Professor Dr. Böhmer, Rötherstraße 19

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. 8 RM
Anzeigen 0,20 RM die 5mal gesp. mm-Zeile — Beilagen nach Vereinbarung

Nr. 8 — **1931** — **30. Jahrgang**

Orient und Okzident:
Cumont, Die orientalischen Religionen. 3. Aufl.
Vorträge (1928—29) der Bibl. Warburg: Über die Vorstellungen von der Himmelsreise der Seele (Quasten).
Die spanischen Handschriften der Salmantiner Theologen:
de Heredia, Los manuscritos de los Theologos de la Escuela Salmantina (Stegmüller).
Paffrath, Gott Herr und Vater (Kaupel)
v. Rad, Das Geschichtsbild des chronistischen Werkes (Landersdorfer).
Kuhl, Die drei Männer im Feuer (Goettsberger)
Van der Ven, Dag en Jaar van Christus' Kruisdood (Vogels)
Dibelius, Die Pastoralbriefe. 2. Aufl. (Meinertz).
Sigrist, Petrus, der erste Papst (Pieper).
Cullmann, Le problème littéraire et historique du roman Pseudo-Clémentin (Frenz).
Sajdak, Joannis Kyriotis Geometrae Hymni in SS. Deiparam (Arens).
Back, Das mystische Erlebnis der Gottesnähe bei der h. Theresia von Jesus (Richstätter).
Jansen, Die Religionsphilosophie Kants (Sawicki)
v. Rintelen, Philosophia perennis (Eswein).
Molina, Nochmals das Leiden im Weltplan (Feckes.
Bartmann, Unser Vorsehungsglaube (Walz).
Pribilla, Um kirchliche Einheit. Stockholm, Lausanne, Rom (Lang).
Sasse, Die Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung (Lang).
Winzen, Jugend-Ringen. Heft 1. (Stapper).
Kleinere Mitteilungen.
Bücher- und Zeitschriftenschau.

Orient und Okzident

Die Frage der „friedlichen Durchdringung" des Okzidents durch den Orient ist und bleibt eines der vielseitigsten Probleme der Weltgeschichte. Politik, Staatsform und Privatrecht, Wissenschaft und Literatur, Kunst und Handel sind als geschichtliche Faktoren an dieser Invasion beteiligt gewesen. Aber im Vordergrunde des Interesses an diesem Entwicklungsprozeß steht immer noch die Ausbreitung orientalischer Religiösität und morgenländischer Frömmigkeitsformen im Abendlande.

1. Es ist das Verdienst F. Cumonts in einem Werk, das nun in dritter deutscher Auflage vorliegt[1], mit wissenschaftlicher Sorgfalt und ernster Sachlichkeit, verbunden mit einer hervorragenden Darstellungsgabe und sicherer Linienführung, diesem schwierigen und verwickelten religionsgeschichtlichen Problem nachgegangen zu sein. Die neue deutsche Auflage zeichnet sich gegenüber den früheren noch besonders aus. Die römischen Mysterien des Bacchus sind in den Kreis der Darstellung einbezogen und ihnen ist ein eigener Anhang (192—204) eingeräumt worden. Ein Bildkommentar von acht Doppeltafeln vervollständigt die spärlichen Angaben der Schriftsteller über die Mysterienriten und erleichtert dem Leser die Einfühlung in die Vorstellungswelt der orientalischen Kulte. Im übrigen ist das Buch durch Ausmerzung sachlicher Irrtümer und überholter Meinungen und vor allem durch eine treffsichere Auswahl in der Ergänzung der Literaturangaben auf den neuesten Stand der Forschung gebracht. Zahlreiche neue Fragestellungen geben Anregungen zur Mit- und Weiterarbeit.

Besondere Erwähnung verdient die bis zur Ablehnung gehende Zurückhaltung gegenüber den religionsgeschichtlichen Modekrankheiten, so gegenüber einer Überschätzung des Hermetismus (S. 241 f.), des Mandäismus (254 f.), Mazdäismus (S. 278) und Orphismus (S. 313 f.). Die Mahnung zur Vorsicht und zur chronologischen Sichtung des Materials, die jeder Kombination und Konstruktion vorausgehen muß, kann man nur unterstreichen.

Wenn es S. 251 Anm. 113 heißt, dem griechisch-römischen Heidentum sei im Gegensatz zu den Ägyptern das Gebet für den Toten unbekannt gewesen, dort habe man wohl zu den heroisierten Toten, aber niemals für die Toten gebetet, so dürften die Theklaakten diese Annahme widerlegen. Vgl. jetzt F. J. Dölger, Der heidnische Glaube an die Wirkungskraft des Fürbittgebetes für die vorzeitig Gestorbenen nach den Theklaakten = Antike und Christentum 2 (1930) 13 ff. Für die Annahme, die Formel ἀνάπαυσον τὴν ψυχὴν ἐν κόλποις Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ der griechischen Liturgie stelle eine jüdische Übertragung der Lehre von der Identifikation des Toten mit Osiris dar (S. 252), fehlen die Beweise. — Daß es sich bei der Festmahlzeit im Kult von Panamara um eine „Kommunion mit dem Gott" handele (S. 233), ist unzutreffend, da von einem Essen des Gottes nicht die Rede ist.

Die Übersetzung von A. Burckhardt-Brandenberg trifft bei aller Flüssigkeit der Sprache das Original gut.

2. Im Gegensatz zu den von F. Cumont am Collège de France gehaltenen Vorträgen, die in großer synthetischer Schau ein Gesamtbild der religösen Einwirkung des Ostens auf den Westen in der ausgehenden Antike zeichnen, hat der neue Sammelband der Vorträge der Bibliothek Warburg[2] ein Einzelthema gewählt, um an ihm die religösen Beziehungen des Ostens zum Westen zu veranschaulichen. Die Vorträge behandeln „Die Vorstellungen von der Himmelsreise der Seele".

1. Kees, Hermann, Die Himmelsreise im ägyptischen Totenglauben (1—20). Die Vorstellung von einer Himmelsreise der Seele ist dem ältesten ägyptischen Totenglauben fremd. Erst die Lehre von Heliopolis, der Stadt, die die geistige Führerin des alten Reiches wurde, hat hier Wandel geschaffen. Der Sonnenkult führt zu einer Neuerung im Begräbniswesen. Während man bis dahin den Toten auf der linken Seite liegend nach Westen, dem Totenreich zugewandt, bettete, wendet man ihn jetzt nach Osten, also mit dem Gesicht der aufgehenden

[1] **Cumont,** Franz, **Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum.** Nach der vierten französischen Auflage unter Zugrundelegung der Übersetzung Gehrichs bearbeitet von A. **Burckhardt-Brandenberg.** 3. Auflage. Berlin und Leipzig, B. G. Teubner, 1931 (XVI, 336 S., mit 8 Doppeltafeln, gr. 8°). M. 12; geb. M. 14.

[2] **Vorträge (1928—29) der Bibliothek Warburg.** Hrsg. von F. **Saxl. Über die Vorstellungen von der Himmelsreise der Seele.** Leipzig-Berlin, B. G. Teubner, 1930 (X, 283 S. mit 24 Tafeln, gr. 8°). M. 20.

U.B.TÜB.
15. FEB. 1932

Sonne zu. Von einer eigentlichen Himmelsreise der Seele ist aber auch während dieser Periode nur in den Texten der Königsgräber die Rede. Da der König Gott ist, so kann er nicht sterben. Als „Sohn des Rê" steigt er vielmehr zur Sonne auf. So berichtet das bekannte Literaturwerk „Die Erlebnisse des Sinuhe" vom Tode Amenemhets I. (12. Dynastie): „Im Jahre 30 . . . trat der Gott in seinen Horizont ein, der König Amenemhet entfernte sich zum Himmel, er vereinigte sich mit der Sonne und der Götterleib vermischte sich mit seinem Erzeuger." Der Tod der Könige wird immer deutlicher als „Himmelsflug" geschildert, der von dem „heiligen Falken" gewährleistet wird. Gelegentlich verdichtet sich aber auch der Gedanke der Himmelsreise des Königs zu dem realistisch ausgemalten Bild einer Himmelsleiter, die allerlei Götter dem Toten zimmern oder als Strickleiter knüpfen müssen. Auf dem Wege zum Himmel drohen dem König alle möglichen Gefahren. „Alle Hindernisse des Erdenlebens und die Hemmungen dortiger Reisen auf dem Nil finden sich im Jenseits wieder, nur von einem leichten übersinnlichen Schauer überzogen." Schlangenbiß, Skorpionenstich, der gewundene See, Hindernisse aus dem täglichen Leben des Ägypters müssen überwunden werden. Als Mittel zur Himmelsüberfahrt dient oft die Sonnenbarke. Im Gegensatz zu Klebs, Reliefs des alten Reichs (Abh. Akad. Heidelberg 1915) stellt K. fest, daß die ungeheuren Steinmassen der Grabpyramiden und die Mumienbinden der Toten nicht als Fessel oder Gefängnis gedacht waren, malte man doch in den Texten an der Decke der Pyramiden die Himmelfahrt in den schönsten Farben. „Der Totenglaube der Pyramidenzeit ist die stärkste Leistung des ägyptischen Jenseitsglaubens . . ." „Es ist kein Wunder, daß die ganze Folgezeit die schöpferische Jugendkraft der Vergangenheit nie wieder erreichte" (S. 13). „Nach dem Zusammenbruch des Alten Reiches (um 2300 v. Chr.) ist der Ägypter nie wieder zu einer einheitlichen, vom hellen Himmelsglanz überstrahlten Lehre gekommen" (S. 20).

2. Reitzenstein, Richard, Heilige Handlung (21—41). Der Vortrag will die Entwicklung der „tief im Sehnen der Menschenbrust begründeten Urvorstellung" von der Himmelsreise der Seele „bis zu der individuellen Form, die sie in der christlichen Religion angenommen hat, kurz schildern" und stellt einen kurzen Überblick über R.s Buch „Die Vorgeschichte der christlichen Taufe" (Leipzig 1929) dar. Da der Vortrag ohne alle Belege wiedergegeben ist, so sei hier auf die Rezension des Buches in Theol. Revue (1930) 280—290 verwiesen. Wer R.s Buch lesen will, greift passend zunächst zu diesem Vortrag, der die Hauptlinien der Beweisführung heraushebt und zusammenfaßt und so einen besseren Gesamtüberblick vermittelt. Andererseits läßt das Aneinanderrücken der Gedankengänge deutlicher die Schwächen des Buches und die Unhaltbarkeit der Darlegungen erkennen.

3. Hartmann, Richard, Die Himmelsreise Muhammeds und ihre Bedeutung in der Religion des Islam (42—65). Da in der südöstlichen Hälfte des hellenistischen Gebietes das Erbe des Hellenismus endgültig nicht die christliche Kirche, sondern der Islam antrat, so ist es nicht verwunderlich, daß wir dem Gedanken der Himmelsreise auch auf islamischem Boden wieder begegnen. Das Motiv ist hier zunächst ausschließlich mit der Person des Stifters der Religion verknüpft. In der volkstümlichen Legende steht die Szene vom Mi'rādsch, der Auffahrt Muhammeds zum Himmel, im Vordergrunde des Interesses, sie ist eines der beliebtesten Themen der populären Erbauungsliteratur. Dagegen erwähnt der Qor'ān die Himmelfahrt des Propheten kaum, wahrscheinlich spielt er ein einziges Mal (Sure 17, 1) auf dieses Erlebnis an. Um so farbenfroher malen die Legenden diese Szene aus, meist nach „biblischen und pseudepigraphischen Vorbildern", auch unter Verwendung altarabisch-heidnischer Motive. Im Gegensatz zur dogmatischen Eschatologie des Islams, die durchaus beherrscht ist von dem Gedanken des Jüngsten Gerichtes, bei dem die Entscheidung des Weltenrichters fällt, nachdem die Seelen wieder mit den ins Dasein zurückgerufenen Körpern vereinigt sind, zeichnet die Himmelfahrtsgeschichte der Legenden eine ganze Topographie der jenseitigen Welt, zeigt schon die Verdammten in der Höllenqual, so daß für ein Jüngstes Gericht kein Raum mehr bleibt. Diese Verschiedenheit der Auffassung beweist, daß die geistige Grundhaltung, die aus der Mi'rādsch-Legende spricht, dem ursprünglichen Islam fremd ist. Wenn daher M. Asín Palacios in seinem Buche, *La Escatologia Musulmana en la Divina Comedia* (Madrid 1919) zum Ausgangspunkt seiner Darstellung der islamischen Eschatologie die Mi'rādsch- Geschichte nimmt, so ist das mißverständlich, denn die dogmatische Eschatologie des Islams ist anders orientiert. H. legt sich zum Schluß die Frage vor, die nach Asín Palacios' Buch besonderem Interesse begegnet, ob die Mi'rādsch-Legende über den Bereich des Islams hinaus eine Wirkung ausgeübt hat, genauer gesagt, ob die Divina Comedia Leitgedanken und Detail-Ausführung der Mi'rādsch-Geschichte verdankt. Die Ähnlichkeiten im mittelalterlich-islamischen und im mittelalterlich-christlichen Ideenkreis können durchaus nicht als Beweis für eine Entlehnung herangezogen werden, zumal wir uns mit der Vorstellung von der Himmelfahrt der Seele auf dem Gebiete der Volksvorstellungen bewegen, die keine Grenzen der Religionen kennen. Der Versuch Asín Palacios', die Wege literarischer Übernahme nachzuweisen, muß daher als gescheitert betrachtet werden. H. kommt damit zum gleichen Resultat wie Seb. Merkle, Dante und die Muhammedanische Eschatologie, in: Deutsches Dante-Jahrbuch XI (N. F. II) S. 1—43.

4. Schrade, Hubert, Zur Ikonographie der Himmelfahrt Christi (66—190). Dieser umfangreichste Vortrag des Bandes behandelt die Darstellung der Himmelfahrt Christi im Rahmen antiker Himmelfahrtsbilder. Die Darstellungen der Himmelfahrt des Elias, der antiken Kaiser- und Heroen-Apotheosen werden herangezogen und ihr Einfluß auf die christlichen Darstellungen der Himmelfahrt des Herrn untersucht. Schr. bleibt aber nicht etwa bei der Formgeschichte stehen, sondern sucht auf ihr eine Ideengeschichte aufzubauen. Die Ähnlichkeit der Darstellungen von der Himmelfahrt Christi mit den antiken Apotheosen-Bildern führen den Verf. zu der sonderbaren Ausdeutung, die Himmelfahrt Christi, wie sie beispielsweise das Münchener Elfenbein darstellt, sei nicht nur als Ausweis des Gott seins Christi, sondern vielmehr als Akt des Gott werdens gedacht. Das von Schr. als Beweis für diese Exegese angeführte Motiv der *dextrarum iunctio* ist nicht so eindeutig, um hier die notwendige Beweiskraft zu besitzen. Die Vielseitigkeit und Häufigkeit des Motivs der *dextrarum iunctio* verbietet geradezu, die Ausdeutung dieses Ritus zu pressen. — Wenn Schr. (S. 118) versichert: „Es ist deshalb nicht gesucht, zwischen dem ἀναβαίνειν der Taufberichte, bei dem sich der Himmel öffnet, und dem ἀναβαίνειν als Ausdruck der Himmelfahrt bei Johannes und schon bei Paulus einen Vorstellungszusammenhang zu finden", so bin ich vom Gegenteil überzeugt. Das ἀναβαίνειν bei der Taufe erklärt sich ganz natürlich als Aufsteigen aus dem Wasser und nicht als Entrückung in den Himmel. Die Darstellung der Taufe Jesu in der Lucinagruft, die Schrader anführt, hätte ihn warnen müssen. Noch willkürlicher erscheint mir die Einbeziehung der Taufe des Kämmerers in diesen Zusammenhang. Apg. 8, 39 ὅτε δὲ ἀνέβησαν ἐκ τοῦ ὕδατος, πνεῦμα κυρίου ἥρπασεν τὸν Φίλιππον. Schr. schreibt dazu „Warum die Entrückung nach der Taufe, fragt man sich" (S. 118). Hier ist nicht der Getaufte der Entrückte, sondern der Täufer, und zwar wird dieser nicht in den Himmel entrückt, sondern nach Azot (8, 40 Φίλιππος δὲ εὑρέθη εἰς Ἄζωτον). Die Entrückung hat mit der Taufe des Kämmerers nichts zu tun. — Wenn es S. 150 heißt „Von den Formen der religiösen Einbildungskraft her gesehen, besteht aber nur ein geringer wesensmäßiger Unterschied zwischen der Darstellung des Christus über den vier Wesen in der Rabula-Miniatur und einer Darstellung etwa des Jupiter Dolichenus, in der dieser auf dem Stiere steht und eine Victorie mit einem Kranz auf ihn zufliegt", so scheint mir der Unterschied zwischen dem Evangelistensymbol des Stieres und dem Stier des Jupiter Dolichenus denn doch ein ganz erheblicher zu sein. — Von F. J. Dölgers Buch „Sol salutis", das mehrfach zitiert wird, ist 1925 eine Neuauflage erschienen.

5. Farinelli, Arturo, Der Aufstieg der Seele bei Dante (191—213). Lehnt Richard Hartmanns Aufsatz den Versuch Asín Palacios', literarische Übernahme aus dem Islam in der Divina Comedia nachzuweisen ab, so geht der Aufsatz F.s

den abendländischen Quellen nach, aus denen Dante schöpfen konnte, den Mystikern und Philosophen des Mittelalters. Mit dem Aufstieg der Seele zu Gott erfaßt Dante ein allen Zeiten und Völkern gemeinsames Grundmotiv; die aus der mystischen Spekulation arabischer Stämme entstandenen Visionen des Aufstieges, des Fluges und Rittes seliger Volksführer und Propheten zu den höchsten Sphären des Gottesgenusses brauchten dem Dichter der „Comedia" nicht erst dieses Motiv nahezulegen. Die zeitgenössische Mystik bot hier reiche Anregungen. — Zu der Leiter beim Aufstieg der Seele zu Gott (S. 212) verweise ich noch auf die Vision der Perpetua, *Passio Perpetuae* 4, 2: *video scalam aeream mirae magnitudinis pertingentem usque ad caelum* etc.

6. Friedlaender, W., Der antimanieristische Stil um 1590 und sein Verhältnis zum Übersinnlichen (214—243). Eine Beziehung dieses Vortrages zu den Vorstellungen von der Himmelsreise der Seele habe ich nicht entdecken können.

Ein Anhang von 24 Tafeln dient zur besseren Erläuterung der Vorträge. Dem ganzen Bande ist ein gutes Personen- und Sachverzeichnis (244—283) beigegeben, eine dankenswerte Höflichkeit gegenüber dem Leser.

Münster i. W. J. Quasten.

Die spanischen Handschriften der Salmantiner Theologen

Wer die reiche vatikanische Sammlung von Salmantiner Handschriften kennt, wird einer Durchforschung der spanischen Bibliotheken auf diese Handschriften hin mit hochgespannten Erwartungen entgegensehen.

Die Wirklichkeit muß diese Erwartungen in etwa enttäuschen. Es existiert in Spanien meines Wissens keine Bibliothek, die eine größere Sammlung dieser Handschriften enthielte. Im Jahr 1835 wurden die Klöster aufgehoben und das Gesetz vom 27. Mai 1837 bestimmte, daß ihre Bibliotheken in die entsprechenden Provinzialbibliotheken überzuführen seien. Aber auch da findet sich nur weniges. Es hat den Anschein, daß damals auch viel verlorengegangen ist. Insbesondere bildet es ein Rätsel, wo die Handschriften des Konvents San Esteban in Salamanca hingekommen sein mögen. Heute besitzt der Konvent wieder drei Salmant. Hss; das wenige, das von Dominikaner-Hss sich in der Univ.-Bibl. zu Salamanca befindet, stammt aus dem dortigen Jesuitenkolleg und nicht aus San Esteban. Eine größere Zahl von Salmant. Hss findet sich lediglich unter den Codices der Univ.-Bibl. zu Coimbra. Vereinzelt finden sich jedoch solche Hss an manchen Bibliotheken Spaniens zerstreut; zählt man sie zusammen, so wird man etwa 70—80 solcher Hss feststellen können. Nimmt man noch die in Portugal befindlichen dazu, so kann die Liste auf 110—120 steigen.

In dankenswertester Weise veröffentlicht nun Vic. Beltrán de Heredia einen Katalog von etwa 100 in Spanien und Portugal vorhandenen Handschriften der Salmantiner Theologen[1]. Zugleich teilt er einige für die Benützung der Hss sehr wesentliche Beobachtungen mit über den Unterschied von *manuscritos academicos* und *extra-academicos* sowie über die zwei Perioden der „*anotacion quoad substantiam*" und des „*dictado en forma*". Der Katalog ist nach Autoren geordnet. Dadurch entsteht das Unangenehme, daß man den Inhalt einer Hs oft bei mehreren Autoren suchen muß[2], ferner daß die anonymen Teile oft zu wenig Berücksichtigung finden. Es wäre darum vielleicht vorzuziehen, die Hss nach Bibliotheken zu ordnen, und dann ein Register der Autoren beizugeben, das alphabetisch oder chronologisch geordnet sein könnte. Ferner hätte, wenn eine Hs eine Datierung trägt, diese bei aller absichtlichen Knappheit des Katalogs doch auch beigefügt werden sollen.

Zu S. 332, Z. 41: Die Hs trägt den Vermerk: *Scholia R^dip. fr.* Dominici de Soto, *magistri sacrae Theologiae adita anno Dni 1553 in Academia Salmantina dum ibidem regeret cathedram Primae.* — Laut Katalog[3] war in der Univ.-Bibl. Salamanca ein Komm. von Dom. Soto zu I. II. mit der Signatur 4—3—18. Diese Hs war im Sommer 1930 nicht mehr zu finden. — S. 333, Z. 3: f. 164r/v steht: *ex argumentis fris Bartol. a Medina O. Pr. primariae cathedrae in salmantinensi Academia lectoris quos edidit in I. II. S. Thomae ista quae sequuntur excepimus pro introductione ad eandem I. II. doctoris Sancti.* — Zu S. 334, Z. 3: Wann Martin de Ledesma nach Coimbra kam, steht noch nicht ganz fest. Manches spricht dafür, daß es erst im Jahr 1541 war. Er hatte dann wohl als Nachfolger von Francisco Monçon die *cadeira de Vespera* in den Jahren 1541—1557 inne, und lehrte dann 1557—1574 auf der *cadeira de Prima* als Nachfolger von Affonso de Prado, der 1537—1557 *lente de Prima* war. — S. 334, Z. 4: Die Hs trägt die Signatur 1200. — S. 334, Z. 30: Von Melchior Cano ist ein Teil seiner Vorlesungen in Lisboa, Bibl. Nac. Fundo Geral, cod. 3849. Die Hs enthält: Ferd. Peres S. J., Komm. zu S. Th. I q. 27—43 a. 4, beendet 1. März 1567; wohl ders.: Komm. zu I. q. 44—45, q. 50—64 a. 4 (beg. 11. März 1567); wohl ders.: Komm. zu I. q. 107—112; dann [Peres], Komm. zu I. q. 23—26, zu I. q. 12—22 a. 4; dann in anderer Schrift: Melchior Cano, Komm. zu I. q. 65—72. Die Hs stammt aus dem Jesuitenkolleg zu Portalegre. — S. 336, Z. 8: Die Hs trägt die Überschrift: *Scholia a doctissimo magistro fratre Petro de Soto cathedram Theologiae sacrae primariam regente anno salutis restauratae 1561 die mensis octobris 20.* Bei I. q. 50 steht: *Petrus a Sotomaior.* Dieser Abschnitt wurde begonnen am 9. Okt. 1562. Auch der erste Teil ist unzweifelhaft von Petrus a Sotomaior. — S. 337, Z. 1: Die Hs hat jetzt die Signatur T 15 und trägt auf dem Vorderblatt den Vermerk: *o doctor Manuel Cardim.* — S. 337, Z. 13: Lisboa, Bibl. Nac. F. G. cod. 2566 enthält: Juan de la Penha, Komm. zu II. II. qu. 23 ff.: *De caritate*, q. 32 ff.: *de elemosina.* Vorderblatt: *comprado por ser do D^orPenha pelo D^or Francisco Alvarez Pimentel.* — S. 337, Z. 18: Peña wird dort bezeichnet als Inhaber der *Catedra de Visperas.* — Zu Juan de la Peña ist ferner noch nachzutragen: Lisboa, Bibl. Nac. F. G. cod. 2832. Die Hs beginnt mit fol. 121r, die Foliierung geht bis 204r. Auf dem 1. Blatt wurde „Articulus primus" für Aristoteles gelesen und die Hs steht daher im Inventar unter Aristoteles. In Wirklichkeit enthält sie einen Komm. zu II. II. q. 40—64, der erst von q. 62 an etwas ausführlicher wird. Dann folgt ein Komm. zu II. II. q. 67—78 mit der Überschrift: *Scholia a doctissimo magistro Fr. Ioam de la Penha cathedram Vesperorum regente in II. II. anno 1561 restauratae salutis die mensis 20. octobris.* — Zu S. 337 Z. 36: die Vorlesung v. Mancio ist ins Jahr 1567 datiert; die Hs enthält noch: f. 471—478 Anon., *de bulla cruciate*, f. 478—487 Anon., *de bulla in coena D.* 1568. — S. 338, Z. 31: Die Hs von Coimbra trägt jetzt die Signatur T 13. Dem Bart. de Medina zugewiesen sind q. 77—108, dem Mancio gehören wohl an q. 1—21, 49—70, und sicher q. 109—114. — S. 338, Z. 40: Die Hs hat jetzt die Signatur

[1] **Vic. Beltrán de Heredia** O. P., **Los manuscritos de los Teólogos de la Escuela Salmantina.** [La Ciencia Tomista, año XXII, 2; Tom. XLII (1930), S. 327—349.]

