. S. Zankow-Sofia.

Das soeben ausgehende Heft erscheint als

RUSSLANDHEFT: Orthodoxie und Protestantismus

INHALT: F. Lieb, Orthodoxie und Protestantismus. — N. Berdjajew, Die Krisis des Protestantismus und die russische Orthodoxie. — O. Fricke, Das Schriftprinzip im Protestantismus. — B. Wyscheslawcew, Tragische Theodizee. — I. Lagowskij, Da, wo man mit Gott kämpft. (Jenseits der Kirche.) — A. Puschkin, Nachahmungen des Koran. Deutsch von Henry von Heiseler. — P. Schütz, Von Mossul nach Bagdad. — Chronik (u. a.: F. Lieb, Die russische Kirche seit 1927). — Literatur.

Ausführlicher Prospekt P. 873 steht kostenfrei zur Verfügung

JHC

VERLAG DER J. C. HINRICHS'SCHEN BUCHHANDLUNG IN LEIPZIG C 1

Pfarrer Dr. Konrad Metzger

Kleinarbeit in der Seelsorge

Ein Buch für Priester und Volk

452 Seiten. 8°. Kart. 6.— RM, Ganzleinenband 7.50 RM

Dr. Karl Rudolf

schreibt in der April-Nr. „Der Seelsorger“:

Eine oft gelesene beziehungsweise geschriebene, sonst oft so billige Phrase möchten wir hier in ihrem ernsten Sinne gebrauchen und sagen: das Buch gehört wirklich in die Hand eines jeden Seelsorgers, daß er es studiere mit wacher Seele und warmem Herzen, nicht, um dann etwas nachzumachen, sondern um mit lebendigen Augen seine Verhältnisse sehen zu lernen und aus diesen heraus seine Mittel zu wählen, seine Arbeit zu erneuern, zu vertiefen, daß sie in Wahrheit zeitgemäß sei.

Der Rufer schreibt: Das so lebendig, weil in Seelsorgerliebe und aus reichster Erfahrung geschriebene Werk ist geradezu ein Handbuch der Seelsorge, aus dem man für jede Situation den rechten Rat herauslesen kann. Es gehört in die Hand eines jeden Priesters und Laienapostels.

Zu beziehen durch alle Buchhandlungen

Otto Borgmeyer, Buchhandlung

Breslau X.

Wir suchen zu kaufen:

Röm. Quartalschrift Jahrg. 26—29;
dto. Suppl. Hefte 4—7
Theologische Quartalschrift. Tübingen Jahrg. 99—101.
Theol. Revue, Jahrg. 6, 17—19
Franzisk. Studien Jahrg. 1—7, 10

Angebote erbittet die Buchhandlung
HERDER & Co., Wien I, Wollzeile 33

1. Auflage in 6 Wochen vergriffen!
2. Auflage soeben erschienen.

Dr. Konrad Algermissen:

Freidenkertum, Arbeiterschaft und Seelsorge

8°. 80 Seiten. Preis RM 1.50

Das Werk bietet reiches Material für Konferenzthemen, eine Fülle von Stoff für Schulungsabende der Vereine und für Ausbildung von Mitarbeitern für die Aufgaben der Katholischen Aktion. Besonders wertvoll werden dem Klerus die reichen einschlägigen Literaturangaben sein, die der Verfasser den einzelnen Problemen beigegeben hat.

Man verlange den Sonderprospekt kostenlos

Volksvereins-Verlag, M. Gladbach

In Kürze erscheint:

Die apostolische Kirche

Die Apostelgeschichte in Betrachtungen

Von Dr. MARTIN KREUSER. 8°. (154) Geb ca. RM 3.50

Das Evangelium ist geschriebene Melodie, die lebendige Kirche ist gespielte Melodie. Jenes kennen wir breit und tief, mit der Urkirche, die Lukas aus Anschauung und Erlebnis geschrieben, haben wir uns zu wenig befaßt. Hier steht das Leben und Tat gewordenes Evangelium in erster Urkraft, in reinster, einfachster Form, die erste Auseinandersetzung mit der Welt in Kampf und Sieg. Die hier zu lesen, zu horchen, zu betrachten verstehen, werden nicht müde Bild um Bild auszukosten, ihnen schlägt das Herz vor Eifer und Miterleben.
Vieles in der Urkirchenzeit ist so modern, vieles Moderne so altkirchlich, daß man sich recht apostolisch fühlt und die Menschen so klein vor dem Göttlichen. Schaut man die Geschichte all der Seelen, die da über die Erde gehen, so wird die nüchtern geschriebene Apostelgeschichte reizvoll packend, voll erschütternder Erlebnisse, voll lachender heiliger Freude. Sie kann ein Herzbuch werden, ein geistiger Garten. Hier soll in Ton und Geist ein reiches Betrachten werden über die apostolische Kirche.

Durch alle guten Buchhandlungen

Volksvereins-Verlag G. m. b. H.
M. Gladbach

NEUERSCHEINUNGEN

DASEIN UND WESEN GOTTES. Band 2: Der teleologische Gottesbeweis. Von Prälat Univ.-Prof. Dr. JOSEPH MAUSBACH. 1./2. Aufl. X, 291 S. Geheftet RM 4,60, gebunden RM 5,90.

Der berühmte katholische Apologet läßt ein neues Werk erscheinen, welches in vier Bänden das wichtigste und älteste Problem der Metaphysik umfassend vom Standpunkt der „philosophia perennis" aus erörtert; der zweite Band eröffnet zeitlich das Unternehmen.