[2] S. 384 Z. 3: die Hs enthält Herrera *in I. II.*, 109—112 (1607); Juan de Espila in *I. II, 113—114*, Cornejo *in III*, Herrera, *de scientia Christi*, Cornejo, *de Trinitate.* — S. 348 Z. 6: die Hs enthält: Espilla, *de Trinitate*, Sanchez, *de visione Dei*, Martinez, Llano u. Sandez, *de angelis.*

[3] Die Bibliothek besitzt einen handschriftlichen Katalog von Vicente de la Fuente und Juan Urbina vom Jahre 1855.

T 20. — S. 339, Z. 2: Der Komm. von Gallo stammt aus dem Jahr 1568. — S. 339, Z. 36: Das *opusculum de Deo* sowie das folgende *de ea* (?) *quae ad humanitatem Christi pertinent* stammen aus dem Jahr 1576. — S. 340, Z. 3: Die Hs trägt jetzt die Signatur T 1. Sie enthält Anon. zu Durandus Id. 1—37. Inc. *Utrum sacra Theologia sit scientia*; Metina (= Bart. de Medina), zu II. II. q. 77—78a. 4; Anon. (Mancio?) zu III addit. q. 1—12; Mancio zu I. q. 1—8 vom Jahr 1570; Anon. *Regras para li giramen de predicar; Annotationes optimae quas ex summis et lectionibus hic connumeratis adduxi ut circa peccata et casus promptius me haberem et memoriam melius reficerem meam*, Fragmente eines Komm. zu I. q. 8 a. 2—10 a. 5; portug. Predigt über das Thema: *Domino nostro iustitia, nobis autem confusio faciei nostrae.* Bar. 1, 15. — S. 340, Z. 12: Die Hs hat jetzt die Signatur T 19. — Ferner ist zu Bart. de Medina noch nachzutragen, daß cod. 6369 der Bibl. Nac. Madrid die *Summa de casos de consciencia* des Bart. de Medina enthält, ferner enthält cod. T 32 der Universitätsbibliothek Coimbra: *liber tertius Sententiarum editus a Medina.* Inc.: *Postquam magister in primo libro egit de Deo nisi (!) secundum rationem suae naturalis perfectionis.* — S. 341, Z. 34: Die Hs ist jetzt mit T 2 signiert. — Barcelona, Bibl. Univ. 24—5—12 beginnt: *Incipit I. II^{ae} D. Thomae a sap. mag. medina Cathedrae primariae professore in scriptis redacta.* Oben (andere Hand): *Es del mro fr. Juan Vincente, conventus Sti. Honofrii filius.* Enthält zu II^{ae} q. 1—70. Fortsetzung dazu ist cod. 25—1—19 (I. II. q. 71—114). Oben derselbe Vermerk wie in 24—5—12. — S. 342, Z. 1: Die Signatur der Hs ist T 29. — S. 342, Z. 5: Die Hs trägt die Signatur T 16. Die Vorlesung Guevaras wurde auf der *Cat. de Visperas* gehalten, 1572 begonnen und 1574 beendet. Hinter der Vorlesung von Castillo folgt noch eine solche von Ibañes zu III q. 28. — Ferner ist zu Guevara noch nachzutragen cod. T 45 aus der Univ.-Bibl. zu Coimbra, der einen Komm. zu I. II. q. 72 a. 5—89 enthält. Zu q. 79 a. 3 steht oben: Gevara. Es folgen dann 4½ durchstrichene Folia mit Notizen über die Gnadenlehre, darauf ein Komm. zu I. II. q. 109—114 *de gratia a magistro Rodriguez* [4] *anno* 1569. — S. 342, Z. 12: Die Vorlesungen verteilen sich auf die einzelnen Lehrer so: Juan de Guevara O. S. A. (Katal. irrig: S. J.), zu I. q. 1—23 a. 5; dann: *quaestio gravis de reprobatione lecta a F. P. de Soto*; dann: q. 24 *de libro vitae, autore Rueda*; q. 25 *de potentia Dei P. Sotomaior*; Guevara q. 27—43 a. 8; q. 44 a. 1—48; dann Amb. Salazar q. 48—49; Guevara q. 50—54 a. 5; Grajal q. 55 a. 1; Enriquez q. 55 a. 2—62 a. 1, beg. 5. Juli 1567; Amb. Salazar q. 62 a. 2—64 a. 4; Gallo q. 65—73; Medina q. 74—75; Gallo q. 76 a. 1—77 a. 8. — S. 342, Z. 38: Die Hs trägt die Nummer T 10. Sie enthält einen anon. Komm. zu I. q. 44 a. 1—5, der wohl von Luis de Leon stammen dürfte; dann Luis de Leon, *in II. Sent. Durandi d. 1—3*; ders. zu S. Th. I. q. 50—62; beendet V. Kal. Maii 1571; ders. zu I. II. q. 109—113; ders. zu III. Sent. Dur. d. 40 ff. (= zu I. II. q. 90—108); wohl ders. zu III. Sent. Dur. d. 23 q. 6 — d. 25 q. 3. — S. 343, Z. 15: Signatur der Hs: T 25; Z. 19: Signatur: T 24; Z. 22: Signatur: T 40; weitere Hss von Antonio de Santo Domingo sind: Coimbra Bibl. Nac., T 26: A. de S. Dom., zu II. II. q. 23—32 a. 10 (beendet 25. April 1579); ders. (?), zu II. II. q. 33—44 a. 8 (beendet 23. Jan. 1580). — T 48: ders., zu II. II. q. 67—88 (beg. 1583, beendet 29. Okt. 1585). — T 34: Anon. (Ant. de S. Dom.?), *de simonia*, beendet 12. März 1586, Ant. de S. Dom., *de restitutione*; ders. (?), *de usuris.* Es folgen 2 portug. Predigten. — Lisboa, Bibl. Nac. F. G. 5512 enthält u. a. [5]: Ant. de S. Dom., zu II. II. q. 57—77 a. 3, beg. Id. Jan. 1580. Cod. 5552 derselben Bibliothek enthält: Ant. de S. Dom., zu II. II. q. 33 a. 1—8; q. 39—77 a. 4. — Zu S. 344, Z. 22: aus dem Jahr 1595/96. Es ist noch nachzuprüfen, ob nicht auch cod. 5777 der Bibl. Nac. zu Lisboa von Antolinez stammt. Diese Hs enthält: Anon. de Fide; anon. de trinitate; anon. de praedestinatione. — Zu S. 344, Z. 23: Diese Vorlesung von Bañez wurde beendet am 8. Mai 1596. — Z. 24 (Pedro de Ledesma, *de angelis*) beg. 1596. — Z. 25: vom Jahr 1596. — S. 344, Z. 38: q. 77 a. 4 wurde beendet 1578. Z. 43: beendet 1576 zu Salamanca. — T 16 der Bibl. Univ. zu Coimbra enthält außer den S. 342, Z. 5—9 genannten Materien noch Ibañes, zu III. q. 28. — S. 345, Z. 42: Diese Vorlesungen stammen aus dem Jahr 1598. — Zu S. 346, Z. 12: Cod. 9—47 der Bibl. Prov. zu Gerona enthält: f. 1—142 Juan Vicente, zu III. q. 1—24 vom Jahr 1584—1586 (mit einigen Lektionen von Guevara, Antolinez, P. de Aragon); f. 143—163: Alfonso de Mendoza, *de sanctificatione Virginis Mariae*, beg. 8. März 1585; f. 163—193: ders., *de excommunicatione*; f. 193—230: Curiel, *de indulgentiis*; f. 230—246: *expositio Jubilaei 1585*; f. 246—307: Henriquez S. J., *expositio Bullae Cruciatae* 1576; f. 307—417: Michael Marcos S. J., *de sacramentis* (III. q. 60—73). — S. 347, Z. 5: Cod. 127 der Bibl. Prov. zu Toledo enthält: Petrus de Herrera, in conventu s. Ildefonsi a. d. 1588 prope finem anni, *De explicatione Sacrae Scripturae* (vgl. cod. 128 der Bibl. Prov. zu Toledo und cod. 19—54 der Bibl. Prov. zu Cordoba). Weitere Hss von P. de Herrera sind in Salamanca, Bibl. Univ. cod. 492 (4—3—4), *de B. M. V. conceptione;* cod. 314 (2—5—12), *de peccatis* 1605; cod. 1556 (4—7—23), *de auxiliis.* — Ferner sei noch auf folgende Hss hingewiesen: Salam, Bibl. Univ. cod. 2—5—11 (270): Curiel, *in I. II. q. 1—6 a. 8;* q. 18 a. 1—11; Coimbra, Bibl. Univ. T 3: Curiel, zu II. II. q. 1—17 a. 8, beg. 1604, beendet 1606; Ludovicus Bernardus O. Cist., *Comm. in Ev. Joh.* 1605 (?), *in ep. ad Hebr.* 1604, Antolinez, *in librum Job.* — Cod. T 12: Curiel, *in I. II. q. 71—80 a. 4;* ders., zu I. II. q. 109 a. 1—8, beg. 1590. — Cod. T. 14: Curiel, zu I. q. 10—12; ders. (?), zu I. q. 27—32. — Lisboa, Bibl. Nac. cod. 2645: Curiel, *Controversia in ep. ad Hebraeos*; Antolinez, in I. q. 12 *de visione beatifica.* Kurz vor Schluß übernimmt Cornejo die Erklärung und beendet sie am 3. April 1599; Marquez, *de incarnatione* (zu III. q. 1—10) 1591. — Coimbra, cod. T 11, enthält einen anon. Komm. zu I. II. q. 71—114. Inc. der q. 71: *ista materia est maxime utilis Theologo qui tamquam medicus spiritualis debet noscere mores hominum.* — T 27 enthält einen anon. Komm. zu I. II. q. 1 a. 6 — q. 89 a. 3. Das Incipit in q. 71 stimmt mit dem in T 11 überein. Der Autor des Komm. könnte etwa Mancio sein. — T 39 enthält einen anon. Komm. zu II. II. q. 1—88. Inc.: *Circa primum considerandum est de divisione huius libri qui dividitur in duas partes minores.* Lisb. cod. nac. 3433 enthält Basilius von Leon O. S. A., *de eucharistia*; cod. 2849: Basilius von Leon O. S. A., *de peccato originali*, beendet 1. Mai 1604, dann folgt *de beatitudine et de ultimo fine hominis.* Am Rand oft: Lorca, beendet *in die s. matris Monicae* 1604. Auf Alcalá dürfte ein anon. Komm. zu II. II. q. 1—88 in Gerona Bibl. Prov. 9—34 hinweisen; f. 217^{v}: *hic mortuus est Reverendus Pater frater Franciscus Ximenez. Requiescit feliciter in pace, opera enim illius secuta sunt illum.* — Porto, cod. 1202 B: Castillo *in III q. 41—68* (1577), ders. *de restitutione* (1577); Luis de Leon, *in II. II. q. 100* (April—Juli 1577), Alamus, *de poenitentia;* Vera, *de ministris ecclesiae*, Mondragone, *de irregulariatete;* Anon., *de testamentis, suspensione, irregularitate, contractibus, censibus* (1576). — Lisboa, Bibl. Nac. F. G. 2903: Francisco Cornejo, *de motivo voluntatis humanae et auxiliis gratiae* (1615). — Leon, S. Isidoro, cod. 71: Joh. v. Sigüenza, *in Aristotelem* 1581—cod. 80: Salazar, *in logicam*, Machado, *de gen. et corr;* Báñez et Curiel, *de gen. et corr;* Curiel, *de augm. et div.;* Iglesia, *de anima* (1589, coll. S. Bart. Salam.). — Cod. 77: Anon. *in III, 1—47* (1559); Grasal *in III, q. 53* (1559); Anon., *in III, 72, 84—90, Add. 1—33;* Ambrosius (Salazar?), *in III Add. 34—54.* — Cod. 84: Medina, *in III 1—10* (1576), *in III, 24, 1—2* (1577), *in III, 66, 6—11, in III, 24 a.* 3—25 a. 3, *in III, 25 a. 3—36, in III, 66—68.* Báñez, *in III, 79 a. 1—5*, Medina, *in III, 68 f.* Guevara *in I, 27—30.* — Oviedo, Bibl.

[4] Es dürfte sich hier um Diego Rodriguez Lencina handeln, der 1567—1594 die *Catedra de Santo Tomás* inne hatte. Vgl. Beltrán de Heredia, l. c. S. 340.

[5] Die genauere Beschreibung der Hs findet sich in einem Aufsatz des Ref. „Zur Literargeschichte der Philosophie und Theologie an den Universitäten Evora und Coimbra im XVI. Jahrhundert" im III. Band der „Spanischen Forschungen" (zur Zeit im Druck).

Univ. Cod. 83: Pedro de Herrera *in III, 1—2* (1612), [Pedro de] Ledesma, *in III.* Am Schluß wieder Herrera; cod. 186: Franciscus Martinez, *de restitutione*, Alcalá, 1592; cod. 49: Hieron. de Almona, *in II. II, 1—32* (1563), Anon., *in II. II, 62—78* (1560). — Valladolid, Seminario (meist aus Jesuitenkolleg Villagarcia): Franz Suarez S. J. *in I. II. q. 1—5*, 208 S. (vom Druck verschieden); Pedro de Herrera, *in II. II. q. 23, in III q. 4, in III q. 1a 1—3*, Cornejo O. S. A. *de Eucharistia*, Fr. Cornejo *de iustificatione* (1624), Bernardin Lopez *in I. II. 113 a. 7*, Fr. Cornejo,*de peccatis* 1626. — Palencia, Seminario: Bart. de Torres *in III, 1—25* (1549). — Palencia, Caboldo: Salas S. J., *de matrim.* (1591), Rodriguez, *de caritate* 1590, Mendoza (für Luis de Leon) *in ev. Matth.* (1590), Curiel, *in I. II. q. 109—114*, Miguel Marcos *in I. II. q. 1—18;* Ildephonsus Belarde, *de vitiis et peccatis* (1620); Domingo Serano, *de puero veniente ad usum rationis* (1630); Herrera, *de pecc. originali.*

Es mögen in unkatalogisierten Bibliotheken noch manche Salmant. Hss zum Vorschein kommen. Möge uns Beltrán de Heredia bald einen erweiterten und detaillierteren Katalog dieser Hss schenken.

Freiburg i. Br. Friedrich Stegmüller.

Paffrath, Dr. Tharsicius, O. F. M., Lektor der Theologie in Gladbach-Rheydt, **Gott Herr und Vater.** Gnadenführung der biblischen Offenbarung [Katholische Lebenswerte B. XIII]. Paderborn, Bonifatiusdruckerei, 1930 (XVI, 725 S. 8°). M. 12.

In dem heute in die breite Öffentlichkeit getragenen Streit um das Alte Testament ist unter gewissen Verhältnissen eine direkt auf bestimmte Anwürfe zugeschnittene Abwehrliteratur unentbehrlich. Wichtiger aber, auch für bibelapologetische Ziele, erscheint die positive Darlegung des religiösen Gehaltes der vorchristlichen Offenbarung und ihrer Frömmigkeitswerte. Von diesem Gedanken ausgehend macht das vorliegende, in verständlicher, edler Diktion verfaßte Buch es sich zur Aufgabe, „vor allem den gläubigen Christen" zu dienen und „ihnen die Größe und die Liebesfülle des göttlichen Gnadenwirkens" nahezubringen. Der Haupttitel „Gott Herr und Vater" weist auf die Zentralstellung des alttestamentlichen Gottesglaubens hin; demgemäß sind alle Einzelfragen, die zur Erörterung kommen, in dieses eine große Thema eingeordnet.

Der 1. Teil behandelt: der große Gott, Schöpfer und Herr, der 2.: der Gott der Liebe im Alten Testament, der 3.: Gott unser Vater. Der eingehende Nachweis, das das Wesen des alttestamentlichen Gottes Liebe ist, daß Wort und Tat des furchtbaren Gottes aus Liebe hervorquellen, trifft wirksam die von dem einen oder anderen Exegeten aufgestellte Behauptung, Jahve seien „dämonische" Züge eigen; wie zur Genüge bekannt ist, greift die Tagespolemik gegen das Alte Testament derartige Äußerungen auf und verwendet sie in ihrer Weise. Paffrath bietet der seelsorglichen Praxis für Unterricht und Vorträge die solide Ausrüstung, deren sie zur Bekämpfung der Verunglimpfungen der alttestamentlichen Gottesidee bedarf (besonders auf S. 241—257; 276 bis 277; 471—532). Die Darlegungen sind geradezu erschöpfend. Mit Rücksicht auf den vulgären Antisemitismus, der mit Vorliebe gewisse Einzelheiten immer von neuem hervorholt, hätten wohl die kraß lautenden Ausdrücke der Bibel vom göttlichen Verlangen nach Rache etwas eingehender erklärt werden dürfen, als es auf S. 435 geschieht. Doch solche Wünsche erscheinen ganz sekundär, wenn man bei der Durcharbeitung des Buches sieht, wie der Verfasser an vielen Stellen durch Darlegungen auf breiterer Basis Anwürfe gegenstandslos macht, die in unseren Tagen in Broschüren und Artikeln nicht verstummen wollen. Gegen einen gemäßigten religiösen Antisemitismus, der das Neue Testament annehmen möchte, das Alte aber verwirft, wird die innere Verbundenheit beider überzeugend dargetan; in dieser Hinsicht sei speziell auf die Ausführungen über die alttestamentliche Ethik S. 403—427 aufmerksam gemacht. Trotz der Herausstellung der Einzigartigkeit der vorchristlichen Offenbarung im Vergleich zum Heidentum, trotz aller Betonung der dem Alten Testament gewordenen Aufgabe, zu Gott hinzuführen, wendet sich der Blick des Lesers sozusagen bei jedem Kapitel auf das Neue Testament, das „der kurze, inhaltlich natürlich entscheidende und die alttestamentliche Vorbereitung himmelhoch überragende Abschluß" ist (Vorwort!). Somit hätte der Autor im Untertitel von biblischer Offenbarung sprechen dürfen, auch wenn nicht eigens im 3. Teil an dem Vaternamen Gottes das Gemeinsame und der Abstand zwischen dem Bund der Vorbereitung und dem Bund der Erfüllung so lebensvoll gezeichnet wäre. Hier muß wiederum die vollständige und abgerundete Behandlung anerkannt werden.

Eine Besprechung würde dem in erster Linie für weitere Kreise zur Belehrung und Erbauung geschriebenen Werk nicht gerecht, wenn sie die wertvollen Anregungen übersähe, die für die wissenschaftliche Bibelerklärung darin enthalten sind. U. a. gibt das über Zeremonialgesetz und innere Heiligkeit Gesagte eine Richtigstellung oft anzutreffender schiefer Auffassungen und liefert so einen beachtenswerten Beitrag zur Beurteilung der alttestamentlichen Frömmigkeit (S. 142 f.). Die alttestamentliche Theologie erfährt dankenswerte Förderung durch die Ausführungen über individuelle und kollektive Haftung (S. 151—156), über die Erwählung Israels (S. 287—306), über den Messianismus (S. 575—662). Mit berechtigter Freude scheidet man von der Lektüre des sorgfältig gearbeiteten Kapitels über die Jenseitsvergeltung im Glauben Israels (S. 201—240). Vielleicht ist, was diese Frage angeht, neben der zutreffend hervorgehobenen Entwicklung der religiösen Erkenntnis in den einzelnen Stadien der Offenbarung doch auch bereits für die ältere Zeit ein Nebeneinander von vollkommenerer und unvollkommenerer Glaubenseinsicht in Erwägung zu ziehen.

Das schöne und trostvolle Buch, dessen Reichtum an dieser Stelle nur ausschnittweise gewürdigt und angedeutet werden kann, gewinnt vornehmlich für die erbauliche Lesung noch an Wert durch die organisch eingefügte, umfangreiche Auslese aus dem Text des Alten Testamentes nach der Rießlerschen Übersetzung. Möge die Aufnahme in die Sammlung „Katholische Lebenswerte" dazu beitragen, ihm viele eifrige Leser zu sichern!

Münster i. W. Heinrich Kaupel.

---

von Rad, Gerhard, **Das Geschichtsbild des chronistischen Werkes.** [Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 4. Folge, Heft 3.] Stuttgart, W. Kohlhammer, 1930 (136 S. gr. 8°). M. 7,50.

Die Studie bildet einen bedeutsamen Beitrag zur alttestamentlichen Theologie. Der Titel spricht zwar vom „Geschichtsbild" des chronistischen Werkes, aber die alttestamentl. Geschichtschreibung ist bekanntlich ausschließlich pragmatischer Natur und der pragmatische Gesichtspunkt, von dem aus sie geschrieben ist, weist starken theologischen Einschlag auf oder vielmehr ist durchwegs ein theologischer, wenn auch nicht bei allen uns erhaltenen Geschichtsdarstellungen derselbe, sondern ein verschiedener, je nach der Zeit und der politischen Einstellung des Verf. So ist auch das „Geschichtsbild" des Chronisten theologisch gesehen, und zwar spiegelt es die Auffassung wider, die sich das nachexilische Judentum von der Vorgeschichte gebildet.

* *

Vorliegende Arbeit sucht nun dieses Geschichtsbild zu analysieren im steten Hinblick auf die Auffassung, wie sie den anderen alttestamentl. Geschichtsquellen zugrunde liegt, und die Eigenart dieser pragmatischen Betrachtungsweise herauszustellen. Ohne uns alle Einzelergebnisse bzw. Aufstellungen des Verf. anzueignen und ohne insbesondere seine literarkritischen Ansichten zu teilen, glauben wir, daß das Geschichtsbild im wesentlichen richtig gezeichnet ist und in der Tat die Auffassung wiedergibt, welche das nachexilische Judentum beherrschte, eine Auffassung, die für die Geschichte der Offenbarung schon darum von Bedeutung ist, weil sie gewissermaßen die Brücke bildet zum N. T.

Um das positive Ergebnis wenigstens kurz anzudeuten: Im Mittelpunkt des chronistischen Geschichtsbildes steht nicht Abraham, auch nicht Moses, sondern David, seine Bemühungen um die Organisation des Kultes und sein auf einem Sonderbund beruhendes Verhältnis zu Jahwe, das den Weg weist zur messianischen Vollendung. Die Geschichte Judas ist dem Chronisten Geschichte des Hauses Davids und nur um dessentwillen wird sie verfolgt. Die Sondergeschichte des Nordreiches ignoriert er nach der Reichstrennung völlig. Es ist aus dem Heilsverhältnis mit Jahwe herausgetreten dadurch, daß es sich mit einem eigenen König vom legitimen Thron emanzipiert hat.

Um dieses Ergebnis zu gewinnen, mußte der Verf. eine Reihe von Einzelfragen theologischer, politischer, gesetzlicher und geschichtlicher Natur behandeln, wobei er nicht selten Aufstellungen macht, die man nicht ohne weiteres übernehmen kann, schon wegen der literarkritischen Voraussetzungen, die mit hineinspielen. Aber das Hauptresultat dürfte, wenigstens in seinem Kern, davon nicht wesentlich berührt werden. Trotzdem oder vielmehr eben darum wäre eine gewissenhafte Nachprüfung der Einzelergebnisse wie des Gesamtresultates sehr erwünscht, um nicht zu sagen, dringend erforderlich. Sie hier zu bieten geht nicht an, und die eine oder andere Frage herauszugreifen und zu streifen hat keinen Sinn. Sollte aber dem Ref. in der nächsten Zeit die nötige Muße beschieden sein, wird er sich selbst dieser Aufgabe unterziehen.

Scheyern b. München.

Abt Simon Landersdorfer O. S. B.

Kuhl, Curt, Dr. phil., **Die drei Männer im Feuer.** (Daniel Kapitel 3 und seine Zusätze.) Ein Beitrag zur israelitisch-jüdischen Literaturgeschichte. [Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 55.] Gießen, Töpelmann, 1930 (VII, 171 S., 8°). M. 10.

Der Untertitel verrät, worauf Kuhl in seiner Arbeit das Hauptgewicht legen will. Er ist Schüler Gunkels. Der Standpunkt, von dem aus man das A. T. zu verstehen versuchte, wechselte öfter im Laufe der Jahrzehnte. Gunkel hat die literaturgeschichtliche Seite der alttestamentlichen Bücher und ihrer Komponenten in den Vordergrund gestellt und glaubt, in den verschiedenen Literaturgattungen einen Behelf zu finden, um manche Eigenart des A. T. nach Form und Inhalt erklären zu können. Doch erschöpft sich K.s Werk keineswegs darin, Dn 3 literatur- und gattungsgeschichtlich dem Leser näherzubringen. Es besitzt den Vorzug, daß es sich auf ein einzelnes glücklich ausgewähltes Literaturstück wirft und dieses erschöpfend und möglichst geschichtlich dem Leser näherzubringen. Es besitzt den Vorist eine typische Episode, wie sie sich im ersten Teile des Buches aneinanderreihen, und doch von den übrigen unterschieden. Es enthält in der griechischen Überlieferung drei Einsätze, deren Beziehung zur massoretischen Kurzform nicht immer gleich beurteilt wurde. Die Komposition des Kapitels in sich ist schon ein lehrreiches Problem, und davon abgesehen, bietet sich auch Anlaß, den Aufbau des ganzen Buches in der Erörterung einzubeziehen. Nur eine Seite des problemreichen alttestamentlichen Buches bleibt bei diesem Abschnitt des Dn-Buches im Hintergrund, und leider gerade diejenige, welche für die gattungsgeschichtliche Forschung über das A. T. mir von Wert zu sein scheint. Während nämlich einige Kapitel des Buches in der Septuaginta eine Gestalt angenommen haben, die eigenen und selbständigen erzählungstechnischen Gesetzen zu folgen scheint, gehen in unserem Kapitel die beiden Überlieferungen, die des massoretischen Textes mit Theodotion und die der Septuaginta so ziemlich parallel, so daß für die Gesetze der literarischen Umgestaltung in der Erzählungstechnik gerade aus unserem Kapitel nicht viel zu gewinnen ist.

Einer durchsichtigen Wortexegese, durch die K. die Grundlage zur weiteren Auswertung unsres Kapitels zu schaffen sich bemüht, stellt Dn 3 keine besonders schwierige Aufgabe. K. führt sie hauptsächlich S. 5—50 für den massoretischen oder protokanonischen Teil durch, während die deuterokanonischen Stücke, der Hymnus der drei Jünglinge, das Gebet des Azaria und das erzählende und proaische Zwischenstück, S. 84—164 erklärt und nach den verschiedenen Seiten durchbesprochen werden. Die exegetische Methode K.s ist im allgemeinen solid, nüchtern und gut durchdacht, so daß man wohl hie und da auch anders urteilen mag, kaum aber zu einer direkten Ablehnung versucht ist.

Eine Ausnahme muß ich machen mit der Art, wie sich K. mit dem V. 88a abfindet, der allerdings bei einer nicht unwichtigen These ihm in die Quere zu kommen scheint. Die gehäuften aprioristischen Erwägungen, die S. 124 f. gegen die Ursprünglichkeit seiner gegenwärtigen Gestalt geltend gemacht werden, können nicht darüber hinwegtäuschen, daß sie gegenüber der tatsächlichen Überlieferung schwerlich ins Gewicht fallen werden. Gerade der Aufbau des ganzen Hymnus ist so angelegt, als ob er darauf abziele, die Kreise der zum Lobe Gottes Aufgerufenen immer mehr zu verengern, und es erscheint als ganz naturgemäße Fortsetzung, wenn dann der Sänger von dem engen Kreise der Frommen (V. 87) auf die frommen drei Jünglinge übergeht, die in Dn 3 die Hauptrolle spielen. Warum sollte ein solcher Hymnus auf die drei Jünglinge nicht gedichtet und dann in unser Kapitel aufgenommen worden sein? Freilich die Charakteristik als Kulthymnus, der älter als Dn 3 sei, müßte dann fallen gelassen werden, und ich habe das Empfinden, als ob diese Charakteristik durchaus nicht so feststünde, daß man über die Gegebenheiten unseres Textes und ihre nächste Auffassung hinweggehen müßte. Dabei soll nicht verkannt werden, daß K.s Versuch, die gegenwärtige Lesart aus der angenommenen Vorlage zu erklären, etwas Bestechendes an sich trägt. Nur scheint mir die Annahme, daß der Hymnus in seiner gegenwärtigen Gestalt tatsächlich mit dem Ereignis von Dn 3 zusammenhänge, die einfachere und befriedigendere zu sein.

Im übrigen wird K.s Auffassung über die deuterokanonischen Abschnitte von Dn 3 in weiten Kreisen Zustimmung finden. Besonders hat die akatholische Exegese mehr und mehr erkannt, daß auch für die nur noch griechisch erhaltenen Stücke eine semitische Vorlage angenommen werden müsse. K. ist sogar der Ansicht, daß die hebräische Sprache mit hinreichender Sicherheit als Ursprache erschlossen werden könne, um eine Rekonstruktion dieser hebräischen Urform zu wagen. Wenn auch erfahrungsgemäß solche Wiederherstellungsarbeiten gegebenenfalls selten durch Tatsachen bestätigt werden, so ist gerade in

unserem Falle die Sachlage günstig, weil sich der Gedankengang in einfachen, durchsichtigen Sätzen bewegt, und der Belesenheit des Verf. konnte es so unschwer gelingen, fast für jede Ausdrucksform unserer Stücke eine alttestamentliche hebräische Parallele ausfindig zu machen.

Auch die literarkritischen Probleme von Dn 3 knüpfen sich fast ausschließlich an die gleichen deuterokanonischen Stücke, die K. so einläßlich und sachkundig bearbeitet hat. Wenn wir seine Arbeit nach dieser Seite hin würdigen wollen, so können wir auch darin K.s Ansichten weithin folgen. Besonders scheint er mir, abgesehen von manchen Aufstellungen, die vielleicht mit zu großer Sicherheit gewagt werden, in dem Punkte das Richtige getroffen zu haben, daß V. 52—56 eigens zu beurteilen sind, und daß V. 57—90 in Dn 3 schon eingefügt waren, als erst das Gebet des Azarias aufgenommen wurde.

Auch hier möchte ich nur einen Punkt herausgreifen, über welchen ich nicht bloß selbst anders urteile, sondern bei welchem ich den Eindruck habe, K.s eigene Erwägungen hätten geradlinig zu einem andern Ergebnis führen müssen. K. leugnet die „Textlücke", die zwischen V. 23 und 24 nach dem massoretischen Text nach manchen vorhanden sein soll, und schließt daraus, daß die Zwischenstücke in ihrem ganzen Umfang spätere Einschübe sind. Ich möchte letzteres gleichfalls für richtig halten; denn die Art dieser Stücke legt eine solche Möglichkeit nahe, und die Textstruktur beim Übergang vom protokanonischen Teil auf die deuterokanonischen Stücke läßt sich ohnedem schwerlich verständlich machen. Aber ebenso sollte man nicht verkennen, daß der Einsatz mit V. 24 des protokanonischen Textes den Eindruck des Unvermittelten macht. K. selbst verrät, daß hier der Textverlauf nicht so flott ist wie sonst, und redet von einer „Ruhepause" hinter V. 23 (S. 163); er findet mit Recht es auffallend, daß wir „über den Gottessohn nichts erfahren", sowie daß sein Erscheinen in Dunkelheit gehüllt bleibt wie sein Eingreifen. Aber was die angeblich schlechtere „Erzählungskunst" unseres Verfassers nach K.s Auffassung unter den Tisch fallen ließ, ist ja tatsächlich in einem überlieferten Textteil vorhanden, eben in dem prosaischen Stück zwischen den beiden lyrischen Abschnitten. Das macht es von vorneherein unwahrscheinlich, daß auch diese Verse gefehlt hätten und erst nachträglich hineingearbeitet worden seien. Denn es scheint doch eine gekünstelte Annahme zu sein: einerseits ein Manko anerkennen müssen — und das tut doch K., wenn er sich auch über dieses Manko mit Worten hinwegzutäuschen sucht — und das Stück, das tatsächlich existiert und dieses Manko zu beseitigen in der Lage wäre, aus dem Textbestand vollständig auszuschalten. Viel natürlicher und näherliegend ist es doch, beide Dinge miteinander zu kombinieren und das einerseits Vermißte im doch tatsächlich überlieferten, wenn auch vom Standpunkt der Ursprünglichkeit beurteilt, nur in sekundärer Form erhaltenen Textstück zu suchen. Ich halte die erwähnte Textlücke trotz allem für gegeben und nehme an, daß die auch nach K. zu erwartenden Einzelangaben, welche in 3, 24 ff. nach dem massoretischen Text vorausgesetzt werden, ehedem vorhanden waren. Das historische Zwischenstück ist ein Zeugnis dafür, daß diese Erzählungsmomente ehedem in der Überlieferung existierten. Nur in einem Falle wäre diese Erklärung ausgeschlossen, wenn der gegenwärtige massoretische Text überhaupt und damit auch in diesem Abschnitt ursprünglich bzw. ursprünglicher als jede andere Textform wäre, wenn also nicht die Ansicht möglich wäre, daß auch außerhalb der Massora ältere und ursprünglichere Textelemente gefunden werden könnten. Ich halte letztere Ansicht für möglich; nur so läßt sich wohl erklären, wie der massoretische Text in Dn 3, 24 ff. Anzeichen enthält, daß ehedem ein umfangreicherer Text vorhanden war. Dieser umfangreichere Text wies noch diejenigen Erzählungszüge auf, deren Fehlen auch K. als erklärungsbedürftig empfunden hat. Doch soll ausdrücklich zugestanden werden, daß meine Ansicht eine ziemlich wechselvolle Textgeschichte voraussetzt, die wohl vielfach gefühlt, aber doch nicht so glatt und sicher erwiesen werden kann.

Während man bei der Erklärung des Textes und bei der Lösung literarkritischer Probleme Schlußfolgerungen von einem ziemlich festen Boden aus aufbauen kann, kommt die Subjektivität des Forschers ausgiebig in Betracht bei der vergleichenden gattungsgeschichtlichen Beurteilung unserer Erzählung.

Wenn K. das Gebet des Azarias als anderswo entlehntes Volksklagelied charakterisiert, so versteht man das sofort, sobald man sich den Inhalt vergegenwärtigt und ihn mit der Umgebung zusammenstellt. Mit größerer Zurückhaltung vermutet K. in dem Gesang der drei Jünglinge einen ehemaligen Pascha-Hymnus. Wie schon angegeben, halte ich dafür, daß der Hymnus eher auf die drei Jünglinge und ihre Feuersnot (vgl. 3, 66) von Anfang an mit dem V. 88^{ab} abzielen wolle. Freilich könnte eine derartige Aufforderung zum Lob Gottes an alle Kreaturen zu verschiedenen Zwecken und bei manch andern Gelegenheiten gerichtet worden sein. Aber es ist durchaus nicht notwendig oder auch nur naheliegend, daß der immer mehr sich verengende Kreis der Geschöpfe mit V. 87 abreißen sollte, sondern diese Anlage ist viel besser verständlich, wenn sich noch der ganz konkrete und aktuelle V. 88 anschloß und der hier angegebene Grund zum Lobe Gottes von Anfang an dem Dichter den Sinn lenkte und die Feder führte. Doch wie man darüber auch urteilen mag, sicher ist und bleibt, daß beide Stücke, wie das Gebet des Azarias so auch der Hymnus, ihren Bestand nicht der Situation verdanken, in die sie im Texte gestellt sind. Auch V. 88^{ab} läßt sich in der Weise der übrigen Verse schwerlich als eine Selbstaufforderung der drei Jünglinge verstehen, wie es doch angenommen werden müßte, wenn das Lied ursprünglich ihnen in den Mund gelegt gewesen wäre, wie die Einführung V. 51 annehmen läßt.

Wie hier mehr oder weniger fremde Stücke zum Aufbau von Dn 3 verwertet worden sein mögen, so nimmt K. das auch für die einzelnen Erzählungsmomente und Erzählungszüge an, in die sich der fortlaufende Text unseres Kapitels zerlegen läßt. Eigentlich dürfte man von K. erwarten, daß er die Erzählungsmomente weitgehend als Niederschlag wirklicher Ereignisse würdige. Er anerkennt die kulturhistorische Treue der Erzählung (S. 1), findet den Abschluß des Ganzen äußerst dürftig und nüchtern, „so daß er beinahe historisch erscheint" (S. 50). Trotzdem schlägt er den historischen Wert sehr gering an und findet für die kleinsten und unscheinbarsten Erzählungszüge zahlreiche Parallelen aus allen Weltliteraturen, so daß es eigentlich überflüssig ist, überhaupt nach irgendeiner geschichtlichen Grundlage hierfür sich umzusehen. Die Menge des Vergleichsmaterials, das K. für diese doch nicht allzu umfangreichen Texte zusammengeschafft hat, ist imponierend. Die Findigkeit des Verfassers, aus den fernliegenden Quellen Ähnlichkeiten beizubringen, verdient alle Anerkennung. Wenn auf diesem Gebiete sichere Ergebnisse zu erzielen sind, so ließen hier günstige Voraussetzungen, der Reichtum an Vergleichsmaterial und der engumgrenzte Stoff, das Beste erhoffen. Rein theoretisch die Sachlage angesehen, wird die vergleichende Literaturgeschichte manches Licht auch auf die israelitisch-jüdische Literaturgeschichte werfen. Praktisch liegt für den Leser dieser nubes testium die Sache nicht ganz so günstig. Mit Häufung des Materials ist es nicht getan. Festeren Boden gewänne man mit dem Vergleich charakteristischer Einzelheiten oder umfassender Hauptzüge. Gerade in letzterer Beziehung befleißigt sich K., obwohl sein Sinn für Ähnlichkeiten sehr aufgeschlossen ist, doch einer gewissen Zurückhaltung. Einer Beeinflussung durch die Krösussage bei Herodot und durch eine persische Über-

lieferung glaubt er sich nicht entziehen zu können. Obwohl sich vom griechischen und persischen Kulturkreis aus ein Hinübergreifen auf spätjüdische Literatur durchaus erwarten ließe, werden weniger optimistisch eingestellte Beobachter einer Entlehnung und maßgebenden Beeinflussung auch von dieser Seite her ebenso skeptisch gegenüber stehen, wie es K. gegenüber einer von anderen Exegeten vertretenen Umarbeitung aus einer babylonischen Vorlage tut (S. 83 f.). Umsoweniger kann ich finden, daß die unendlich vielen, mit ausgedehntester Literaturkenntnis aufgespürten Ähnlichkeiten aus aller Welt faßbare Anhaltspunkte böten, in Dn 3 die Auswirkung der gleichen geistigen Triebkräfte herauszufühlen, die wir in den Märchen und Sagen der Weltliteratur walten sehen. Indizienbeweise vermögen, wie in der Gerichtspraxis, so auch in der vergleichenden Literaturgeschichte nur unter besonders günstig gelagerten Verhältnissen zu einem hinreichenden Grad moralischer Gewißheit zu führen. Daß geschichtliche Begebnisse in literarischer Gestalt mehr oder weniger mit subjektiven Zutaten von seiten der fixierenden und überliefernden Verfasser verbrämt werden, wird zugestanden werden dürfen. In allem und jedem, wo etwa vom Feuer die Rede ist, einem gemeinsamen bloß literarisch schaffenden Untergrund entstammende Parallelen zu erblicken, geht aber jedenfalls zu weit, und mir scheint, daß die Gunkelsche Schule darin ebenso über das Ziel hinauszuschießen beginnt wie ehedem die Panmythisten, deren Mythisierungsmanie doch nur mehr in wenigen Nachzüglern weiterlebt. Grundsätzlich soll damit dieser exegetischen Methode nicht die Berechtigung abgesprochen werden, und so mag sich auch aus so weitausgreifenden Arbeiten, wie es die K.s ist, diese oder jene neue Erkenntnis für die vergleichende Literaturgeschichte, besonders auch für das Verständnis der israelitisch-jüdischen Literatur gewinnen lassen. Jedenfalls sind solche eingehenden Einzelversuche am ehesten geeignet, die Tragweite dieser Methode auf alttestamentlichem Gebiete zu erproben, und wenn sie nicht alles das sollte leisten können, was die Anhänger von ihr erwarten, so ist in unserem Falle jedenfalls nicht daran schuld, daß K. ihre Möglichkeiten nicht kundig und allseitig genug ausgeschöpft hätte.

Nach diesen drei Gesichtspunkten, dem exegetischen, literarkritischen und literaturgeschichtlichen wollte K. Dn 3 durcharbeiten, und soweit die ausgewählten eingehender gewürdigten Einzelbeispiele es nicht schon hinreichend ersehen lassen, möchte ich mein Urteil dahin zusammenfassen, daß die glückliche Wahl des Themas unter den Danielproblemen von ebenso erfolgreicher Bearbeitung gefolgt ist, und wenn man in diesem und jenem Punkte anders zu urteilen versucht sein sollte, wird man doch überall die Gründlichkeit der Untersuchung und die Wohlabgewogenheit der Lösungsversuche anerkennen müssen.

Neubiberg b. München. J. Goettsberger.

Van der Ven, d. M., **Dag en Jaar van Christus' Kruisdood.** Eene chronologische Studie. 'S. Hertogenbosch, G. Mosmans Zoon [1930] (72 blz. gr. 8°). fl. 1,75.

Die große Zahl von Arbeiten aus dem Gebiet der neutestamentlichen Chronologie steht in keinem rechten Verhältnis zu der untergeordneten Bedeutung, die solche Fragen beanspruchen. Denn wenn man von dem Kalenderwesen absieht, gibt es kaum etwas, was das Interesse des Theologen an diesen Gegenstand fesseln könnte. Es ist wirklich gleichgültig, ob der Herr am 14. oder 15. Nisan, ob er am 3. April 33 oder am 7. April 30 gestorben ist. Weder würde die Gestalt Jesu an geschichtlicher Sicherheit gewinnen durch die Möglichkeit, aus den Angaben des Evangeliums ein genaues Datum zu errechnen, noch verliert sie daran durch die Tatsache, daß die Quellen dies nicht zulassen. Aber es scheint, als ob gerade das Unbestimmte in den beiläufigen Zeitangaben des N. T. immer wieder neue Federn reizte, sich an dieser Materie zu versuchen.

Die vorliegende Studie, die sich nach Titel und Umfang nahe mit einem 1912 zu Freiburg i. B. erschienenen Schriftchen von J. Bach (Monatstag und Jahr des Todes Christi, siehe Theol. Revue 1913, 76) berührt und im Ergebnis (Todestag Christi ist der 3. April 33) mit ihm zusammentrifft, behandelt in 11 Abschnitten 1. das Geburtsjahr Jesu, 2. Beginn des öffentlichen Lebens, 3. Dauer der öffentlichen Wirksamkeit, 4. Gefangennahme und Hinrichtung des Täufers, 5. die Stelle Jo 2, 20, 6. Amtsjahre des Pontius Pilatus, 7. Todestag Jesu am 14. oder 15. Nisan? (Verf. entscheidet sich für die Zeitangaben des vierten Evangeliums), 8. Astronomische Berechnung des Sterbejahres Christi (nach den Tabellen von K. Schoch, Christi Kreuzigung am 14. Nisan, Biblica 1928, 48 ff. fällt der 14. Nisan auf einen Freitag in den Jahren 30 und 33, und es handelt sich entweder um den 7. April 30 oder um den 3. April 33), 9. Hinrichtung des Jakobus des Jüngeren, 10. Jahr der Bekehrung Pauli, 11. Rückblick und Schluß.

Die Ausführungen bekunden Belesenheit und Urteil, machen aber, soweit ich sehe, neue Gesichtspunkte nicht geltend. Die Sorgfalt des Druckes läßt viel zu wünschen übrig, mehr noch die Art des Zitierens.

Bonn. Heinrich Vogels.

Dibelius, D. Dr. Martin, o. Professor in Heidelberg, **Die Pastoralbriefe.** [Handbuch zum Neuen Testament, hrsg. von Hans Lietzmann, 13.] Zweite, völlig neu bearbeitete Auflage. Tübingen, Mohr, 1931 (101 S. gr. 8°). M. 4,50, geb. M. 6.

Über die erste Auflage vom Jahre 1913 ist an dieser Stelle (1916, Sp. 198—200) im Rahmen eines zusammenfassenden Aufsatzes über die Pastoralbriefe ausführlich berichtet worden. Das dort Gesagte gilt auch für die neue Auflage, da an der Grundauffassung und Einzelerklärung nichts Wesentliches geändert worden ist. Die Neubearbeitung erstreckt sich vor allem auf kritische Verwertung inzwischen erschienener Literatur sowie auf stärkere Betonung der „Verkirchlichung" und „Verbürgerlichung" des paulinischen Gedankens. So sind einige Exkurse (über das Gewissen zu 1 Tim 1,5; über die Formel *πιστὸς ὁ λόγος* zu 1, 15; über das „Ideal christlicher Bürgerlichkeit" zu 2, 2) hinzugefügt, andere etwas erweitert worden (im Exkurs über die Frauen am Schluß von 1 Tim 2 wird immer noch als einzige Literaturangabe Zscharnack genannt).

Auf eine Einzelheit sei hingewiesen: In der ersten Auflage wurde das wundervolle „Testament" des Apostels 2 Tim 4, 6 mit den Worten erläutert, es sei „ein erschütternder Klang aus der Tiefe einer dem Tode naher Seele, den unser Verfasser wundervoll echt getroffen hat". Jetzt sagt Dibelius mit Recht: „Modernes Empfinden sträubt sich, solche Worte dem Paulus abzusprechen." Aber er fügt hinzu, „ohne damit die Echtheitsfrage zu entscheiden", daß man immerhin fragen könne, ob der echte Paulus in solcher Lage nicht von seiner Schwachheit gesprochen und auf Gottes Tun mehr Nachdruck gelegt hätte. Ich glaube, daß man gerade hier einen solchen Hinweis nicht vermissen kann, zumal 2 Tim 1, 9 (vgl. 1 Tim 1, 13) jedes Mißverständnis ausschließt. Später (im Exkurs über die Personalangaben, am Schluß von 2 Tim) ist der Gedanke der ersten Auflage durch den ganz verfehlten Vergleich wieder aufgenommen: „Wie viele Todesnähe atmende Szenen alter und neuer Dichtwerke sind doch ‚erfunden'!"

In der vierten Auflage meines Kommentars zu den Pastoralbriefen habe ich meine vielfach abweichende Auffassung begründet. Die neue Auflage von Dibelius konnte bei der Korrektur der Druckbogen noch eben berücksichtigt werden.

Münster i. W. M. Meinertz.

Sigrist, Dr. theol. Friedrich Anton, **Petrus der erste Papst.** Weggis (Schweiz), Rigi-Verlag, 1931 (151 S. 8°). M. 2,40.