DAS GEGENWÄRTIGE HEIDENAPOSTOLAT IM FERNEN OSTEN. I. Halbband: Ostasien (China und Japan). Von Univ.-Prof. Dr. JOSEPH SCHMIDLIN. (Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte, herausgegeben von Joseph Schmidlin, Band 13.) 192 S. Im Druck.

Eine ebenso wissenschaftlich zuverlässige und quellenmäßige wie gemeinverständlich und interessant geschriebene Darstellung der christlichen und speziell katholischen Missionstätigkeit in den fernasiatischen Kulturländern.

DIE HEILIGEN HANDWERKER IN DER DARSTELLUNG DER ACTA SANCTORUM. Von Dr. JOSEPH NEUBNER. (Münsterische Beiträge zur Theologie, herausgegeben von F. Diekamp und R. Stapper, Heft 4.) XVI, 272 S. Mit 22 Bildern auf Tafeln und 4 Abbildungen im Text. Geh. RM 12,60, geb. 14,50.

Eine umfassende christliche Sozialgeschichte mit manchem wichtigen Beitrag zur Geschichte des Berufes, der Askese, der Caritas, des Ordenswesens und der gewerblichen Zünfte wie auch zur mittelalterlichen Ikonographie des Handwerks.

DER SIEG DES HUMANISMUS IN DEN KATHOLISCHEN GELEHRTENSCHULEN DES NIEDERRHEINS 1525—1557. Von Prof. JOSEPH KUCKHOFF. (Katholisches Leben und Kämpfen im Zeitalter der Glaubensspaltung, Heft 3.) VI, 58 S. Im Druck.

Die Schrift weist nach, daß das katholische humanistische Schulwesen dem gleichzeitigen protestantischen überlegen war. Große katholische Schulmänner werden aus unverdienter Vergessenheit hervorgeholt.

JAHRBUCH FÜR LITURGIEWISSENSCHAFT in Verbindung mit A. BAUMSTARK und A. L. MEYER, herausgeg. von P. Dr. ODO CASEL O. S. B. Band 8. IV, 447 S. Geheftet RM 17.—, Leinenband RM 19.—.

Der soeben erschienene 8. Band des Jahrbuchs für Liturgiewissenschaft beleuchtet in Aufsätzen, Miszellen und einem sehr reichhaltigen Literaturbericht wieder die verschiedensten Gebiete des an Ideen und geschichtlichen Beziehungen so reichen kirchlichen Kultes.

DIE BEIDEN LETZTEN KAPITEL DES RÖMERBRIEFES. Von Dr. RUDOLF SCHUMACHER. (Neutestamentliche Abhandlungen, herausgegeben von M. Meinertz, Band 14, Heft 1.) XI, 139 S. Geh. RM 5,70.

Die erste Monographie von katholischer Seite über die an Problemen reichen Schlußkapitel des Römerbriefes. Außer den Freunden der paulinischen Briefe werden auch alle an der Geschichte der ältesten römischen Christengemeinde Interessierten sich mit dem Buche befassen.

DIE ECHTHEIT DES ZWEITEN BRIEFES AN DIE THESSALONICHER. Von Dr. GRAAFEN. (Neutestamentliche Abhandlungen, herausgegeben von M. Meinertz, Band 14, Heft 5.) 72 S. Im Druck.

Das Buch enthält neben einer Geschichte des Problems und einer Studie der Gemeindeverhältnisse in Thessalonich vor allem eine eingehende Erörterung der Eschatologie des Briefes und der literarischen Abhängigkeit desselben vom ersten gleichnamigen Paulusbrief, wobei der Verfasser eine eigene, in ihrer Leistungsfähigkeit überraschende Hypothese vorbringt.

LEBEN JESU NACH DEN VIER EVANGELIEN. V. Der Schluß des Wirkens außerhalb Jerusalems. Univ.-Prof. Dr. JOSEPH SICKENBERGER. (Biblische Zeitfragen herausgegeben von P. Heinisch und Fr. W. Maier, Folge 13, Heft 1/2.) IV, 120 S. Geheftet RM 2.35.

Diese fünfte Lieferung von Sickenbergers kurzgefaßter Evangelienerklärung darf auf ebenso freundliche Aufnahme rechnen wie ihre Vorgängerinnen. Sickenbergers Leben Jesu bietet trotz seiner Kürze und knappen Fassung lehrreiche Aufschlüsse über die Arbeitsweise und Eigenart der einzelnen Evangelisten.

DER DEKALOG. Von Hochschulprofessor Dr. ANDREAS EBERHARTER. (Biblische Zeitfragen, Folge 13, Heft 3/4.) 67 S. Im Druck.

Die Schrift weist nach, daß der Dekalog sein Ansehen nicht bloß der Wucht seiner Formulierung verdankt, sondern hauptsächlich seinem Inhalt, indem er sich in seiner Einfachheit als großartiges Gesetz darstellt, welches das Gesamtgebiet des religiös-sittlichen Lebens umfaßt. Die Schrift bildet eine treffende Widerlegung mancher moderner Theorien.

DIE SOZIALE FRAGE UND DAS NEUE TESTAMENT. Von Universitätsprofessor Dr. IGNAZ ROHR. (Biblische Zeitfragen, Folge 13, Heft 5/6.) 70 S. Im Druck.

Die Schrift erörtert die aktuelle Bedeutung der sozialen Frage, die für deren Lösung in Betracht kommenden Grundsätze Jesu, der Altapostel samt deren Auswirkung auf die verschiedenen Kulturkreise und ihren Wert für die Gegenwart und fügt ein umfangreiches Verzeichnis der Spezialliteratur bei.

Durch jede Buchhandlung

ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG, MÜNSTER i. W.

Druck der Aschendorffschen Buchdruckerei in Münster i. W.