Die Schrift will durch Schilderung des Lebens und Wirkens des ersten Papstes auf Grund der Schriften des Neuen Testaments und anderer geschichtlicher Quellen einiges beitragen zur Festigung der Glaubenstreue der Katholiken, zur Aufklärung der Nichtkatholiken und zur Förderung des Unionsgedankens. Zur Erreichung dieser Zwecke behandelt der Autor Persönlichkeit und Wirksamkeit Petri in folgenden Abschnitten: Der Fischer von Bethsaida; Der Jünger Jesu; Der Erste der Apostel; Der Fels der Kirche; Der Schlüsselträger des Himmels; Die Stärke seiner Brüder; Sünder und Büßer; Der Hirt der Herde; Petrus als Papst; Petri Papstreden; Petri Papstschreiben; Petrus in Rom. Diesem letzten Abschnitt ist allein ein Drittel des ganzen Buches gewidmet.

Die Broschüre bezeugt auf jeder Seite den guten, ja sehr guten Willen ihres Verfassers. Doch ist ihm der Versuch, die Persönlichkeit des Petrus psychologisch zu erfassen und in lebendiger, packender Sprache zur Darstellung zu bringen, wie das von der erwähnten Zielsetzung doch gefordert wurde, nur unvollkommen gelungen. Auch die Ausführungen zur Frage der Anwesenheit Petri in Rom ermangeln, soweit die Bibel dabei in Betracht kommt, der Gründlichkeit. Mehr befriedigen dagegen die Darlegungen über die literarischen und monumentalen Zeugnisse aus den ersten christlichen Jahrhunderten.

Dieser Gedankencharakterisierung des Buches seien noch einige Bemerkungen zu einzelnen Ausführungen bzw. Behauptungen desselben hinzugefügt. Zu S. 10: Die Lage Bethsaidas ist kontrovers. Was S. 14 über die Hochzeit zu Kana gesagt wird, wird der biblischen Darstellung nicht gerecht. Die mehrmals begegnende Behauptung, daß Petrus in der Person des Kornelius den „ersten Heiden" in die Kirche aufgenommen habe, steht auf sehr schwachen Füßen. Schon Eusebius (*h. e.* II, 1, 13) betrachtet als Erstling der Heidenwelt den Kämmerer der Kandake von Äthiopien. Dasselbe tut Hieronymus (Leben der h. Witwe Paula 11). Das S. 81 gegebene Versprechen, alle acht Papstreden Petri im Wortlaut wiedergeben zu wollen, ist unerfüllbar, da die Apostelgeschichte des Lukas keine Rede im Wortlaut überliefert hat. Falsch ist die S. 114 begegnende Behauptung, daß Paulus bei Gelegenheit des Konzils von Jerusalem „das Apostolat des Heidentums anvertraut" wurde. Laut Gal. 1, 1. 16 ist dem Apostel Paulus das Apostolat des Heidentums unmittelbar von Gott und zwar vor Damaskus anvertraut worden, und zur Zeit des sog. Apostelkonzils hatte er schon eine Reihe von Jahren erfolgreich unter den Heiden gewirkt. Nach S. 80 entsandte Petrus „den größten Missionär (gemeint ist Paulus) in die Welt". Wann ist das geschehen? Und wie verträgt sich mit dieser unbeweisbaren Behauptung das, was S. 117 zu lesen ist: „Beide Apostel (nämlich Petrus und Paulus) verkündeten ja auf unmittelbar göttliche Offenbarung hin das Evangelium." Inkorrekt ist die Behauptung auf S. 116, daß Paulus „von Rom aus nach Ephesus" geschrieben habe u. a. mehr.

Paderborn. Karl Pieper.

Cullmann, Oscar, **Le problème littéraire et historique du roman Pseudo-Clémentin.** Étude sur le Rapport entre le Gnosticisme et le Judéo-Christianisme. [Études d'histoire et de philosophie religieuses publiées par la faculté de théologie protestante de l'université de Strasbourg, Nr. 23.] 1930 (VIII, 271 S. gr. 8°). 35 frcs.

Die Arbeit zerfällt in drei Teile. Im ersten berichtet Verf. in aller Ausführlichkeit über den gegenwärtigen Stand der Fragen, die das Problem des Pseudo-Clementinischen Romans bilden. Er bespricht die Titel der verschiedenen Ausgaben, die handschriftliche Überlieferung, die ersten gedruckten Ausgaben und die Übersetzungen. Dann gibt er eine Übersicht über den Inhalt der Rekognitionen, der Homilien und der beiden Epitomen. Ein weiteres Kapitel berichtet über die Benutzung des Pseudo-Clementinischen Romans im Altertum — die alten Autoren haben die Schriften in einer Form gelesen, die älter ist als die uns erhaltene — und im Mittelalter. Den Abschluß des ersten Teiles bildet eine Übersicht über die bisherigen Lösungsversuche des Problems, wobei Verf. zu jedem Versuche kritisch Stellung nimmt.

Der zweite Teil des Buches behandelt das „literarische Problem" der Ps-Clementinen. Verf. erweist zunächst in eingehender Untersuchung die Notwendigkeit, eine gemeinsame Quelle für die Rekognitionen und Homilien anzunehmen, wobei er die These von Heintze und Schmidt ablehnt, daß die Rekognitionen außer der gemeinsamen Quelle auch die Homilien benutzt hätten.

Eine summarische Übersicht über den Inhalt der gemeinsamen Quelle wird S. 78 gegeben. Diese Quellschrift aber hat schon wieder ältere Schriften in sich aufgenommen; zunächst eine judenchristliche, die *κηρύγματα Πέτρου*, eine wirkliche Schrift, nicht eine Fiktion der Ps-Clementinen, entstanden ungefähr gegen Anfang des 2. Jahrh. im Trans-Jordanlande. Eine Bearbeitung der judenchristlichen Quelle ist das „Itinerarium Petri", entstanden in Syrien zu Anfang des 3. Jahrh. zu dem Zwecke, den *κηρύγματα Πέτρου*, die häretischen Charakter haben, den Weg ins große Publikum zu öffnen. Eine weitere Quellschrift ist eine „jüdische Apologie", in der gegenüber heidnischen Anschauungen nicht das Christentum durch Clemens und seine Brüder, sondern das Judentum durch einen Juden verteidigt wird. Die „Apologie" ist im Orient entstanden, wahrscheinlich vor 135 p. Ch. Diese Quellen sind zu einer Einheit verbunden durch den „Roman", das Wiederfinden der Familie. In diese primitive Novelle, die die Basis für den romanhaften Rahmen der Ps-Clementinen bildet, gehörte noch nicht die Person des Clemens; auch die anderen Personen trugen andere Namen. Die alte Erzählung, die der Autor der Grundschrift umgestaltet hat, ist ein griechischer Roman gewesen. Die *κηρύγματα Πέτρου*, das „Itinerarium Petri", die jüd. Apologie und der Roman vom Sich-wieder-finden einer Familie sind von dem Autor der gemeinsamen Quelle der Ps-Clementinen zu seinem Werke, dem ersten christlichen Roman, verarbeitet worden. Dieser entstand in Syrien ungefähr zwischen 220—230 p. Ch.

Der III. Teil des Buches behandelt das „historische Problem" der Ps-Clementinen, die Frage nach dem Ursprung der Lehren, die in den *κηρύγματα Πέτρου* vorgetragen werden.

Verf. kommt im I. Kap. zu folgenden Ergebnissen: Die Lehren weisen hin auf einen jüdischen Gnostizismus. Dieser lehnt die Schriftpropheten des A. T. und sogar Teile des Pentateuch ab; der Ursprung des Bösen wird dem Sturze der Engel zugeschrieben, während ein Sündenfall Adams verneint wird. Adam ist vielmehr der „Menschensohn", der Offenbarer der Gnosis. In der Erklärung des Ausdruckes „Menschensohn" schließt Cullmann sich ganz an Reitzenstein an, der ihn bekanntlich aus dem Mandäischen ableitet. Ebenso folgt er Reitzensteins Theorien

(„Die Vorgeschichte der christl. Taufe. Berlin u. Leipzig 1929), die sakramentalen Ideen der mandäischen Liturgien seien der Hintergrund für die christlichen Lehren, die sich auf die Taufe beziehen.

Das II. Kap. vergleicht die Lehren der *κηρύγματα Πέτρου* mit dem primitiven Christentum und sucht den Einfluß des jüdischen Gnostizismus auf das entstehende Christentum nachzuweisen. Dabei wird jedoch immer wieder die überragende Bedeutung der Persönlichkeit Jesu betont.

Den Ergebnissen des II. Teiles des Buches, das „literarische Problem" der Ps-Clementinen, kann man zustimmen. Verf. dürfte die Frage, soweit es überhaupt möglich ist, wohl gelöst haben. Dagegen ist zu den Ergebnissen des III. Teiles, das „historische Problem", noch manches Fragezeichen zu setzen.

Nur ein paar Einzelheiten: S. 225/226 „Jac. 5, 14 kennt die Salbung, die einen Teil des vorchristlichen Taufrituals gebildet zu haben scheint". — Diese von Jac. erwähnte Salbung steht dort mit der Taufe in gar keiner Beziehung. S. 226. Wenn Act. Ap. 2, 42 u. 46 und 20, 7. 11 von der *κλάσις τοῦ ἄρτου* gesprochen wird, so meint C., daß bei diesen Feiern der Wein gefehlt habe. Anderseits hält er S. 227 die Mahlszenen, bei denen der Herr nach der Auferstehung den Aposteln erscheint, für eucharistische Feiern. S. 221 u. 236 wird Jesus ein Schüler des Johannes genannt. S. 238: Die Synoptiker hätten die Tendenz, die Rolle des Johannes d. T. zu verkleinern, ebenso das Johannes-Ev. Dem widerspricht S. 240: Das 4. Evangelium richtet sich gegen die Johannesjünger, nicht gegen Johannes selbst. Das wäre das richtige! S. 236 u. 244: Die Stellung Jesu zur Buße ist zu einseitig dargestellt. Jesus habe nicht geglaubt, daß die Buße ein Mittel sei, Gottes Zorn zu entgehen. Dem widerspricht aber Mt 4, 17 und Lk 13, 3. S. 252: Die Stellung des Jakobus in der Urgemeinde ist stark übertrieben; er sei eine Art höchste Autorität, selbst für die Apostel. Von ihm seien zugleich Petrus und Paulus abhängig. S. 253: Das Joh-Ev. nähert sich dem mandäischen Gnostizismus.

Bochum. Frenz.

Sajdak, Joannes, **Joannis Kyriotis Geometrae Hymni in SS. Deiparam.** Recensuit Prolegomenis instruxit. [Analecta Byzantina. Edita cura Societatis Litterariae Posnaniensis. Fasc. I.] Sumptibus Societatis Litterarum Posnaniensis, Auxilio Ministerii Instructionis Publicae. Posnaniae 1931 (96 S. 8°).

Wir können diesen Anfang einer vielversprechenden neuen Publikation nur kurz anzeigen, und verzichten auf kritische Einzelheiten. Als Fortsetzung sollen sich, vom gleichen Herausgeber und nach gleichem Grundsatz kritisch bearbeitet, anschließen des gleichen Dichters: (II) *Metaphrasis Canticorum S. Scripturae.* (III) *Carmen in S. Panteleemonem.* (IV) *Paradisus.* (V) *Carmina-Epigrammata.* (VI) *Orationes* (u. a. auch Lobrede auf Gregor von Nazianz). (VII) *Opuscula rhetorica.* (VIII) *Commentarii in orationes Gregorii Nazianzeni et in Aphthonium et Hermogenem.* Die Ausgabe der *Hymni* selbst erfolgt auf Grund besonders zweier Pariser und einer Vatikanischen Hs, mit genauer *Adnotatio critica* der Lesarten sämtlicher Hss; sie ist tadellos und wird allen Anforderungen gerecht.

Johannes Kyriotes, mit dem Beinamen Geometres, ist ein Byzantiner, um das Jahr 1000, aus einem der Dichtung im allgemeinen nicht günstigen Zeitalter. Seine *χαιρετισμοί* auf die Jungfrau und Gottesmutter, denen hier auch die gute lat. Übersetzung der Erstausgabe von Morellus (Paris 1591) beigegeben ist, zeichnen sich durch Schwung und Reichtum aus. In der lesenswerten Einleitung ist seine Abhängigkeit von Früheren, seine Wirkung auf Spätere entwickelt. Uns interessiert besonders der Nachweis, wie diese byzantinische Poesie auch Einfluß gewinnt auf die entsprechende mittellateinische, z. B. die *Ave*-Lieder, die Antiphonen (*Alma Redemptoris mater, Salve Regina . . .*), die (lauretanische) Litanei, usw. So hieß es z. B. zuerst: *Salve, Regina misericordiae* (nicht, wie jetzt: *Salve Regina, Mater misericordiae*), und dies entspricht dem Verse bei Kyriotes: *Χαῖρέ μοι, ὦ βασίλεια πανίλαος, εὔχαρις . . .*

Aachen. Eduard Arens.

Back, P. Dr. Andreas, Claretiner, **Das mystische Erlebnis der Gottesnähe bei der heiligen Theresia von Jesus.** Eine religionspsychologische Untersuchung. [Abhandlungen zur Philosophie und Psychologie der Religion. Hrsg. von D. Dr. Gg. Wunderle, 24. H.] Würzburg, C. J. Becker, 1930 (112 S. 8°). M. 3.

„Berge von Büchern", bemerkt der Verf., „hat man in den letzten zwanzig Jahren über Mystik geschrieben." In keinem Land der Welt aber wird das katholische Volk von einer solchen Flut ungesunden mystizistischen Schrifttums, das sich in Sonderschriften wie in Artikeln an Millionen urteilsloser Leser wendet, überschwemmt als in Deutschland. Abgesehen von dem, was Laien, denen jede theologische Bildung abgeht, herausgeben, läßt auch manches, was aus der Feder des Klerus erscheint, die Kenntnis der mystischen Theologie stark vermissen. Werden doch an keiner theologischen Fakultät Deutschlands und Österreichs regelmäßig Vorlesungen über Mystik gehalten. Wenn auch das Versäumte im Priesterseminar nachgeholt werden kann, damit man nicht ohne jede discretio spirituum hilflos und ratlos mystischen Phänomenen gegenübersteht, so bleibt doch das Interesse für mystische Theologie, so zeitgemäß und notwendig es auch wäre, in Deutschland im Vergleich mit den romanischen Ländern beschämend gering. Könnte dies ein Symptom dafür sein, daß echte mystische Begnadigung der Seelenführung in Deutschland weit seltener als dort begegnet?

Da muß es begrüßt werden, daß P. Dr. Andreas Back, aus der spanischen Genossenschaft der Claretiner, das Zentralproblem der Mystik nach den Schriften der hl. Theresia in einer Monographie behandelt. Mit Recht macht sich der Verf. einleitend die Worte J. Maréchals zu eigen: „Das Hauptphänomen der Mystik ist in der unmittelbaren Wahrnehmung der Gegenwart Gottes oder gar im intuitiven Erfassen des gegenwärtigen Gottes zu suchen. Alles Übrige, so da sind Ekstasen, Schweben, Hellsehen u. dgl., sind als bloße Nebenerscheinungen zu betrachten, die sehr verschiedenen Ursprunges sein können. Übersieht man diese Unterscheidung, wie es bei unberufenen mystischen Schriftstellern bisweilen vorkommt, so läuft man Gefahr, an gewissen augenfälligen und auffallenden Erscheinungen des religiösen Lebens hängen zu bleiben und das Wesen und den Kern der Mystik gar nicht zu erfassen" (S. 2). Klar wird herausgestellt, wie am mystischen Erleben der Gottesnähe nicht bloß die Vertreter der dogmatischen Theologie interessiert und zu hören sind, sondern auch die Psychologie und Erkenntistheorie, die nach den Formen, Quellen und Mitteln des mystischen Erkennens fragt: „Die Mystik beschäftigt sich mit Tatsachen; alle Spekulation, wenn sie auch noch so tiefsinnig und geistreich ist, muß versagen, wenn genaue Beobachtung und gewissenhafte Prüfung nicht vorausgegangen ist" (6). Warum die hl. Theresia im Mittelpunkte der Untersuchung steht, wird mit den

Worten Heilers begründet: „Die hl. Theresia steht mit ihren meisterhaften Analysen, von denen jeder moderne Psychologe lernen kann, unter allen Mystikern unübertroffen da."

Nach einem einleitenden Kapitel über Mystik werden Leben und Schriften der Heiligen kurz dargestellt, worauf der Verf. eingehender zeigt, „wie Theresia das mystische Erlebnis der Gottesnähe schildert" (15—44). Die Zusammenstellung der Texte dürfte in diesem wie auch in den folgenden Kapiteln das wertvollste der Arbeit sein. Scharf hervorgehoben erscheint die tiefe Kluft zwischen dem gewöhnlichen Gebete, dem Wandel in Gottes Gegenwart und dem ersten Grade des mystischen Gebetes, das nach den Worten der Heiligen „etwas gänzlich Verschiedenes ist" (27). Für die Stufen des mystischen Gebetes waren ihr „in erster Stelle psychologische Gesichtspunkte maßgebend". „Auf jeder der vier Stufen klingt das Erlebnis der Gottesnähe irgendwie durch." „Die Seele wird sich bewußt und zwar auf ganz andere Art, als durch sinnliches Erkennen, daß sie ganz nahe bei Gott ist." Zugleich wiederholt Theresia immer wieder, wie schwer es ist, sich darüber verständlich zu machen. Als Quellen, aus denen die Heilige ihre Kenntnis über das mystische Erleben schöpfte, werden genannt Selbsterfahrung, Fremdbeobachtung und Kenntnisse, die durch Bücher und Besprechungen mit Geistesführern zu ihr gelangten. Dem Einfluß der Seelenführer aus dem Dominikaner- und Jesuitenorden dürfte, von der Ausdrucksweise der Heiligen abgesehen, wohl zu viel zugeschrieben sein. Der Sache nach findet sich dasselbe auch bei anderen Mystikern. Es sei aus heutiger Zeit nur an Lucie Christine, Schwester Emilie Schneider und die frühere Ladengehilfin Schwester Fidelis Weiß erinnert.

In den beiden letzten Kapiteln „Psychologische Analyse des mystischen Erlebnisses der Gottesnähe" und „Art der Gotteserkenntnis beim mystischen Erlebnisse der Gottesnähe" werden wiederum zahlreiche wichtige Texte Theresias geboten: „Man begreift," schreibt sie, „daß es einen gewissen und zwar sehr klaren Unterschied zwischen Seele und Geist gibt, wenn auch alles zusammengehört. Man merkt eine ganz subtile Scheidung zwischen beiden; bald scheint das eine, bald das andere zur Geltung zu kommen, je nachdem Gott es will. Es kommt mir auch vor, daß die Seele und die Seelenkräfte voneinander verschieden sind." Der Seelengrund, *el centro del alma*, ist für sie nichts anderes als die Seele, soweit sie ein rein geistiges Wesen ist, Wohnung Gottes durch die heiligmachende Gnade und sich rein geistig, d. h. ohne Bindung durch den Körper, kraft besonderer Erhebung betätigen kann (84 f.). Wenn der Verf. meint, darin eine Beeinflussung durch die scholastische Doktrin zu sehen, so vermag ich ihm darin auf Grund von Beobachtungen, die mir zu Gebote standen, nicht zu folgen.

„Den gewöhnlichen religiösen Gefühlen stellt Theresia die mystischen gegenüber und betont ihre Eigenart: ‚Wer viel Erfahrung hat, wird den Unterschied zwischen beiden begreifen; nicht so schnell der, welcher der Erfahrung bar ist' (86). Ihre Eigenart erfaßt der Mystiker unmittelbar im Bewußtsein. ‚Sie sind weit erhoben über alle Freuden der Erde und über jeglichen diesseitigen Genuß . . . Ihr Verspürtwerden ist ganz anders, wie ihr vielleicht aus Erfahrung wißt' " (78). Ebenso, betont der Verf., „hat auch das Wollen im mystischen Stadium seine Eigenart und besondere Färbung". — So hat der Verf. durch seine ganze Darstellung einwandfrei gezeigt, wie berechtigt es ist, daß die große spanische Mystikerin eine scharfe Trennung zwischen dem gewöhnlichen frommen Seelenleben und dem artverschiedenen mystischen betont. Auch darin liegt ein Verdienst des Verf. Trefflich sind seine Bemerkungen über „Vorstadium und Aufstieg der Seele zu Gott" (21—25).

Die Arbeit hätte von dauerndem Werte sein können und würde zu anderen Ergebnissen geführt haben, wenn sie methodisch genügen würde. Wer über das schwierigste Gebiet der Mystik schreibt, müßte sich vor allem aus klassischen katholischen Autoren eine bessere Kenntnis auf diesem so dunkeln Gebiete verschaffen, als sie dem Verf., trotz reichlicher Verwertung protestantischer und neuerer Literatur, offensichtlich zu Gebote steht. Psychologische und erkenntnistheoretische Vorbildung allein genügt keineswegs. So erklärt es sich, daß man sich in seinen psychologischen Untersuchungen einseitig von einer neueren Sonderrichtung der Mystik hat beeinflussen lassen, obwohl dieselbe von unbewiesenen theologischen Voraussetzungen ausgeht und prinzipiell auch der psychologischen Beobachtung in der Mystik keineswegs gebührend Rechnung trägt. Jene Richtung in der Mystik dagegen, die sich „theresianisch" nennt, ist dem Verf. anscheinend unbekannt geblieben, wenigstens nicht berücksichtigt worden. Unbekannt sind ihm die hervorragendsten deutschen Autoren, Heinr. Denifle O. P., Ignatius Jeiler O. F. M. und Joseph Kleutgen S. J., die, von psychologischen Tatsachen, auch der h. Theresia, ausgehend, bei der *cognitio Dei experimentalis* dieselben erkenntnistheoretischen Ansichten übereinstimmend vertraten, die 40 Jahre später in Frankreich von Poulain S. J. und de Maumigny S. J., auf Grund selbständiger psychologischer Forschung, zumal auch Theresias dargelegt wurden, die freilich von Saudreau und P. Garrigou-Lagrange O. P. bekämpft werden. Die Arbeiten des Prof. Grabmann und des P. Alois Mager O. S. B., die in ihren Ansichten mit Denifle, Jeiler und Kleutgen übereinstimmen, sind für die Richtung des Verf. leider bedeutungslos geblieben. Zweifellos würde der Verf. in seinem Urteil, daß „man sich in unlösbare Schwierigkeiten verwickle" (106), zurückhaltender gewesen sein, wenn er gewußt hätte, daß alle vorher genannten damit getroffen werden, da sie für die *cognitio Dei experimentalis* „darin ihr Heil suchten" (106), zwischen der gewöhnlichen Gotteserkenntnis und der *visio beatifica* eine mittlere anzunehmen, in der die Seele nach Art der Engel durch eine geistige *species impressa* „*sine imaginibus et formis*" viel klarer und unmittelbarer Gottes inne wird oder ihn schaut, als es in der Sinnes- und gewöhnlichen Verstandeserkenntnis, die ja auch an viele Mittelursachen, und dazu weit gröbere, gebunden ist, möglich wäre. Das absprechende Urteil des Verf. trifft zudem eine achthundertjährige Tradition nicht bloß der Mystik, sondern auch der Scholastik, die mit dem hl. Thomas die Gotteserkenntnis Adams in dieser Weise durch die mittlere Erkenntnis der Mystiker erklärt. (Die Texte bei Richstätter-de Maumigny, Kath. Mystik, Freiburg [1928] 90—98.) Nicht erst heute, wie der Verf. annimmt (107), sondern schon von der mittelalterlichen Scholastik wurde die Unterscheidung des *medium quod* und *medium quo* zur Erklärung der mittleren Gotteserkenntnis Adams wie der Mystiker herangezogen. Nicht erst „Sandäus, Dionysius der Kartäuser, Jakob Alvarez haben im 17. Jahrhundert diese Hypothese herausgezogen" und jene Ansichten ausgesprochen, die nach P. Bach „vom theologischen und philosophischen Standpunkte Bedenken erregen" (59). Der Verf. schreibt in merkwürdiger Inkonsequenz sogar selbst diese Auffassung zustimmend der hl. Theresia zu. Denn bei dem Innewerden Gottes in der Seele des Mystikers wird von ihm als Ansicht der hl. Theresia ausdrücklich dreierlei hervorgehoben: „daß dieses Erkennen ein rein geistiges ist, daß ein geistiges Bild dem Verstande dargeboten wird, und daß der Intellekt durch ein besonderes Licht unterstützt wird" (38). Dionysius der Kartäuser, der — nicht „im 17." sondern im 15. Jahrhundert — das Gesamtgebiet der mittelalterlichen Mystik und Scholastik zusammengefaßt hat, und der zudem als *Doctor ecstaticus* über eine außergewöhnliche eigene psychologische Erfahrung gebot, würde wohl nicht so kurzer Hand abgelehnt worden sein, wenn der Verf. sich mit ihm beschäftigt hätte. Dasselbe dürfte von Sandäus und Alvarez de Paz gelten, der ohne weitere Angabe

zitiert wird: „De inquisitione pacis, 3 Bde." (59), obwohl kaum der sechste Teil des letzten mächtigen Foliobandes von der mystischen Kontemplation handelt. Auch sonst scheinen die Ansichten und ungenauen Zitate abgelehnter Autoren aus zweiter oder dritter Hand zu stammen und kritiklos übernommen zu sein; das abfällig beurteilte „Werk" G. Picards ist z. B. ein Schriftchen in Duodez von 90 Seiten. Kritiklos wird der schwere Vorwurf nachgeschrieben: „Die Lehre vieler (!) Mystiker über den Seelengrund ist nicht selten (!) von pantheisierendem (!) Einschlag nicht frei"; „man (!) denkt sich bisweilen, wie es Eckhart getan zu haben scheint (!), Gott und den menschlichen Seelengrund als wesenseins" (84).

Gerade in den beiden wichtigsten Kapiteln hat der Verf. sich nicht wenig geschadet, daß er bei seiner psychologischen Untersuchung von erkenntnistheoretischen Grundsätzen abging und sich die theologische Sonderansicht von Saudreau zu eigen gemacht hat, „für den es eine ausgemachte Sache ist, daß weder Theresia noch die großen christlichen Mystiker, die aus Erfahrung reden, eine unmittelbare Erkenntnis Gottes annehmen" (106). Das Gegenteil aber bezeugt Theresia in Texten, die der Verf. sogar selbst anführt, dem aber das Widersprechende seiner Darstellung, wie auch sonst wiederholt, nicht zum Bewußtsein kommt: „Auf dem Gipfelpunkt der Mystik gibt es ein Erkennen von einer besonderen Art der Gottesnähe. Der Mystiker erkennt durch eine intellektuelle Schau, wie der dreieinige Gott in der Seele in Kraft der heiligmachenden Gnade gegenwärtig ist, man sieht gewissermaßen mit den Augen, was man früher bloß geglaubt" (37). Der Verf. sieht sich zu dem Geständnis gezwungen: „Bei Johannes vom Kreuz möchte man oft meinen, er glaube wirklich an ein unmittelbares Wahrnehmen der göttlichen Wesenheit" (65). Allerdings! Denn dasselbe bezeugt neben vielen anderen der h. Ignatius in seinem Geistlichen Tagebuch: „Ich nahm wahr und sah nicht auf eine dunkle, sondern auf eine sehr klare Weise das göttliche Sein selbst oder die göttliche Wesenheit." (Bei Richstätter, Myst. Gebetsgnaden [Innsbruck 1924] 117; ähnliche Schauungen aus neuester Zeit ebd. 224—238.)

Die hl. Theresia unterscheidet ferner klar das Empfinden mystischer Gnaden von dem direkten Empfinden Gottes selbst. Sollte sie sich hierin getäuscht haben, wie der Verf. will, so träfe diese Täuschung das Zentralphänomen der Mystik und die Mystiker überhaupt. Denn allgemein unterscheiden sie die Wirkung der mystischen Gnade von der *cognitio Dei experimentalis* selbst. Leonhard Lessius S. J., der sich sein Leben lang mit dem sel. Johannes Ruysbroich beschäftigt hatte, faßt dasselbe, was Theresia ausführlich beschreibt, kurz zusammen, Gott bewirke, daß die Seele in der mittleren Erkenntnis zwischen der gewöhnlichen und der *Visio beatifica* „in ihrem Geiste Wunderbares aufnimmt und Unaussprechliches . . . das Verkosten der göttlichen Süßigkeit und der Gottheit selbst." Lessius hebt dann die Bedeutung der Aussagen der Mystiker hervor: „Man kann nicht annehmen, daß sie sich darin täuschen, zumal alles, was sie übereinstimmend aus eigner Erfahrung berichten, möglich ist und eine Erklärung finden kann." (Der ausführliche Text bei Richstätter-de Maumigny, Kath. Mystik, 103 f.) Überragende Theologen teilen also keineswegs die theologischen Bedenken, von denen die erkenntnistheoretische Untersuchung sich hat beeinflussen lassen.

„Gründliche Vorprüfung" fordert der Verf. für Mystikertexte, die seiner aprioristischen Auffassung widersprechen. Für diese letztere beruft er sich auch auf Garrigou-Lagrange, obwohl er sich zu der Feststellung gezwungen sieht, „seine Deutung von Texten des hl. Johannes vom Kreuz und der hl. Theresia gehe zu weit und entspringe theologischen Ansichten". Aus demselben Grunde aber läßt der Verf. selbst sich ebenfalls zu Umbiegungen des Textes und ungenauen Übersetzungen verleiten, weil die Worte der Heiligen zu der Theorie des Verf. nicht passen. So spricht er z. B. von einem „geheimnisvollen ahnenden (!) Innewerden des in der Seele gegenwärtigen Gottes" (12), als dem Charakteristischen der Theresianischen Mystik. Zahlreiche Texte aber, die der Verf. hierzu anführen müßte, reden eine andere Sprache: „Die Seele weiß genau (!), daß sie nahe bei Gott ist" (90). „Gott läßt sich dermaßen in der Seele nieder, daß sie nach dem Erleben nicht daran zweifeln kann (!), daß sie in Gott war und Gott in ihr" (32). „Schaut, es ist keine Kleinigkeit, was euch in Aussicht gestellt wird. Ihr sollt Gott sehen, ich will sagen geistlich spüren — *sentir* = wahrnehmen (!) — wie es bei der gesagten Vereinigung der Fall ist" (33). „Die Seele begreift (!) wohl, daß Gott bei ihr ist" (81). In einer klassischen Stelle schreibt Theresia über mystische Begnadigung (Leben, Kap. 12): „Der Verstand erkennt ohne Nachdenken in der Zeit eines Credo mehr, als er sonst mit all unseren Bemühungen in vielen Jahren zu erkennen imstande wäre." Der Verf. dagegen gibt *sin discurrir* durch „ohne langes Nachdenken" wieder, hat also die Heilige gar nicht verstanden, die jedes diskursive Denken überhaupt ausschließen will. Ebensowenig hat er die Heilige verstanden, wenn er ihr die Ansicht zuschreibt, „die Phantasie seien die Augen der Seele" (30). Richtig ist es, wenn er dem Wollen im mystischen Stadium seine Eigenart zuschreibt, irreführend aber, wenn zugleich nur von dessen „besonderer Färbung" die Rede ist. Wenn das Zentralphänomen der Mystik als „wonnesamer Schauer der Gottesnähe" (30) bezeichnet wird, so mag das für das pseudomystische Erleben eines Pietisten, Pantheisten oder auch eines überspannten Katholiken hingehen. Abzulehnen aber ist es, wenn damit das mystische Erlebnis einer hl. Theresia wiedergegeben werden soll. Dasselbe gilt von dem wissenschaftlichen Ergebnis der ganzen Untersuchung, wenn (109) „das mystische Erlebnis der Gottesnähe" als ein „synthetisches Gebilde" bestimmt wird, das „aus drei verschiedenen Bestandteilen zusammengewachsen ist", im wesentlichen bestehend in „einem, vom Mystiker selten beobachteten, auf einem Schlußverfahren beruhenden Denkschritt, der eine göttliche Ursache hinter diesen Erscheinungen" — „des mystischen Erkennens, Fühlens und Wollens" — „sucht". Für Pseudomystik mag das passen, es widerspricht aber dem innersten Bewußtsein der hl. Theresia, wie der echten Mystiker überhaupt. Als Ergebnis einer psychologischen, erkenntnistheoretischen Untersuchung ist es deshalb wissenschaftlich unhaltbar. Die mystische Theologie würde dadurch zur Alsob-Mystik. — Mit Recht hat der Verf. mit den Worten Theresias gezeigt, wie schwer es für den Mystiker ist, sein mystisches Erlebnis in Worte zu kleiden. Leider aber ist die von der Heiligen ebenfalls betonte Schwierigkeit von ihm zu wenig beachtet worden, die Ausdrücke der Mystiker so zu verstehen, wie sie gemeint sind, wenn man ohne die entsprechende Erfahrung ist.

Nur durch auffallende Inkonsequenzen konnte der Verf. zu seinen unhaltbaren Ergebnissen gelangen. Mit Recht betont er für das Verständnis des mystischen Erlebens die Bedeutung psychologischer und erkenntnistheoretischer Forschung, und trotzdem läßt man sich im Gang der Untersuchung ständig von unbewiesenen theologischen Sondermeinungen beeinflussen, selbst bis zu umgebogenen Übersetzungen. Mit Recht hebt man die feine psychologische Selbstbeobachtung der h. Theresia hervor und behauptet dann, sie habe sich bei der wichtigsten Frage der ganzen Mystik getäuscht und mit ihr alle anderen Mystiker, die aus Erfahrung reden. Mit Recht hebt man mit den Worten der großen spanischen Mystikerin hervor, daß das mystische Erlebnis „ganz anderer Art" sei, und zum Schluß tritt man dann für jene Richtung ein, die darin nur eine gradmäßige Steigerung der gewöhnlichen Frömmigkeit sieht. Wenn hier auf die wissenschaftliche Methode näher eingegangen wurde, so geschah es deshalb, weil sie charakteristisch ist für eine gewisse Richtung in der heutigen Mystik.

Zu wünschen wäre, daß P. Back auf Grund der tiefsinnigen erkenntnistheoretischen Darlegungen der großen Mystiker, zumal auch des Mittelalters, die keine Berücksichtigung gefunden haben, die Texte der hl. Theresia noch einmal durcharbeitete. Es würde sich dann bald herausstellen, wie viel Licht sich alle gegenseitig spenden, Mehrdeutiges aufhellend und dadurch die fehlende eigene Erfahrung in etwa wenigstens ersetzend.

Wertvoll ist in der mühevollen Arbeit auch die Zusammenstellung der Kennzeichen, die die hl. Theresia für pseudomystische Täuschungen angibt: „Die lange Dauer und die Häufigkeit der vermeintlichen mystischen Erfahrung, die Bewußtlosigkeit, die Aufsehen erregenden Begleiterscheinungen" (110), und „daß besonders die weibliche Psyche großer Selbsttäuschung zugänglich ist" (111). Wie im Zentralphänomen der Mystik, so stimmt die große spanische Heilige auch in der Beurteilung der Begleiterscheinungen mit der allgemeinen Lehre der Mystiker überein, zumal mit dem Kirchenlehrer der Mystik, dem hl. Johannes vom Kreuz.

Bonifatiushaus bei Emmerich.

Karl Richstätter S. J.

Jansen, Bernhard S. J., **Die Religionsphilosophie Kants.** Geschichtlich dargestellt und kritisch-systematisch gewürdigt. Berlin u. Bonn, Ferd. Dümmler, 1929 (VIII, 156 S. 8°). M. 6,50; gbd. M. 8,75.

Durch Wunderle angeregt, hat von katholischer Seite bereits J. Hasenfuß die „Grundlagen der Religion bei Kant" (Würzburg 1927) dargestellt und kritisch gewürdigt. Nunmehr legt B. Jansen auf Grund jahrzehntelanger Beschäftigung mit Kant eine Monographie vor, die in relativ leicht faßlicher Form das Ganze der Religionsphilosophie Kants zur Darstellung bringen und in kritischer Auseinandersetzung ihr gegenüber die katholische Anschauung rechtfertigen soll.

Der erste, „historische" Teil schildert die geistige Eigenart Kants, die Entwicklung seiner Stellung zu den religiösen Problemen in der vorkritischen wie in der kritischen Periode und die geschichtliche Auswirkung seiner Religionsphilosophie. Der kritische Teil gibt Kant gegenüber eine eingehende Begründung der wissenschaftlichen Gotteserkenntnis und der vernunftmäßigen Struktur des Offenbarungsglaubens. Dabei ist der Verf. bemüht, auch dem Irrationalismus Kants gerecht zu werden, indem er den Anteil des Irrationalen an der Religion im Anschluß an Augustinus und die Scholastik herausstellt: „Wollen wir einen Augenblick alles Unbewußte irrational nennen, so leuchtet ein, daß vor oder über dem ersten bewußten Akt der Erkenntnis und Liebe Gottes der ganze Appetitus innatus zum Unendlichen steht. Er arbeitet längst vor diesem ersten Akt, ist eigentlich sein psychischer Quellgrund, und zwar geht er mit dem ganzen Gewicht des Angeborenseins, nach Art einer urwüchsigen Naturkraft, auf Gott. Die einzelnen Akte sind nur Auswirkungen dieses elementaren Urvermögens. Und zwar wirkt er sich sowohl im Erkennen wie im Streben aus, oder besser, sowohl dem Verstand wie dem Willen eignet dieser Appetitus innatus".

Die Darstellung und Kritik ist ebenso lichtvoll wie wissenschaftlich gediegen. Es bürgt dafür schon die Bedeutung B. Jansens. Dennoch seien einige kritische Bemerkungen gestattet.

Es entspricht der herkömmlichen Anschauung, wenn der Verf. bei Kant den „Mangel eines persönlichen, tieferen Verhältnisses zur Religion, das Fehlen des seelischen Ergriffenseins von den religiösen Wahrheiten" feststellt. Die neuen Untersuchungen von H. Schmalenbach (Kants Religion, Berlin 1929) haben gezeigt, daß doch eine gewisse Korrektur dieser Anschauung notwendig sein dürfte. Kant kennt sehr wohl das Gefühl religiöser Ergriffenheit, insbesondere von der Offenbarung Gottes in der Natur und im Sittengesetz, aber mit zunehmender Entschiedenheit bekämpft er jene Gefühle in der Religion, die nicht reine Vernunftgefühle sind, so daß der Eindruck nüchterner Kälte entsteht.

Intensiv bemüht der Verf. sich um eine rationale Begründung der letzten Erkenntnisprinzipien als Grundlage der Gottesbeweise. So bedeutsam hier nun auch seine Ausführungen sind, sie führen doch nur bis zu einem Punkte, über den die Diskussion der letzten Jahre hinausgeschritten ist, und berühren gewisse letzte Fragen nicht, um deren Beantwortung heute gerungen wird. Eine Stellungnahme dazu hätte man gerade von Jansen erwartet und gewünscht. — Die allgemeine reale Geltung des Satzes vom Widerspruch ergibt sich nach dem Verf. daraus, daß der Begriff des Seins selbst reale Bedeutung hat, weil er aus der konkreten Wirklichkeit abstrahiert ist. „Mit dem Sein ist unmittelbar das Prinzip des Widerspruchs gegeben. Auf diesen Zusammenhang kommt alles an. Wenn der genannte Satz so weit reicht als das Sein, dann gilt er absolut, unabhängig von der Erfahrung und von jeder Bedingung, für jede mögliche Ordnung." Diese Antwort, der wir auch sonst in der scholastischen Philosophie begegnen, läßt eine letzte Frage offen. Setzen wir voraus, daß unsere Vernunft den Wesenszusammenhang erfaßt, so besagt der Satz vom Widerspruch, daß Sein und Nichtsein sich ihrem Wesen nach sinngemäß ausschließen. Der Satz gilt also überall dort, aber auch nur dort, wo ein vernunftgemäßer Sinnzusammenhang in der Wirklichkeit besteht. Hier erhebt sich nun die Frage, ob die Wirklichkeit in ihrer ganzen Weite einen solchen Sinnzusammenhang aufweist und von vornherein die Möglichkeit absolut ausgeschlossen ist, daß sich irgendwo ein Abgrund von Sinnlosigkeit öffnet, vor der alles Denken stille steht, weil sie allen Denkgesetzen widerspricht. Was bürgt uns dafür, daß das Denkunmögliche auch schlechthin seinsunmöglich ist? Auf diese Frage suchen wir die Antwort. — Ähnlich liegen die Dinge beim Satz vom zureichenden Daseinsgrund. Dem Verf. erscheint er nach wie vor evident. Nun geben auch diejenigen, die ihn für evident halten, mehr und mehr zu, daß der Satz eine bestimmte Voraussetzung einschließt. Er setzt voraus, daß alles Seiende einer vernünftigen Erklärung fähig ist: Alles, was ist, muß einen ausreichenden Daseinsgrund haben, wenn sein Dasein nicht ein absolutes Rätsel sein soll. Was aber bürgt dafür und wie können wir dessen gewiß sein, daß nichts schlechthin Unbegreifliches existiert? — Die reale Geltung des Satzes vom Widerspruch wie des Satzes vom zureichenden Grunde setzt also voraus, daß die ganze Wirklichkeit gewissen elementaren Forderungen der Vernunft entspricht. Diese Voraussetzung ist nach unserer Auffassung nicht rein rational sicherzustellen, und wenn wir sie machen, so geschieht dies in einem Akte des Vertrauens oder des Glaubens an eine Vernunft im Dasein, an einen Sinn des Daseins. Dieser Glaube läßt sich vor der Vernunft rechtfertigen, aber er hat keine innere Evidenz. Dem Verf. sind die ersten Prinzipien vom Standpunkt der Scholastik aus so evident, daß er glaubt behaupten zu dürfen: Die Scholastik macht im Unterschiede zu Kant keine Annahmen, „sie ist völlig voraussetzungslos". Diese Behauptung klingt geradezu überraschend, wenn man sich daran erinnert, wie der Katholizismus einmal auf Leben und Tod die Voraussetzungslosigkeit der Wissenschaft bekämpft hat. Es ist jedenfalls nicht unkatholisch, von Voraussetzungen der Wissenschaft zu sprechen, die nicht rein rational sind. Der Verf. weist zwar darauf hin, daß das kirchliche Lehramt die „rein alogische, trieb-, gefühls- und willensmäßige Ableitung der Religion" ablehnt. Damit ist indessen keineswegs gesagt, daß die Voraussetzungen rein logisch sein müssen. Das dürfte auch für die letzten erkenntnistheoretischen Voraussetzungen gelten.

Pelplin, Pommerellen. F. Sawicki.

Rintelen, F. J. von, **Philosophia perennis.** Abhandlungen zu ihrer Vergangenheit und Gegenwart. Festgabe Jos. Geyser zum 60. Geburtstag. Regensburg, Jos. Habbel, 1930 (XVIII, 1244 S. gr. 8° 2 Bde). Lw. M. 37.

Der Verlag Jos. Habbel in Regensburg hat hiermit seinen Standardwerken ein neues hinzugefügt. Die Organisation stammt von dem Münchner Privatdozenten F. J. v. Rintelen, Schüler Cl. Baeumkers und J. Geysers, dem das Werk als Festgabe zum 60. Geburtstag gewidmet ist. Seine Aufgabe, die nicht nur eine Zusammenstellung von Abhand-

lungen bezweckte, sondern einen organischen Aufbau von wissenschaftlichen Arbeiten im Rahmen der Philosophia perennis, hat der Herausgeber mit viel Geschick gelöst. In diesen organischen Aufbau sind 68 Gelehrte aus 16 verschiedenen Staaten und Nationen eingegliedert, die sich um den bedeutendsten Meister der Systematik in der Neuscholastik scharen, um ihm zu Ehren ihr Bestes zu geben.

Den Verfassern der Arbeiten, die auf dem Boden der kathol. Weltanschauung stehen, haben sich auch einige Philosophen und Psychologen angeschlossen, die nach den Worten des Herausgebers „sich nicht zu der angegebenen weltanschaulichen Einheit hinzugehörig fühlen", die aber mit den andern Autoren „innerlichst das gemeinsame philosophische Streben zur Wahrheit verbindet".

Das ganze Werk zerfällt in einen historischen und einen systematischen Teil; der erstere enthält Abhandlungen über die Philosophie des Altertums, der Patristik, der Hochscholastik, des späteren Mittelalters, der Neuzeit und schließlich der Gegenwart. Der zweite Teil faßt Arbeiten in sich über logische, erkenntnistheoretische, ontologische, naturphilosophische, psychologische, praktisch-philosophische und Probleme der Metaphysik. Der letzte Abschnitt bringt eine Einführung in die Philosophie Geysers. Von den Abhandlungen, die durchweg auf hohem Niveau stehen und vielfach neue Forschungsresultate bringen, seien einige herausgegriffen:

aus dem historischen Teil: Matthias Meier, Aristoteles als Historiker (S. 39 ff.). Hier wird zum ersten Male gezeigt, welche Gesichtspunkte und methodologischen Motive den Aristoteles in der Auffassung des Historischen geleitet haben. Diese Forschungen dürften eine Umwälzung in der Beurteilung des Stagiriten als Historiker der Philosophie zur Folge haben. Eine scharfgeschliffene Studie über die stoische Dialektik in den Lehrstreitigkeiten des 4. Jahrhunderts gibt J. de Ghellinck, S. J. (57 ff.). A. Mager O. S. B. wirft in seinem Beitrag: Augustinus als Mystiker (83 ff.) wichtige Fragen über mystisches Erkennen auf. Zur Ideengeschichte der mittelalterlichen Philosophie liefert R. Arnou S. J. einen bemerkenswerten Beitrag in *Quelques idées néoplatoniciennes de David de Dinant* († ca. 1200) (S. 113 ff.). Der Fürst der Scholastik ist natürlich der Gegenstand von bedeutsamen Abhandlungen, von denen die von M. Wittmann, Neuplatonisches in der Tugendlehre des h. Thomas von Aquin (167 ff.) besonders erwähnt sei. Durch die Untersuchungen M. Grabmanns, Die Lehre des Jakob von Viterbo († 1308) von der Wirklichkeit des göttlichen Seins. Beitrag zum Streit über das Sein Gottes zur Zeit Meister Eckharts (209 ff.) fällt neues Licht auf die metaphysischen Grundlehren Meister Eckharts. F. H. S. Sato (Mukden-Tokio) unterrichtet uns über Die Aristotelisch-scholastische Denkrichtung in Japan (401 ff.).

Wenn wir zum zweiten systematischen Teil des Werkes übergehen, so können wir aus der Fülle der wichtigen Abhandlungen wieder nur einzelne herausgreifen. Über das vielumstrittene Problem: „Der Begriff des Gesetzes in den Geisteswissenschaften" sagt uns Aloys Fischer Neues und Fruchtbares (631 ff.). R. Garrigou-Lagrange O. P., gibt uns in *L'attraction universelle (S. Thomas et Newton)* ein Bild von der geistigen Anziehungskraft Gottes (843 ff.). A. Dyroff nimmt in seinen Glossen über Sein und Zeit (773 ff.) die Philosophie M. Heideggers und das Zeitproblem scharf und präzis unter die Lupe. R. Hönigswald unterrichtet uns über das Grundproblem der von ihm so geförderten Denkpsychologie (901 ff.). In die Region der mehrfach (auch von dem Herausgeber) behandelten Wertphilosophie leitet M. Honecker über mit der Abhandlung Probleme der Wertungspsychologie (915 ff.). J. P. Steffes untersucht Das Naturrecht im Rahmen einer religionsphilosophischen Weltbetrachtung (1017 ff.). Auch die Forschungen über metaphysische Probleme sind entsprechend vertreten. In ihrem Mittelpunkt steht die Abhandlung „Metaphysik und Gottesbegriff" von J. Engert (1089 ff.).

Der letzte Teil des Werkes beschäftigt sich mit dem bisherigen philosophischen Lebenswerk Geysers. Seine Psychologie wird dargestellt von M. Ettlinger (1131 ff.); seine Logik und Erkenntnistheorie von K. Huber (1141 ff.), während L. Baur, Breslau, den Jubilar als Metaphysiker würdigt (1173 ff.). Die Metaphysik ist für Geyser trotz seiner richtunggebenden Leistung auf den Gebieten der Psychologie, Logik, Erkenntnistheorie, Religionsphilosophie usw. doch das wichtigste Feld seiner philosophischen Forschertätigkeit. Er hat darin besonders gezeigt, wie man im Rahmen der Philosophia perennis neue schöpferische Werte hervorbringt.

München. Karl Eswein.

Molina, Thomas, **Nochmals: Das Leiden im Weltplan.** Ein Beitrag zur Klarheit im Anschluß an die Kritik. Innsbruck-Wien-München, Verlagsanstalt Tyrolia, 1930 (56 S. 8°). Kart. M. 1,50.

Der noch immer im Pseudonym verharrende Verfasser des zu allermeist wohlwollend besprochenen Buches: Das Leiden im Weltplan beschäftigt sich in dieser Broschüre mit einigen wesentlichen Ausstellungen der Rezensenten, nämlich mit denen von Reinhold, Stufler, Gierens, Benz und Feckes. Außer den Kritiken gegen seinen Thomas-Molinismus, bez. seine Auffassung von der Willensfreiheit, werden die Angriffe gegen seine Sonderlehren über Sünde und Leiden, das Übertreffen der Heiligkeit Gottes, über Versuchungen und Gnadenhilfen bei Christus, die Unmöglichkeit sühnelosen Verzeihens, vom Ziel der Schöpfung, von der Erbsünde usw. besprochen. Verfasser schreibt in der gleich frischen und lebendigen Sprache wie in seinem Hauptwerke. Er weiß mit Geschick zu operieren, obgleich m. E. im allgemeinen durch seine Erwiderungen die Sachlage nicht weiter geklärt wird. Die oft erprobte Nutzlosigkeit öffentlicher Auseinandersetzungen hält mich davon ab, auf weiteres im einzelnen einzugehen. Jedem Leser des Hauptwerkes wird diese kleine Kritik der Kritiker eine willkommene Beigabe sein.

Bensberg bei Köln. Karl Feckes.

Bartmann, Bernhard, Professor der Dogmatik, **Unser Vorsehungsglaube.** Paderborn, Bonifatiusdruckerei, 1931 (V, 168 S. kl. 8°). M. 3,30; gebd. M. 4,50.

Nach kaum zwei Jahren konnte der unermüdliche Dogmatiker an der Paderborner Akademie mit einer neuen Arbeit an die Öffentlichkeit treten, nachdem seine Abhandlung über „Das Fegfeuer. Ein christliches Trostbuch", Paderborn 1929, bereits ein Jahr nach ihrem Erscheinen, 1930, zum zweiten Male aufgelegt wurde (s. Theol. Revue, 1930, Sp. 214). Der Name Bartmann hat in der Gelehrten- wie in der Laienwelt einen guten Klang. Gehört ja B. zu jenen Forschern, welche die Schätze der Wissenschaft auch dem Volke zugänglich machen. Es ist dies um so mehr zu begrüßen, als es gerade in dem Zeitalter der Maschinen unserem Volke besonders not tut, Augen und Herz zu erschließen für das übernatürliche Reich der

Wahrheit, Gnade und Liebe Gottes, für welches der Mensch seiner tiefsten und letzten Bestimmung nach geschaffen ist. Da trifft es sich günstig, daß B. in der gegenwärtigen Zeit wirtschaftlicher Not und politischer Verirrungen gerade jenes Problem der christlichen Glaubenslehre zum Gegenstand seiner besonderen Würdigung erkoren hat, dessen Klarstellung geeignet ist, dem Gläubigen in den Stürmen der Zeit sicheren Halt zu geben und den Frieden des Herzens zu wahren. Wohl zu keiner andern Zeit hat die Frage nach dem Sinn und Wert des Lebens eine solche Bedeutung erlangt wie in der Gegenwart. Ein jeder Mensch muß sich mit diesem Problem befassen, mag nun die prüfende Erkenntnis, einer bloßen Diesseitsbetrachtung verhaftet und nur ihren eigenen Spuren folgend, einem toten Atheismus oder einem verzweiflungsvollen Pessimismus sich hingeben oder auf der hohen Warte einer theistischen Weltanschauung, an dem Worte der ewigen Wahrheit sich orientierend, eine göttliche Vorsehung anerkennen, welche der Welt und dem Leben nicht bloß Dasein, sondern auch tiefsten Sinn und Inhalt geben und sie fortwährend auch leiten und einer Endvollendung zuführen will. Diesen letzteren Gedanken im Lichte der Glaubenswissenschaft zur näheren Darstellung zu bringen, diese Aufgabe hat sich B. gestellt. Damit hat sich B. einer schwierigen Arbeit unterzogen. Denn die göttliche Vorsehung, wenn sie auch in Schrift und Tradition klar bezeugt ist, birgt doch im einzelnen eine Reihe von Problemen für den Theologen wie für den Laien, sowohl nach der natürlichen Weltordnung hin wie nach der übernatürlichen.

Mit Recht stellt B. an die Spitze seiner Ausführungen den Gottesglauben (Vorsehung und Gottesglaube, S. 1—8). Gottesglaube und Vorsehung sind Korrelativbegriffe. Wo also der Gottesglaube lebendig ist, dort glaubt man auch an eine Vorsehung und umgekehrt: „Wo der Gottesglaube ins Wanken gerät, da stürzt ihm auch der Vorsehungsglaube nach" (S. 1). B. zeigt diese Tatsache an einzelnen Beispielen der Religionsgeschichte.

In den folgenden fünf Abschnitten gibt B. die positive Begründung für den Vorsehungsglauben: „Die Vorsehung im Alten Bunde" (S. 9—21); „Die Vorsehung bei Jesus" (S. 22—30); „Die Vorsehung bei Paulus" (S. 31—38); „Die Vorsehung in der Väterkirche" (S. 39—55); „Die Vorsehung in der Liturgie" (S. 55—66). Es ist selbstverständlich, daß B., entsprechend dem Zwecke seiner Darstellung, nicht auf alle Einzelheiten eingehen, sondern nur die Grundlagen geben kann, „worauf unser Glaube beruht" (Vorwort, S. IV). Versteht es B., den Leser für den tief überzeugten Vorsehungsglauben der Urkirche zu begeistern, so atmen seine Darlegungen in den nun folgenden sechs Abschnitten über die Einsprüche gegen den christlichen Vorsehungsglauben („Die Vorsehung und das Bittgebet: S. 67—74; „Die Vorsehung und das Fatum": S. 75—81; „Die Vorsehung und die Willensfreiheit": S. 82—86; „Die Vorsehung und die Mittelursachen": S. 87—96; „Die Vorsehung und das Böse": S. 97—106; „Die Vorsehung und das Leid": S. 107—145) den Geist ruhiger, sachgemäßer Objektivität und wissenschaftlicher Gediegenheit. Dem schwierigen Problem des Leidens wendet B. naturgemäß seine größte Beachtung zu und geht nach einer sorgfältigen Darlegung der Leidensfrage in der Offenbarungsliteratur („Das Leiden im Alten Testamente": S. 109—117; „Jesus und die Leidensfrage": S. 117—124; „Das Leid bei Paulus": S. 124—129) auch auf die andern, zum Teil sehr aktuellen Fragen ein, wie: „Das Leid und die Schöpfung" (S. 129—134); „Das Leid und die Sünde" (S. 135 f.); „Kulturleiden" (S. 136—140); „Leid und Leidenschaft" (S. 140—143); „Leid und Bosheit" (S. 143—145). Auch der moderne Einwand, den die Freidenker aus der Ungleichheit irdischen Besitzes erheben: der Christengott sei ein „Klassengott", findet eine gründliche Würdigung (S. 146—157). Mit einer kurzen Zusammenfassung und einer Wertung der Vorsehungslehre für das christliche Leben schließt der Verf. seine wertvollen Ausführungen (S. 158—168).

Wenn ich noch einige kleinere Wünsche äußern dürfte, dann wären es etwa diese:

Da die Arbeit dogmatischer Natur ist und sich an einen Kreis von Lesern wendet, „die zum Gottesgedanken sich bejahend und freundlich stellen" (Vorwort, S. III), so würde auch die Darlegung der kirchlichen Lehre über die Vorsehung (Vatic., s. III, c. 1, Denzinger, n. 1784), etwa an der Spitze der positiven Begründung, von Nutzen sein. Bringt ja der Verf. doch auch gelegentlich der Frage nach dem Ausgleich zwischen arm und reich herrliche Worte aus der Enzykl. Pius' IX gegen den Sozialismus (Denz. 1648, 1677; S. 155 f.). Auch eine besondere Würdigung des Verhältnisses der Vorsehung zum allgemeinen Heilswillen, zur Prädestination und Reprobation in der dem Verf. eigenen Art leichtverständlicher Darlegung wäre gewiß manchem Leser willkommen. Hinsichtlich des schwierigen Problems vom Tierleiden (S. 134) würde ein Hinweis auf den Geheimniscbarakter der Vorsehung, deren geheimnisvolle Pläne erst im jenseitigen Schauen uns vollends klar werden, zweckdienlich sein. — Wenn ein Sachregister fehlt, so tut dies einer so übersichtlich gegliederten Arbeit, welche das Nachschlagen in Problemfragen der Vorsehung so leicht ermöglicht, keinerlei Eintrag.

B. hat die Aufgabe, die er sich gestellt, vollauf erfüllt und die Grundlagen für den Vorsehungsglauben in erschöpfender und überzeugender Weise dargelegt. Jede bedeutendere Frage, die mit dem Vorsehungsglauben in näherem Zusammenhang steht, hat hier eine glückliche Beantwortung gefunden. B. weiß nicht bloß den Laien durch die klare, bündige Beweisführung in schlichter Sprache und durch die Wärme des Tones, die aus einem glaubensfreudigen Herzen strahlt, mit sich hinzureißen, auch dem wissenschaftlichen Fachtheologen bietet das nach jeder Richtung hin mit solider Gründlichkeit und feiner Sachkenntnis bearbeitete Thema manche Anregung. Wir wünschen dem Buche, dessen Gegenstand für die gegenwärtige leidbedrängte Zeit uns so hochwichtig erscheint, allgemeine Verbreitung und möchten dessen Lektüre ganz besonders dem Studium des Seelsorgers empfehlen, der für sich selbst wie für die ihm anvertraute Herde in Beichtstuhl, Katechese und Predigt reichlichen Gewinn daraus ziehen wird.

Würzburg. Johann Baptist Walz.

---

1. **Pribilla,** Max, S. J., **Um kirchliche Einheit. Stockholm, Lausanne, Rom.** Geschichtlich-theologische Darstellung der neueren Einigungsbestrebungen. Freiburg i. Br., Herder & Co., 1929 (332 S. 8°). M. 8,50; Lw. M. 10.

2. **Sasse,** Hermann, Lic. theol., Pfarrer in Berlin, Mitglied des Fortsetzungsausschusses der Weltkonferenz, **Die Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung.** Deutscher Amtlicher Bericht über die Weltkirchenkonferenz zu Lausanne 3.—21. Aug. 1927. Im Auftrage des Fortsetzungsausschusses hrsg. Berlin, Furche-Verlag, 1929 (638 S. 4°). Lw. M. 21.

1. Pribillas Werk: „Um kirchliche Einheit" lebt nicht aus dem Tagesinteresse, sondern aus der bleibenden Aktualität wirklicher Theologie. Es stellt eine reine Privatarbeit dar und darf doch als repräsentative Darstellung der katholischen Auffassungen gelten, wenn wir eine auf S. 200 geäußerte Meinung ausnehmen, die uns nicht als organischer Bestandteil des Ganzen erscheinen kann. Es wäre darum zu wünschen, daß Nichtkatholiken die katholischen Grundsätze und Urteile aus diesem Werk erheben wollten, und nicht aus Schriften, die, von theologisch oder disziplinär nicht ganz sattelfesten Autoren stammend, in Gefahr sind,

von der kirchlichen Autorität gelegentlich desavouiert zu werden. Es wäre vor allem zu wünschen, daß Katholiken wie Nichtkatholiken sich mit ihm zu einer Gesinnung erheben, die Gott gibt, was Gottes ist, aber auch den Menschen, was nur irgend des Menschen ist. Jedermann wird mit inniger Freude, da und dort auch mit feinem Behagen, die Meinungen Pribillas hören, der hier, wie in allen seinen Veröffentlichungen, als der verkörperte gesunde Hausverstand und als grundgütiger Menschenfreund sich ausweist. Auf vielen Seiten offenbart sich wahrhaft beglückend, wie er die verschiedensten Geister verstehen will und verstehen kann, peinlich gerecht und, was mehr ist, tapfer aus wahrer Liebe. Nur selten unterliegt er der Versuchung, die jeden Menschen von Geist bedroht, die Messerchen seines Witzes funkeln zu lassen, wo eine sehr empfindliche Epidermis zurückzucken könnte. Freilich mutet die protestantische Welt den Außenstehenden so erschreckend humorlos an, daß es ihn erfrischt, wenn Pribilla etwa feststellt (S. 158), daß „das von allen angenommene und verehrte Zauberwort ‚Evangelium' eine Brücke über die klaffenden Gegensätze schlagen sollte". Der Protestant kann sich jedoch hier nicht in seinem „tabu", sondern in seinem „Sanctissimum" getroffen fühlen. Daß Pr. sakrosankten Persönlichkeiten, wie Söderblom es für viele ist, den Weihrauch verweigert, ist schon eher als eine harte Notwendigkeit zu begreifen, nach Meinung des Ref. sogar zu begrüßen. Der Grundton des Werkes bleibt jedenfalls weder der Wahrheit noch der Liebe etwas schuldig. Dazu kommt, daß es stilistisch ganz famos geschrieben ist, darum wunderbar leicht zu lesen, ohne daß es um der Gemeinverständlichkeit willen die Dinge unzulässig vereinfachen würde.

Der Untertitel: „Stockholm—Lausanne—Rom" gibt die Gegenstände der „geschichtlich-theologischen Darstellung" wieder. Die geschichtliche Darstellung der Weltkonferenz für Praktisches Christentum (on Life and Work) fußt auf dem „Official Report" von Bell, dem „Amtlichen Deutschen Bericht" von Deißmann und einer großen Literatur privaten Charakters, die vernünftigerweise auf Vollständigkeit verzichtet. Das so gewonnene Bild ist ebenso umfassend wie klar, ebenso tendenzlos wie wohlwollend gesehen. Streckenweise ist es geradezu dramatisch bewegt. Das theologische Urteil über die Ergebnisse und den „Geist von Stockholm" würdigt vor allem die „Tatsache der Konferenz" (104) als einen großen Erfolg, ja als einen Vorsprung vor den Katholiken. Positive Werte sieht es in der Weitung des Blickes, in der Erkenntnis bisheriger Versäumnisse und der Dringlichkeit praktischer Arbeit, schließlich in der Ahnung vieler Teilnehmer, daß Einigung in der Liebe nur ein Zwischenziel auf dem Weg zur Einigung im Glauben sein darf. Pr. begrüßt in alldem einen erfreulichen Wandel innerhalb des Protestantismus, der nicht mehr im Glauben, sondern im Erweis des Glaubens durch die Liebe die Hauptsache sieht. Diese Wandlung ist in der Tat „merkwürdig" (S. 121). Nach so weitgehender Anerkennung braucht Pr. mit scharfer Kritik der Vielrederei (über 1000 Reden in 10 Tagen!), der völligen Unkenntnis der katholischen Sozialethik, der „herben Einseitigkeit" (K. Heim) und Enge der deutschen Lutheraner, ihrer unpsychologischen Vorstöße ins Politische usw. nicht zurückhalten. Der Gesamteindruck läßt sich jedenfalls mit Söderbloms Urteil über eine frühere Tagung wiedergeben, daß man Gott zu danken habe, daß er größer war als die Herzen der Teilnehmer (S. 48).

Zu S. 101: Die Kommission für ökumenische Zusammenarbeit der Professoren der Theologie hat inzwischen das Werk: „Mysterium Christi", Christologische Studien britischer und deutscher Theologen, hrsg. von Bell und Deißmann im Furche-Verlag, Berlin 1931, veröffentlicht. Mit den Stockholmer Bestrebungen hängt dieses schon nicht mehr zusammen!

Auch die geschichtliche Darstellung der Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung (on Faith and Order) in Lausanne konnte bereits die amtlichen Berichte (Engl. von Beate, Deutsch von Sasse) auswerten. Niemand wird leugnen können, daß Pribillas Darstellung ein bei aller Kürze vollständigeres und wesentlich lebendigeres Gesamtbild von der Tagung gibt, als dieses aus der amtlichen Veröffentlichung zu gewinnen ist. Wer das Meinungsdurcheinander und die Oberflächlichkeit dieses (immerhin noch von einigungswilligen und gebildeten Theologen besetzten) Konzils hier kennen lernt, hat wirklich ein „Bild" von der heutigen Lage der akatholischen Christenheit. Denn Lausanne bedeutete Stockholm gegenüber einen großen Fortschritt in „intellektueller Ehrlichkeit". Es zeigte so deutlich als nur irgend denkbar, daß auf Weltkonferenzen „die Einheit der Kirche nicht gewonnen werden kann" (S. 199).

Aus diesem für den Protestantismus niederschmetternden Ergebnis leitet Pribilla eine theologisch-methodische Folgerung für die Haltung der Katholiken zur Frage der Glaubenseinigung ab, die zuweit gehen dürfte, jedenfalls aus den Prämissen (den Erfahrungen von Lausanne) allein nicht gerechtfertigt werden kann. Da Pr. selbst in der Einleitung des Buches auf „Offenheit der Aussprache" dringt, da er die „Klarheit und Bestimmtheit in den katholischen Grundsätzen" nach Gebühr betont, wird er wohl auch für „sachliche Berichtigung" von katholischer Seite her dankbar sein, wo es sich um Festsetzung dessen handelt, was klar und bestimmt als katholischer Grundsatz gelten muß. Pr. beobachtet, daß die akatholischen Kirchengemeinschaften in Glaubensfragen eine ähnliche Unbeweglichkeit zeigen, wie sie von ihnen der katholischen Kirche zum Vorwurf gemacht wird. Daraus schließt er: „Über die Einzel k i r c h e n wird also schwerlich der Weg zur Einheit gehen. Wohl aber kann und wird er führen über die Gewissen der e i n z e l n e n." Aus der Autonomie des Einzelgewissens im Protestantismus folgert er, daß die Zeit der Kirchenunion in Hinsicht auf diesen wenigstens „vorüber ist". Daran schließt sich (S. 200) der Satz: „So gibt also auch (!) die Entwicklung der Ereignisse dem (!) katholischen Standpunkte recht, daß eine Einigung der Christenheit nur (!) auf dem Wege der Einzelkonversionen möglich (!) ist." In Anm. 2 sagt er freilich, wir dürften über der Sorge für die Gewinnung der einzelnen die Einwirkung auf die kirchlichen G e m e i n s c h a f t e n der Andersgläubigen nicht ganz (!) vernachlässigen.

Mit diesen Sätzen widerspricht Pr. seiner eigenen Aufstellung (S. 301/2), daß sich „im weiten Bereich disziplinärer und taktischer Maßregeln, um zur Verständigung mit den Andersgläubigen zu gelangen", „das Verhalten der katholischen Kirche und der Katholiken nicht ein für allemal eindeutig festlegen läßt". Wir glauben, der Verf. könne von da aus das „nur" in seinem allzu „dogmatischen" Axiom nicht mehr rechtfertigen. Auch S. 306 spricht sich Pr. vorsichtiger dahin aus, daß ein Übertritt ganzer Gemeinschaften f a s t als ein Ding der Unmöglichkeit erscheint. Darüber jedoch, daß sein Standpunkt „d e r katholische Standpunkt" sei, müßte er mit den Vätern des Lyoner und Florentiner Einigungskonzils, mit Bessarion, Rampolla, Mercier und anderen rechten. Sind denn „die Arme des Vaters der Christenheit" nur für einzelne weit genug geöffnet? Zugegeben ist allerdings, daß Pr.'s Beurteilung der Situation und die vorgeschlagene praktische Beschräkung zur Zeit, speziell nach Sistierung der Mechelner Konferenzen, die kirchliche Praxis beherrscht.

Der dritte Abschnitt: „Rom" stellt zunächst die Haltung Roms den beiden Konferenzen gegenüber dar, zeigt die dafür maßgebenden dogmatischen und Erfahrungsgründe

und kommentiert sodann die Einigungsenzyklika: „Mortalium animos" als eine nur an die Katholiken sich wendende „Darlegung der dogmatischen Gründe, warum die katholische Kirche nur einen Weg zur Einheit der Religion kennt" (S. 235). Dieser Kommentar wäre sehr geeignet, in den Köpfen und Gemütern der Andersgläubigen gewisse Mißdeutungen ihrer Absicht zu erledigen. Darüber hinaus stellt sich Pr. die in der Enzyklika nicht behandelte Frage, wie die Andersgläubigen von der Wahrheit der katholischen Religion überzeugt werden können, näherhin wie eine „Einheit im Wirken" mit „allen Menschen, die es ehrlich meinen" (S. 244), herzustellen ist. Er verwirft die Konstruktion einer „gemeinsamen christlichen Basis" und empfiehlt „die naturrechtliche Unterlage". Dem Einwand, daß die Existenz des „Naturrechtes" selbst wieder bestritten wird, begegnet Pr. mit dem Hinweis, daß der Zweifel „im Volksbewußtsein keine Stütze hat". Das ist richtig. Aber der Kampf der Ideen wird in einer anderen Sphäre als der des gesunden Volksbewußtseins ausgetragen! In der ideologischen Sphäre — nennen wir nur die originäre oder die „neue" lutherische Theologie — wird Pribillas christlicher Humanismus nicht sehr stoßkräftig sein. Ganz ausgezeichnet sind seine klugen und guten Worte zur Kriegs- und Friedensfrage. Vollends mit Rührung bald, und bald mit Begeisterung liest man seine Ideen zur „Einheit im Glauben". Hier zeigt sein edler Optimismus greifbar nahe Ziele und lauter Wege, die auch den Andersgläubigen selbstverständlich verlockend und verpflichtend erscheinen — müßten! Leider besteht aber Hans Ehrenbergs Urteil zu Recht: „Keiner Kirche und keinem Volk ist der ökumenische Gedanke so neu und fremd wie der deutschen evangelischen Kirche und dem durch sie geprägten Teile des deutschen Volkes . . . So kommt es, daß es bei uns noch immer protestiert, obwohl heute die Situation eine ganz andere geworden ist und nicht mehr zum Protest in diesem Sinne (d. h. gegen Rom) herausfordert" (zitiert S. 312). Ebenso richtig ist, daß gerade uns deutschen Katholiken eine tiefere Kenntnis des heutigen Protestantismus not tut (S. 286). „Aber auch die Pilgerschaft zu einem großen, fernen Ziele kann die Geister zusammenführen" (S. 304).

Den Schluß bilden wichtige Aktenstücke und ein Personen- und Sachverzeichnis. Sachliche Unrichtigkeiten dürften dem immens wissenden Verfasser nicht nachzuweisen sein. Der S. 165 genannte Benediktiner heißt de Meester.

2. Es kann nicht Aufgabe einer Besprechung in der „Th. Revue" sein, den Inhalt des Lausanner Konferenz-Berichtes auszubreiten und theologisch auszuwerten, oder gar in Auseinandersetzung mit den Verhandlungen selbst einzutreten. Auch von diesem Bericht gilt, was Pribilla vom Amtlichen Deutschen Bericht über Stockholm vermutet, daß nicht viele ihn ganz durchlesen werden. Wer nicht speziell für Kontroverstheologie und Unionsarbeit interessiert ist, tut auch besser, eine freie Gesamtdarstellung zu Rate zu ziehen, wie sie etwa katholischerseits bei Pribilla S. 135—201 vorliegt, protestantischerseits in einer Privatarbeit von F. Siegmund-Schultze: „Die Weltkirchenkonferenz in Lausanne (vom 3. bis 21. August 1927). Ein Schritt zur Einigung der Kirche Christi in Glaube und Verfassung. Erster Gesamtbericht. 8° (222 S.) Berlin-Steglitz 1927, Evang. Preßverband. An dieser Stelle können wir nur eine formale Würdigung des mächtigen, sehr repräsentablen Bandes geben, der fortan als Quellenwerk dienen wird.

Der vorliegende „Deutsche Amtliche Bericht" ist herausgegeben im Auftrage des Fortsetzungsausschusses von einem der Mitglieder desselben. Er ist im wesentlichen ebenso wie der französische (hrsg. von J. Jézéquel, Paris 1928) „Übersetzung" des Englischen Berichtes, den Beate schon 1927 erscheinen lassen konnte. Die Revision der von der Konferenz ausgehenden Dokumente durch eine amtliche Revisionskommission hatten deutsche Delegierte durch einen französischen Sprecher (S. 511) fordern lassen. Diese Forderung wurde jedoch nicht erfüllt. Es konnten also hier Akten nur publiziert werden, die schon vorlagen (S. V.). Die Debatten und die Sektionsverhandlungen ganz aufzunehmen, verboten technische Rücksichten. Es mußte also darauf von vorneherein verzichtet werden, das eigentliche „Leben" im Bericht einzufangen. Er gibt wie ein Herbarium nur trockene, skelettierte Residuen davon. Diese aber sind mit enormem Fleiß und historischer Treue gesammelt. Eine Dissimulierungs- oder Vertuschungsabsicht liegt sicherlich nirgends vor. Da aber die Plenarsitzungen und ihre Kompromißergebnisse sich naturgemäß möglichster Weihe, Glätte und Unverbindlichkeit befleißen, erfährt man nichts über die internen Vorgänge und über Meinungsäußerungen, die nicht „zum Fenster hinaus" gehalten wurden. Eine völlige Kongruenz von privater Überzeugung und amtlicher Kundgebung findet sich nur bei den Rednern der Ostkirchen, bei den auf greifbare Resultate dringenden Bischöfen der Missionsgebiete und bei einigen intransigenten „Sektierern". Doch auch bei all diesen ist aus der bloßen Tatsache ihrer Anwesenseit auf einem „Unionskonzil" auf ein Maß von Verständigungsbereitschaft zu schließen, das in ihren Gemeinschaften nicht vorhanden sein dürfte.

Wer aus dem „Deutschen Amtlichen Bericht" Aufschluß über die Rolle, die deutsche Theologen auf der Lausanner Tagung spielten, gewinnen möchte, wird enttäuscht sein, daß das unter eigener Verantwortung vom Herausgeber verfaßte Kapitel über die Vorgeschichte der Konferenz nicht durch eine kurze rückblickende Auswertung der Konferenz für die deutschprotestantischen Interessen ergänzt wurde. Wenn gelegentlich mit Befriedigung festgestellt wird, daß es auf diesem Konzil keine „rabies theologorum" gab, so ist zuzugeben, daß es sich dadurch sehr charakteristisch von katholischen allgemeinen Konzilien unterschied, vom Vatikanischen beispielsweise, wie es C. Butler glanzvoll und unerbittlich wahrhaftig beschreibt (*The Vatican Council, the story told from inside in Bishop Ullathorne's Letters.* 2 vll., London 1930) oder auch schon vom Nicänischen. Leidenschaftlicher Ernst der Väter allein könnte auch leidenschaftliche Teilnahme des Kirchenvolkes finden. Man lese darüber die Bemerkungen E. Petersons in seiner Schrift: „Was ist Theologie?" (Bonn 1926)! Zu Lausanne vereinigte man sich letzten Endes auf — Worte, die weder Frieden stören noch Frieden stiften können. In der „Dogmengeschichte" irgendeiner der dort vertretenen Kirchen wird Lausanne keine Rolle spielen.

Dem Herausgeber des mit vorzüglichen Registern ausgestatteten und sehr vorteilhaft gedruckten Werkes gebührt respektvolle Anerkennung seines hingegebenen Fleißes und seiner erstaunlichen Akribie.

Hugo Lang O. S. B.

Winzen, P. Dr. Burkhard O. F. M., **Jugend-Ringen.** Studien zur Erforschung jugendlichen Seelenlebens. Mit einem Geleitwort des hochwürdigsten Herrn Dr. J. Scheifes, Weihbischof

von Münster. Heft 1: Ein Blick in das religiös-sittliche Leben des Jugendlichen. M. Gladbach, B. Kühlen, 1931 (171 S. 8°). Kart. M. 4,80; gbd. M. 5,80.

In den letzten Jahrzehnten hat sich die Jugendkunde bemüht, auf experimentell-psychologischem Wege nach Ausfüllen von Fragebogen durch Berechnung statistischer Häufigkeiten, Korrelationen u. ä. tiefere Einblicke in das psychische Leben und Streben der Jugend zu gewinnen. Dabei sind freilich manche Fehler, Fehlschlüsse und direkte Irrtümer für den einsichtigen Erzieher, der durch seinen Beruf gezwungen war bzw. ist, nicht nur für Stunden in jeder Woche, sondern Tag für Tag längere Zeit hindurch Jugendliche zu führen oder anzuleiten, vor allem in der Bewertung der gewonnenen Resultate unverkennbar. Jedoch haben die zugrundeliegenden Erhebungen immer das Gute, daß sie den Blick des Pädagogen für die tatsächlichen Verhältnisse schärfen, seine Alltagserfahrungen der Schulpraxis, die gar zu leicht in schädlichen Pessimismus verfallen lassen, oft nicht unwesentlich korrigieren und dadurch lehren, immer den Sinn auf das Ganze zu richten und an den Stellen, die sich unzweifelhaft als fruchtbaren Boden zu erkennen gegeben haben, mit freudigem Optimismus weiter zu arbeiten.

P. Burkhard W. beabsichtigt, in einer Reihe von Einzeluntersuchungen den katholischen Jugendlichen zum Forschungsobjekt zu machen. In dem vorliegenden 1. Heft will er zunächst den Blick auf die religiöse Haltung seines Forschungsobjektes heften und „ein wenig Kunde" darüber erbringen, ob das Glaubensgut bei der katholischen Jugend Schaden gelitten hat, ob der Gottesglaube hier noch eine Rolle spielt, ob Christus dem katholischen Jungen noch etwas bedeutet, ob der Glaube an Gott und Christus noch Einfluß auf das praktische Leben hat (S. 24). Er wandte sich an Jugendliche im Alter von 14½ bis 15½ Jahren (AG = jüngere Gruppen) und von 18½ bis 19½ Jahren (BG = ältere Gruppen), und zwar sowohl aus der werktätigen Jugend (WJ) als auch aus der studierenden (StJ), denen er in Gegenwart des Religionslehrers oder Vereinsleiters seine sorgfältig ausgewählten 5 Fragen zwanglos zur schriftlichen Beantwortung (zu Hause, ohne Angabe des Namens) und zur Einsendung an sein Kloster empfahl. Im Durchschnitt haben 67% der Befragten geantwortet, so daß 3409 brauchbare Antwortschreiben der Untersuchung zugrunde gelegt werden konnten.

Nächst einer passenden, nichts suggerierenden Formulierung der Frage kommt viel darauf an, daß die Versuchspersonen den Inhalt der Frage völlig verstehen — schwer ist das bei werktätigen Jugendlichen in Hinsicht auf das innere religiöse Leben — und daß sie gern und leicht ihre Antworten geben — das ist hinsichtlich sündhafter Erlebnisse schon dem Beichtvater gegenüber nicht leicht, sicherlich noch weniger leicht gegenüber einem Fremden. Wenn daher die erste Frage bzw. Aufforderung: „Sage mir etwas über deinen Glauben an Gott!" noch als einwandfrei gelten darf, so lassen sich angesichts der eingelaufenen Antworten bei der zweiten Frage: „Wie ist dein Verhältnis zu Jesus Christus?", die auch an 14jährige Schlosserlehrlinge, Schuster, Metzger usw. gerichtet wurde, nicht alle Bedenken zurückstellen. Aus Antworten wie „das kann ich nicht sagen" oder „Gut" bei Handwerkslehrlingen kann ebensowenig etwas geschlossen werden wie aus den andern von besser unterrichteten Schülern höherer Lehranstalten, die vereinzelt auch noch schreiben: „Das kann ich nicht richtig sagen". Ähnliches scheint mir über die Antworten zur folgenden Frage „Zu wem betest du am liebsten, zu Gott, Christus oder einem Heiligen?" zu bemerken zu sein. Viele Jugendliche haben offenbar über den Unterschied des Gebetes zu Gott und zu Christus bisher niemals nachgedacht (vgl. S. 74 f. Antw. 18 u. 19). Sie darüber befragen zu wollen, erscheint mir fast so wertlos, wie wenn man einen Unmusikalischen darüber urteilen ließe, welche Musik ihm am besten gefalle. Sicherlich wäre besser die Frage zerlegt worden in: „Betest du gern zu Jesus Christus, und warum? Betest gu gern zu Maria oder einem anderen Heiligen, und warum?" Für die seelsorgliche Einstellung zur Jugend sind die Antworten auf die letzten Fragen: „Was tust du, um besser zu werden?" „Was tust du in den Versuchungen zur Sünde?" besonders lehrreich. Um zu erfahren, ob Christus dem katholischen Jungen noch etwas bedeutet, wäre vielleicht zweckmäßiger gefragt worden: „Was gefällt dir an Jesus Christus? Worin möchtest du besonders gern mit seiner Hilfe ihm ähnlich werden?" Auch die Fragen, die ein Unterprimaner (S. 84 Antw. 9) vorschlägt: „Welches sind deine Ideale? Hast du oft Glaubenszweifel und welcher Art sind diese?" könnten lehrreiches Material beibringen. Auf protestantischer Seite liegen die betreffenden Antworten in reichem Maße in den Untersuchungen des Amerikaners Starbuck vor, der glaubt feststellen zu können, daß 79% der männlichen Befragten, jedoch nur 53% der weiblichen, eine Periode religiösen Zweifels in der Jugend durchgemacht haben, und zwar die weiblichen meist schon im 13. bis 14. Lebensjahr, die männlichen vorwiegend im 16. bis 17. Jahr. Aber hierbei wie auch bei ähnlichen Erhebungen unter Katholiken wird immer zu beachten sein, daß sich gerade die tiefsten und zartesten religiösen Erlebnisse nicht nur einer völlig wahrheitsgetreuen Wiedergabe durch die Jugendlichen, sondern auch einer statistischen, schematisierenden Erfassung durch den Forscher gänzlich entziehen.

Im ganzen wird man P. Burkhard W. für seine mühsame, umfassende Arbeit Dank wissen müssen; denn das eine, worauf es ihm ankam, ist ohne Zweifel als Tatsache erwiesen: Die katholische Jugend hat sich im allgemeinen noch nicht irreführen lassen von den Blendlichtern des Unglaubens; bei den Jugendlichen wenigstens, die sich im Wirkungsbereich katholischer Religionslehrer oder Vereinspräsides befinden, ist nicht nur religiöse Begeisterungsfähigkeit, sondern auch wirklicher Glaube, Verlangen nach Besserung, Bedürfnis für Gebet und ernstes Ringen im Kampf mit Versuchungen hinreichend zu finden. Wohl mögen sehr viele unter dem Eindruck der sog. Reifezeit nach außen hin sich gern mit dem Schein der Gleichgültigkeit und Lauheit umgeben, so daß pessimistische Fehlurteile über sie leicht erklärlich sind — W. meint solches auch gegenüber der Auffassung von Kautz über das Gebetsleben der katholischen Jugend „im Schatten der Schlote" geltend machen zu dürfen —, bei den Befragungen des Franziskaners jedoch, dessen Ordenskleid schon imponierte, haben sie Einblicke in ihr inneres Herzenskämmerlein in nicht selten ergreifender Form gestattet. Daher kann das Studium des vorliegenden Heftes allen, die sich mit der Seelsorge der Jugend zu beschäftigen haben, nicht eindringend genug empfohlen werden; es wird sicherlich den religiösen Erzieher, der in der heutigen Zeit oft verzagen möchte, wieder mit neuem Vertrauen zum Gelingen seiner entsagungsvollen Arbeit erfüllen und so gemäß dem Wunsch, den der hochwürdigste Herr Weihbischof von Münster Dr. J. Scheifes im Geleitwort zum Ausdruck bringt, „zum Wohle der katholischen Jugend reiche Früchte zeitigen".

Münster i. W. R. Stapper.

Kleinere Mitteilungen

»**Rösch,** Rév. P. Fr., des Pères Blancs, **Les Banyamwezi, peuple d'Afrique orientale.** [„Anthropos". Internat. Sammlung ethnologischer Monographien Bd. III. 2. H.] Münster i. W., Aschendorff, 1930 (XI, 552 S. gr. 8°). M. 31,50.« — Nach langjähriger Arbeit, auf Grund intimer persönlicher Kenntnis, legt

ein Missionär aus der Genossenschaft der Weißen Väter eine erschöpfende Darstellung der religiösen, sittlichen und sozialen Lage der Bewohner des Gebietes zwischen Viktoria-Nyanza-See und dem Ugalla-Fluß vor. Nach einem einleitenden Kapitel „Le pays et ses habitants" folgt eine Generalbeschreibung der „Croyances" (23—104), dann der „Ahnenkult" (105—167), und die „Magie" (168—310). Das soziale und sittliche Leben wird in den Kapiteln „Familie (311—446), „Das innere Familienleben" (447—489), „Einheimisches Recht" (491—521) und „Die Moral" (523—542) behandelt. Ein Index und 104 gute Illustrationen sind beigegeben. Dem Ganzen ist vorangesetzt ein Schreiben des Apostolischen Vikars von Tabora, das zugleich das Urteil eines kompetenten Mannes über den Wert der vorliegenden Arbeit ist.

—r.

»Die Schrift zu verdeutschen unternommen von Martin Buber gemeinsam mit Franz Rosenzweig. Künder. Bücher der Kündung. **Das Buch Jirmejahu.** Verdeutscht von Martin **Buber.** Berlin, Lambert Schneider (295 S. kl. 8°). M. 5; Lw. M. 7; Perg. M. 12.« — Bei der Übersetzung des Buches Jeremia durch Buber drängt sich stellenweise der Eindruck auf, als wenn die sprachliche Gestaltungskraft des Übersetzers erlahmen wollte. Vielleicht ist dies auf den unausgeglichen überlieferten Text zurückzuführen. In den Paralleltexten zum 2. Königsbuch ist die Wahl eines anderen deutschen Wortes für den vorliegenden Ausdruck oft nicht recht einzusehen. Die Übersetzungen sind beispielsweise הָרַע 2 Kö 24, 19 das Böse; Jer 52, 2 das Arge; דָּיֵק 2 Kö 25, 1 Schanzengehege; Jer 52, 4 Schanze; נָפְצוּ 2 Kö 25, 5 wurden versprengt Jer 52, 8 wurden zerstreut; עָצָתוּ 2 Kö 25, 10 schleiften sie, Jer 52, 14 rissen sie ein; שִׁבְּרוּ 2 Kö 25, 13 zertrümmerten sie, Jer 52, 17 zerbrachen sie. Dies sind ja wohl Kleinigkeiten. Vielleicht ist es sogar kleinlich bei dem anerkannten Wert der ganzen Übersetzung (vgl. Wendel in Th Lz 55 [1930] 351—38) auf solche Dinge hinzuweisen. Immerhin beweist diese Unausgeglichenheit, wie schwer es für einen Übersetzer ist, dem aufgestellten Prinzip treu zu bleiben. Und die Bu-Übersetzung hat es sich doch zur Aufgabe gemacht, nicht nur das hebräische Wortbild, sondern sogar den Wortrhythmus wiederzugeben.

P. Dionys Schötz.

»**Magistri Echardi Quaestiones et Sermo Parisienses** [Florilegium Patristicum, fasc. 25] ed. Bernh. **Geyer.** Bonnae, Sumpt. P. Hanstein, 1931 (34 pp. gr. 8°). M. 1,50.« — Aufgenommen sind: 1. Die Quaestionen des Avignoner Eckhartcodex 1091 (A) mit der bekannten „Jugend"-These der Gottesbestimmung: „Deus est intellectus et intelligere et est ipsum intelligere fundamentum ipsius esse . . . altius quam esse et alterius conditionis" — nebst der Kontroverse zwischen Consalvus de Vallebona und Meister Eckhart über den Vorrang von Erkenntnis oder Liebe, aus demselben Codex. 2. Die Quaestionen des lat. Cod. Vat. 1086 (V) über den „motus sine termino" etc., die von geringerer Bedeutung für die Eckhartfrage sind. 3. Die lat. Eckhartpredigt aus Paris auf den h. Augustinus, die des Meisters „begeisterte Liebe zum größten Lehrer der abendländischen Kirche" zeigt — wegen dessen „multitudo sapientiae et scientiae, virtus in operatione, vehementia in amore" (Disposition der Predigt). Besonders bemerkenswert ist auch die Feststellung des Hg., daß E. mehrfach den Kommentar des Clarenbaldus von Arras (aus der Schule von Chartres) benutzte. — Sämtliche Stücke sind bereits früher von Longpré, Grabmann und Denifle herausgegeben. Die Neuausgabe mit ihrem knappen, aber vorzüglichen Apparat eignet sich wegen der Schwierigkeit der Textprobleme und der Fülle der gestreiften zeitgenössischen scholast. Schulfragen besonders für Seminarübungen — wofür sie auch vornehmlich gedacht ist. Daß der Hg. es vermieden hat, eine fertige Auslegung vorwegzunehmen, versteht sich bei dem Charakter und Zweck der Ausgabe von selbst.

Otto Karrer.

»**Gspann,** Johannes, Theologieprofessor in St. Florian, **Summarium theologiae dogmaticae.** Paris, P. Lethielleux, o. J. (VI, 571 S. 15°). *Frs.* 30.« — Ein kurzer, klarer, hinreichender, ja reichhaltiger Abriß der speziellen Dogmatik im Sinne der Schule Molinas. Was man von einem solchen Kompendium billigerweise erwarten kann, wird man finden. Eine befriedigende Darstellung der Dogmenentwicklung oder eine tiefere Spekulation darf man hier nicht suchen. Zur Wiederholung oder Einprägung wird es manchem Studierenden gute Dienste leisten.

Karl Feckes.

In der Serie der Herderschen Enzykliken-Ausgaben ist zugleich mit dem sechsten Abdruck der Enzyklika »**Rerum novarum**« (84 S. M. 1,80) das »**Rundschreiben über die gesellschaftliche Ordnung, ihre Wiederherstellung und ihre Vollendung nach dem Heilsplan der Frohbotschaft zum 40. Jahrestag des Rundschreibens Leos XIII „Rerum novarum"** (15. Mai 1931: „Quadragesimo anno") erschienen (116 S. gr. 8° M. 2; zusammengebunden mit „Rerum novarum" Lw. M. 5).

»**Bertram,** Adolf Kardinal, Erzbischof von Breslau, **Charismen priesterlicher Gesinnung und Arbeit.** Skizzen und Winke für Tage der Recollectio. Freiburg im Breisgau, Herder, 1931 (X, 196 S. gr. 8°). M. 3,80; Lw. M. 4,80.« — Das Buch des hochwürdigsten Herrn Kardinals ist eine feine Gabe für jeden Priester, besonders aber für diejenigen, die in Hildesheim und Breslau an dem Verfasser einen verstehenden, liebevollen Bischof hatten, der, soweit ein Bischof das heute noch vermag, auch in etwa die Art eines Seminarregens ihnen gegenüber betätigen durfte. Der Beruf, das religiöse Innenleben, die priesterlichen Tugenden, die seelsorgerliche Arbeit und vieles andere, das damit verrankt ist, kommt zur Sprache, mit einer Herzlichkeit, Eindringlichkeit und Feinheit, die diese „Skizzen und Winke" nicht bloß lehrreich, sondern auch genußreich machen. Nicht zuletzt wird allen denen, die mit der Heranbildung des Klerus betraut sind, dieses Buch, das aus den Konferenzen des Bischofs mit den Ordinanden erwachsen ist, eine Fülle von Anregungen und Vorbildern bieten.

Str.

»**Buchberger,** Dr. Michael, Bischof von Regensburg, **Gibt es noch eine Rettung?** Gedanken zur heutigen Zeit und Lage. Regensburg, Friedr. Pustest, 1931 (148 S. 8°). Kart. M. 2,80.« — Ein erschreckender, aber nicht verzweifelter Mahnruf aus dem Munde eines deutschen Bischofs, der lebendigste Berührung mit den Strömungen des geistigen und sozialen Lebens hat! Die Entgeistigung, Entgöttlichung, Entchristlichung, Entkirchlichung auf allen Gebieten des privaten und öffentlichen Lebens als Quellen des der Nacht („Es will Abend werden", S. 7—13) und der Vernichtung der abendländischen Kultur sich zuneigenden Niederganges werden gezeichnet. Dabei tritt von selbst die Kirche als die Hüterin aller rettenden und neuaufbauenden Gedanken und Kräfte hervor mit ihrem Berufe zur Rettung unserer bedrohten Kultur. Nach der „Diagnose unserer Zeit" (S. 1—13) werden behandelt: Die Gründe der Lebenskrisis und des Niederganges (14—22); Der Gottesgedanke in der Menschheit (23—27); Das Staats- und Rechtsleben mit und ohne Gott (28—36); Das Wirtschafts- und Geistesleben abseits vom Gottesglauben (37—42); Das geistige Leben ohne Gott (43—47); Das Leben ohne Christus (48—62); Ohne Kirche (63—77); Neue Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung (78—136). Daß dieser letzte Punkt fast die Hälfte der ganzen Schrift umfaßt, mit den Unterabteilungen: Der Sozialismus, Der Nationalsozialismus, Christlicher Solidarismus, erklärt sich aus der vordrängenden Bedeutung dieser Fragen in der jetzigen Notzeit. Ein Schlußkapitel „Unter Christi Banner" (137—147) umreißt eine Reihe von Aufgaben für Klerus und Volk mit dem Grundton: „Die Zeit verlangt Katholische Aktion, nicht unkatholischen Fatalismus" (S. 138).

Personennachrichten. Dr. theol. et phil. Gottfried Söhngen wurde in der Kath.-theologischen Fakultät der Universität Bonn als Privatdozent für Fundamentaltheologie und philosophische Einleitung in die Theologie zugelassen.

Bücher- und Zeitschriftenschau [1]

Allgemeine Religionswissenschaft.

Negelein, J., Weltgeschichte des Aberglaubens. Bd. 1. Die Idee des Aberglaubens, sein Wachstum u. Werden. Berl., de Gruyter (VIII, 373). M 19.
Suys, E., A propos d'un conte égyptien (Biblica 3, 355/66).
Furlani, G., Scene sacrificali hittite (Aegyptus 3, 301/62).
Virolleaud, Ch., Le voyage de Gilgamesch au Paradis (RHistRel 2/3, 202/15).
Fausti, G., Islamismo e Cristianesimo (CivCatt lugl. 4, 44/52).
Buschor, E., Heraion von Samos (MittDtschArchInstAthen 55, 1/2, 1930, 1/94).
Radermacher, L., Der homerische Hermeshymnus. Erläutert u. untersucht. Wien, Akad. d. Wiss. in Komm. (264). M 12,90.
Gentille, M., Problemi e ricerche di storia della filosofia antica (RivFilosNeoScol 3, 231/45).
Hack, R. K., God in Greek Philosophy. Princeton, Univ. Press (VII, 157).
Arnim, H. v., Die Entstehung der Gotteslehre des Aristoteles. Wien, Akad. d. Wiss. in Komm. (80). M 3,90.
Finger, Ph., Die drei kosmolog. Systeme im 2. Buch von Ciceros Schrift über das Wesen der Götter (RhMus 2, 151/200).
Pippidi, D. M., Le „Numen Augusti" (REtLat 1, 83/111).
Wolzogen, H. v., »Was ist Gott?« Begriffe u. Gedanken aus deutscher Weltanschauung. Lpz., Hammer-Verl. (56). M 1,50.
Lehmann, Ad., Kulturgeschichtliche Bilder. Abt. 3: Ur- u. Vorgeschichte. Nr. 6. Leichenverbrennung bei den Germanen. Lpz., Wachsmuth (90,5 × 64,5 cm Farbendr.). M 4.
Dieseldorff, E. P., Kunst u. Religion der Mayavölker. 2. Berl., Springer (44 4° mit 38 Abb.). M 7,50.

Biblische Theologie.

Lussau et Collomb, Manuel d'études bibliques. T. V p. I. P., Téqui, 1930 (640).
Dold, A., Zwei Bobbienser Palimpseste mit frühestem Vulgatatext (aus Richt., Ruth, Job). Anhang: Geschabte Paulustexte. Beuron, Kunstverlag (LVIII 83, 7 Taf.). M 8.
Magoun, H. W., Are Geological Ages Irreconcilable with Genesis? (BibliothecaS July 347/57).
Pfeiffer, R. H., The Transmission of the Book of the Covenant (HarvardThR 2, 99/109).
König, E., Welches ist der ursprüngliche Wortlaut des ersten Kausalsatzes im Dekalog? (ThGl 4, 498/515).
Mc Kenna, P. P., The Ancient Land of Basan (IrishEccl Record July, 40/51).
Hänsler, H., Der histor. Hintergrund von Richter 3, 8—10 (Biblica 1930, 391 ff. 418; 1931, 1, 3/26; 3, 271/96).
Fernández, A., El atentado de Gabaa (Jud. 19—21) (Ebd. 3, 297/315).
Bentzen, A., Priesterschaft u. Laien in der jüdischen Gemeinde des 5. Jh. (ArchOrForsch VI, 6, 280/86).
Zion, R., Beiträge zur Geschichte u. Legende des Proph. Elia. Berl., Reuther & Reichard (39). M 4,40.
Peters, N., Job. Das Buch vom Leiden. Erklärt. Düsseldorf, Schwann (88). M 0,90.
Schulz, A., Bemerkungen zum 2. Psalm (ThGl 4, 487/97).
Festugière, A.-M., Sagesse et christianisme (RBibl 3, 401/15).
Vitti, A., Il libro di Daniele nella recente critica (ScuolaCatt giugno, 441/56).
Galling, K., Das vierte Nachtgesicht des Propheten Sacharja (ZMissKunde 7, 193/208).
Stauffer, E., Die Messiasfrage im Judentum u. Christentum (ZThK 3, 165/91).
Kittel, G., Eduard Sievers' schallanalytische Arbeiten zum N. T. (ZNeutestWiss 1, 35/49).
Brandt, W., Dienst u. Dienen im N. T. Güt., Bertelsmann (210). M 6.
Windisch, H., Unser Wissen um Jesus. Eine Auseinandersetzung mit R. Eisler (NJbbWissJugendb 4, 289/307).
Eisler, R., The Messiah Jesus and John the Baptist. NY., Dial Press (XXVIII, 638).
Lietzmann, H., Der Prozeß Jesu. Berl., Verl. d. Akad. d. Wiss. (12 4°). M 1.
Buzy, D., Les sentences finales des paraboles évangéliques (RBibl 3, 321/44).
Bussmann, W., Synoptische Studien. H. 3. Zu den Sonderquellen. Halle, Waisenhaus (211). M 14.
Sybel, L. v., Die *Βασιλεία τοῦ θεοῦ* im synopt. Evangelium. ThStudKrit 1, 85/94).
Enslin, M. S., „The Five Books of Matthew": Bacon on the Gospel of Matthew (HarvardThR 2, 67/97).
Hauck, F., Das Evangelium des Markus [Theol. Handkomm. 2]. Lpz., Deichert (XIV, 202 4°). M 7,50.
Michaelis, W., Judaistische Heidenchristen (ZNeutestWiss 1, 83/89).
Miller, W., Who was Erastus? (BibliothecaS July, 342/46).
Holtzmann, O., Zu Emanuel Hirsch, Zwei Fragen zu Gal. 6 (ZNeutestWiss 1, 76/83).
Pfaff, P., Der Brief des h. Paulus an die Philipper. Rottenburg, Bader (274). M 4,20.
Meinertz, M., Die Pastoralbriefe des Heiligen Paulus. Übers. u. erkl. 4., neubearb. Aufl. Bonn, Hanstein (VIII, 128 4°). M 4,50.
Goetz, K. G., Ist der מבקר der Genizafragmente wirklich das Vorbild des christl. Episkopats? (ZNeutestWiss 1, 89/93).
Vitti, A., Ultime critiche su Enoc etiopico (Biblica 3, 316/25).
Schneider, A. M., St. Peter in Gallicantu (Das Gefängnis Christi im Palast des Kaiphas) (OriensChr 1930, 2, 175/90).
Dunand, M., La strata Diocletiana (*fin*) (RBibl 3, 416/34).
Frey, J. B., Inscriptions inédites des catacombes juives de Rome RivArchCrist 1930, 3/4, 235/60).
Schleiden, M. J., Die Romantik des Martyriums bei den Juden im Mittelalter. Wien, Rath (68, 18). M 2,50.
Moses, Elisabeth, Jüdische Kult- u. Kunstdenkmäler in den Rheinlanden. Düsseldorf, Schwann (207 mit Abb. 4°). M 6.
Cramer, V., Die heutige Lage Palästinas u. die christl. Interessen. Köln, Bachem (30). M 1,20.

Historische Theologie.

Deissner, K., Autorität u. Freiheit im ältesten Christentum. Greifswald Ratsbuchh. (13). M 1.
Faulkner, J. A., The First Philosopher-Christian (BibliothecaS July, 291/301).
Vaccari, A., Propaggini del *Diatessaron* in Occidente (Biblica 3, 326/54).
Borleffs, J. G. P., Quinti Septimi Florentis Tertulliani De baptismo, ed. (Mnemosyne 1, 1/102).
Koch, H., Tertullianisches, 5. Priestertum u. Lehrbefugnis bei Tert. 6. War Tert. Priester? (ThStudKrit 1, 95/114).
Donovan, J., Celsus and the „Daily Mail" (IrishEcclRecord June, 571/88).
Schwartz, E., Der griech. Text der Kanones von Sardika (ZNeutestWiss 1, 1/35).
Casey, R. P., Greek MSS of Athanasian Corpora (Ebd. 49/70).
Akinian, N., and Casey, R. P., Two Armenian Creeds (HarvardThR 2, 143/51).
Holl, K., Epiphanius (Ancoratus u. Panarion). Hrsg. Bd. 3. Hälfte 1. Lpz., Hinrichs (272). M 21.
Geerlings, J., and Nerv, Silva, Chrysostom's Text of the Gospel of Marc (HarvardThR 2, 121/42).
De Bruyne, D., Une lettre apocryphe de Jérôme fabriquée par un Donatiste (ZNeutestWiss 1, 70/76).
Philippson, R., Sind die Dialoge Augustins historisch? (RhMus 2, 144/50).
Bassi, D., S. Agostino: *De magistro. De vera religione.* Testo con vers. ital., introd., comm. Firenze, tip. Fiorentina, 1930 (339). *L* 22.
Perler, O., Der Nus bei Plotin u. das Verbum bei Augustinus als vorbildl. Ursache der Welt. Frbg. (Schw.), St. Paulusdruck. (XI, 130). *Fr* 5.
Mourant, J., St. Augustine's Quest for Truth (NewSchol 3, 206/18).
Oddone, A., La figura di Cristo nel pensiero di S. Agostino. Torino, Soc. ed. internaz., 1930 (XII, 140 16°). *L* 5.
Stohr, A., St. Augustinus, der Herold der göttl. Gnade (DThomas 2, 117/45).
Böminghaus, E., Das Konzil von Ephesus. Eine geistesgeschichtliche u. religiöse Besinnung (StimmZeit Juli, 284/92).
Mondrone, D., Il terzo concilio ecumenico di Efeso (CivCatt lugl. 4, 3/19).

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

Nicola, F., Teodoreto: Terapia dei morbi pagani. Testo con vers. ital., introd., comm. Firenze, tip. Fiorentina (367). *L* 25.
Camelli, G., Romano il melode: Inni. Testo con vers. ital., introd., comm. Ebd. 1930 (410). *L* 25.
Rees, S., Leontius of Byzantium and His Defense of the Council of Chalcedon (HarvardThR 2, 111/19).
Cantarella, R., S. Massimo Conf.: La mistagogia ed altri scritti. Testo con vers. ital., introd., comm. Firenze, tip. Fiorentina (294). *L* 25.
Till, W., Osterbrief u. Predigt in achmimischem Dialekt. Mit Übers. u. Wörterverz. hrsg. Lpz., Dieterich (51). M 6,50.
Lestocquoy, J., Administration de Rome et diaconies du VII[e] au IX[e] s. (RivArchCrist 1930, 3/4, 261/98).
Manitius, M., Geschichte der latein. Literatur des Mittelalters. Tl. 3. Vom Ausbruch des Kirchenstreites bis zum Ende des 12. Jh. Mchn., Beck (XIII, 1164). M 56.
Salloch, S., Hermann von Metz. Ein Beitrag zur Gesch. des deutschen Episkopats im Investiturstreit. Frankfurt a. M., Wissenschaftl. Inst. d. Elsaß-Lothringer (114). M 4,50.
Montebaur, J., Studien zur Geschichte der Bibliothek der Abtei St. Eucharius-Matthias zu Trier. Frbg., Herder (163). M 10.
Hübner, A., Die deutschen Geisslerlieder. Studien zum geistl. Volksliede des Mittelalters. Mit 4 Taf. Berl., de Gruyter (263). M 14.
Fuchs, A. Fr., Die Traditionsbücher des Benediktinerstiftes Göttweig. Mit 4 Taf. Wien, Akad. d. Wiss. (X, 704). M 35.
Schur, J., Königtum u. Kirche im ostfränkischen Reiche vom Tode Ludwigs des Deutschen bis Konrad I. Pad., Schöningh (108). M 6.
Schlund, E., Antonius von Padua. Festgabe. Hrsg. Wien, Gsur (317; 32 S. Abb.). M 6,75.
Pfändtner, K., Ein Brief des Praemonstratenserbischofs Anselm v. Havelberg (AnalPraemonstr 2, 97/107).
Pelster, F., Forschungen zur Quästionenliteratur in der Zeit des Alexander v. Hales (Scholastik 3, 321/53).
Käppeli, Th. M., Zur Lehre des h. Thomas vom *Corpus Christi mysticum*. Frbg. (Schw.), St. Paulusdruck. (XII, 135). *Fr* 5.
Weijenberg, J., Die Verdienstlichkeit der menschl. Handlung. Nach der Lehre des h. Thomas. Frbg., Herder (XIV, 212). M 6.
Rupprecht, Pl., Die Tugend der Religion nach dem h. Thomas (DThomas 2, 146/72).
Basler, X., Thomas von Aq. u. die Begründung der Todesstrafe (Ebd. 1, 69/90; 2, 173/202).
Meier, L., Neue Angaben über den Erfurter Franziskanertheologen Joh. Brenner (Scholastik 3, 401/17).
Roth, P., Das Basler Konzil 1431—1448. Bern, Gotthelf-Verl. (46 mit Abb.). M 2,10.
Triantaphyllopoulos, K., Die Novelle des Patr. Athanasius über die τριμοιρία (ByzNeugriechJbb 1/2, 136/46).
Taeschner, F., Georgios Gemistos Plethon, ein Vermittler zwischen Morgenland u. Abendland zu Beginn der Renaissance (Ebd. 100/13).
Kohlschmidt, K., Luther im Kloster der Augustiner-Eremiten zu Erfurt (Luther 1, 4/18; 2, 33/56).
Pahl, Th., Quellenstudien zu Luthers Psalmenübersetzung. Weimar, Böhlau (X, 136 4°). M 22.
Obendiek, H., Der Teufel bei Martin Luther. Eine theol. Untersuchung. Berl., Furche-Verl. (312). M 10,80.
Volz, H., Luthers Schmalkaldische Artikel u. Melanchthons *Tract. de potestate papae* (ThStudKrit 1, 1/7).
Clemen, O., Eine unbekannte Spottschrift auf Luther u. Melanchthon von 1545 (Ebd. 115/21).
Edwards, Ch. E., Calvin on Infant Salvation (BibliothecaS July, 316/28).
Albert, P. P., Konrad Koch Wimpina von Buchen. Buchen (Odenwald), Presseverein (VIII, 48, mehr. Taf.). M. 1,20.
Castiglioni, C., Il Card. Federico Borromeo. Torino, Soc. ed. internaz. (XVIII, 295). *L* 14.
Zarncke, Lilly, Die *Exercitia Spiritualia* des Ignatius von Loyola in ihren geistesgeschichtlichen Zusammenhängen. Lpz., Heinsius (XI, 180). M 4,80.
Henderson, G. D., Scotland and the Synod of Dort (Nederl ArchKG 1, 1/24).
Smit, J., Michiel Andrieszoon, de eerste, predikant van den Haag (Ebd. 25/68).
Manfredi, G., Per la sintesi del Giansenismo (Estr. dal „Convivium" 1930). Torino (754—818).
Werner, M. R., Ein seltsamer Heiliger. Brigham Young, der Moses der Mormonen. Deutsche Bearb. von S. Feilbogen. Mit 46 Abb. Zürich, Orell Füssli (388). M 4,80.
Uttendörfer, O., Zinzendorfs Gedanken über den Gottesdienst. Herrnhut, Winter (79). Lw. M 2,80.
Maes, A., De laatste jaren der abdij van Floreffe (AnalPraemonstr 2, 108/42).
Steinbüchel, Th., Wesen, Wert u. Grenze des deutschen Idealismus (PhilosJb 3, 289/316).
Schmitt, M., Der Bischof Joh. Mich. Sailer u. die Spontaneitätsidee. Mstr., Münster-Verl. (VI, 72).. M 3.
Nowack, A., Briefwechsel des Kardinals Diepenbrock mit Gräfin Ida Hahn-Hahn vor u. nach ihrer Konversion. Hrsg. Mchn., Kösel (77). M 2.
Winter, E., Die geistige Entwicklung Anton Günthers u. seiner Schule. Pad., Schöningh (284). M 12,50.
Rinieri, I., La filosofia di V. Gioberti. Genova, Scuola tip. Derelitti (144).
Hulshof, Fr., Alban Stolz in seiner Entwicklung als Schriftsteller. Graz, Wächter-Verl. (249). M 15,35.
Gmelch, J., Raymund Schlecht. Sein Lebensgang, s. Wirken u. s. schriftstellerische Tätigkeit,. Eichstätt, Brönner (71). M 1,50.
Hennings-Ball, Emmy, Hugo Balls Weg zu Gott. Mchn., Kösel (189). Lw. M 6.
Kaufhold, F., Chronik der kath. Diasporagemeinde Wolmirsleben. Pad., Schöningh (260, mehr. Taf.). M 6.
Gerlich, F., Der Kampf um die Glaubwürdigkeit der Therese Neumann. Eine Auseinandersetzg. mit den Prof. Wunderle u. Mager. Mchn., Naturverl. (122). M 1,80.

Systematische Theologie.

Glenn, P. J., Apologetics.. St. Louis, Herder (XIX, 303).
Heim, K., Glaube u. Denken. Philos. Grundlegung einer christl. Lebensanschauung. 2. Aufl. Berl., Furche-Verl. (XVI, 441). M 10.
Wolf, L. O., Mr. Russell's Theory of Truth (NewSchol 3, 234/47).
Kantz, H., Religion — Kirche — moderne Kultur (Pharus 7/8, 1/66).
Faut, A., Technik, technisches Zeitalter u. Religion. Tüb., Mohr (51). M 1,80.
Sandt, E., Das Trio Religion, Moral, Technik und Gott. Braunschweig, Wollermann (234). M 4,80.
Spengler, O., Der Mensch u. die Technik. Beitr. zu einer Philosophie des Lebens. Mchn., Beck (V, 88). M 2.
Vatke, K., Metaphysik als Wissenschaft. Berl., Reuther & Reichard (148). M 4.
Bréhier, E., Y a-t-il une Philosophie chrétienne? (RMétaph Mor 133/62).
De Mandato, P., Institutiones philosophicae. Ed. V cur. C. Boyer. Vol. II. Roma, Univ. Gregor. (560). *L* 20.
Signoriello, N., Lexicon peripateticum philos.-theol. Ed. 5 rec. et emend. Romae, Pustet, 1930 (VIII, 470 16°). *L* 25.
Hofmann, P., Das Problem des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten. Berl., Pan-Verlagsges. (45). M 2,40.
Gölz, B., Der gegenwärtige Kampf um das Kausalitätsprinzip u. die Gottesbeweise (RottMon Juli, 303/309).
Olgiati, F., La filosofia di Ed. Le Roy. A proposito di una discussione intorno alla esistenza di Dio (RivFilosNeoScol 3, 195/230).
Heber, J., Das Problem der Gotteserkenntnis in der Religionsphilosophie Max Schelers. Lpz., Deichert (IV, 106). M 5.
Imai, S., Der Persönlichkeitsgedanke in der Philosophie Max Schelers (Forts.) (KirisutokyoK Juli) (japanisch).
Cathrein, V., Die Weltanschauung des Agnostizismus (ThGl 4, 439/55).
Reich, A., Der Sieg des absoluten Idealismus. Begründg. des Christentums vom Standpunkt der Vernunft aus. Lpz., Hillmann (52). M 2.
Keller, E., Das Problem des Irrationalen im wertphilosophischen Idealismus der Gegenwart. Berl., Junker & Dünnhaupt (174). M 8,50.
Tsavoff, R. A., The Nature of Evil. NY., Macmillan (XVI, 447).
Marquardt, H., Vom Aufbau der Seele. 2. verm. u. umgearb. Aufl. Berl., Reuther & Reichard (201). M 5,60.

Michaëlis, E., Die Menschheitsproblematik der Freudschen Psychoanalyse. Urbild u. Maske. 2., durchges. u. erg. Aufl. Lpz., Barth (X, 131). M 6,30.
Bruckmann, W. D., The Natural and Supernatural End of the Intellect (NewSchol 3, 219/33).
Keyser, L. S., The Practical Value of Theological Knowledge (BibliothecaS July, 302/15).
Manser, G. M., Nochmals: Die Analogielehre des Franz Suarez (DThomas 2, 223/31).
Bartlett, C. N., The Necessitation of the Trinity (BibliothecaS July, 329/41).
Figini, C., La maternità di Maria e la Cristologia (ScuolaCatt giugno, 417/29).
Bittremieux, J., Het goddelijk Moederschap van Maria in de H. Schrift (Standaard van Maria mei, 129/33).
—, De principio supremo Mariologiae (EphThLov 2, 229/31).
Gommenginger, L., Unsere Königin. Tl. 1. 2. Pad., Schöningh (591). Lw. M 7,50.
O'Connell, R., Mary's Assumption. NY., The American Press, 1930 (X, 166).
Rademacher, A., Die Kirche als Gemeinschaft u. Gesellschaft. Eine Studie zur Soziologie der Kirche. Augsb., Haas & Grabherr (189). M 3,50.
Schenker, A., Mysterium fidei (ThGl 4, 456/76).
Springer, E., Wirkungskreis u. Notwendigkeit der Eucharistie (DThomas 2, 203/22).
Althaus, P., Die lutherische Abendmahlslehre in der Gegenwart. Mchn., Kaiser (IV, 62). M 1,75.
Barry, D., The Effects of Extreme Unction. St. Robert Bellarmine's View (IrishEcclRecord July, 64/78).
Vogel, H., Die ideale Ehe u. der heilige Ehestand (ZwZeiten 3, 221/39).
Thurneysen, E., Christus u. seine Zukunft. Ein Beitrag zur Eschatologie (Ebd. 3, 187/211).
Merkelbach, B. H., Summa theologiae moralis. T. I. P., Desclée, de Brouwer (756).
Jone, H., Katholische Moraltheologie. 3. Aufl. Pad., Schöningh (687). Lw. M 10.
Roth, H., Der Sinn der Ethik (ZwZeiten 3, 240/65).
Ruland, L., Die allgemeinen Grundlagen des sittl. Handelns. Die Ethik des Geschlechtslebens. Mchn., Hueber (VIII, 416). M 13,20.
Mayer, J., Das Lebensrecht der Ungeborenen u. die staatl. Schutzpflicht (ThGl 4, 421/31).
Browe, P., Erlaubte Geburtenregelung (Ebd. 431/39).
Kolnai, A., Der Hochmut (PhilosJb 3, 317/31).
Gundlach, G., Zur Eigentumsfrage (StimmZeit Juli, 239/303).
Ude, J., Soziologie. Leitfaden der natürlich-vernünftigen Gesellschafts- u. Wirtschaftslehre im Sinne der Lehre des h. Thomas. Schaan, Alpenland-Verl. (XXXII, 396). M 9.
James, St. B., The Ascetism of Unbelief (IrishEcclRecord June, 614/20).
Bastide, R., Les problèmes de la vie mystique. P., Colin (216 16°).

Praktische Theologie.

Allwohn, A., Die Stellung der praktischen Theologie im System der Wissenschaften. Gießen, Töpelmann (40). M 2.
Ruck, E., Kirchenrecht. 2. Aufl. Berl., Springer (VI, 88). M 4,80.
Indice dei Libri proibiti. Nuova ed. Città d. Vaticano, Tip. polygl. Vatic., 1930 (XXX, 563. XXX). In Roma *L* 10.
Löhr, J., Ein prakt. Beitrag zur Lehre vom *privilegium fori* (ThPraktQu 2, 340/45).
—, Die Stellung der Kirchenbeamten nach dem Staatskirchenrecht (Mitteilungen, ZeitschrZentralverb. DtschKathKBeamten 21, 83 ff.).
Müssener, H., Das kath. Eherecht in der Seelsorgspraxis. Düsseldorf, Schwann (192). Lw. M 6.
Horre, O., Kirchliche Vermögensverwaltung im Bereich der Evang. Landeskirche in Hessen. Darmstadt, Wittich (55). M 2,40.
Krose, H. A., Kirchliches Handbuch für das kath. Deutschland 1930/31. Köln, Gilde-Verl. (XX, 425). Lw. M 12.
Hudal, A., Der Katholizismus in Österreich. Sein Wirken, Kämpfen u. Hoffen. Hrsg. Innsbr., Tyrolia (456, mehr. Taf.). Lw. M 12,20.
Carter, D., Le mouvement religieux en Angleterre (NouvRTh 7, 577/92).
Köberle, A., Die Neubesinnung auf den Missionsgedanken in der Theologie der Gegenwart. Lpz., Verl. d. Ev.-luth. Mission (32). M 0,60.
Schilling, K., Das Schulwesen der Jesuiten in Japan (1551—1614). Münst. phil. Diss. Mstr., Regensberg (86).
Beckmann, J., Die kath. Missionsmethode in China in neuester Zeit. Münst. kath.-theol. Diss. Immensee (Schw.), Druck. Calendaria (94).
Knak, S., Zwischen Nil u. Tafelbai. Eine Studie über Evangelium, Volkstum u. Zivilisation. Berl., Heimatdienst-Verl. (XV, 328). Lw. M 7.
Richter, J., Die evang. Mission in Niederländisch-Indien. Güt., Bertelsmann (167 4°). M 5,50.
Scharnagl, A., Die nationalsozialistische Weltanschauung. Eichstätt, Klerusblatt (47). M 0,40.
Hempel, J., Altes Testament u. völkische Frage. Gött., Vandenhoeck (16). M 0,75.
Wendland, H.-D., Sozialismus u. Nationalismus (NKirchl Z 7, 408/37).
Barbera, M., Il Bolscevismo distruttore di ogni civiltà cristiana (CivCatt giugno 20, 513/25).
Rensing, G., Lebensvoller Religionsunterricht für das 2. Schuljahr. Düsseldorf, Schwann (186). Lw. M 3,60.
Weiler, F. u. Weis, M., Religiöse Lebenskunde in der ländlichen Fortbildungsschule. Tl. 1. 2. Aufl. Ebd. (128). M 3,60.
Tillmann, F., Die sonntäglichen Evangelien im Dienste der Predigt erklärt. 4. Aufl. Ebd. (IX, 864). Lw. M 11.
Wolfgruber, M., Docete omnes gentes! Christenlehrpredigten. Bd. 8. Gnade u. Gnadenmittel. Abt. 1. Salzburg, Pustet (248). M 2,80.
Parsch, P., Liturgische Predigten. Teil 4. Klosterneuburg, Volksliturg. Apostolat (271). M 1,50.
Stolz, E., Pastoralliturgische Gedanken u. Vorschläge (Rott Mon März, 161/67; Mai, 225/32; Juli 289/99).
Becker, H. J., Blieskastel u. sein Gnadenbild. Ein Beitrag zur Geschichte der Marienverehrg. im Saargebiet. 2. verb. Aufl. Saarbrücken, Saarbrücker Druck. u. Verl. (152; zahlr. Taf.). M 1,50.
Baumstark, A., Tatianismen im Röm. Antiphonar (Oriens Chr 1930, 2, 165/74).
Molitor, J., Byzantinische Troparia u. Kontakia in syromelchitischer Überlieferung (Ebd. 191/201).
Meier, L., Liturgie u. Philologie (LiturgZ 9, 267/78).
Hecht, Fr. X., Die Stellung des Altares im Kirchenraum (Ebd. 278/86).

Christliche Kunst.

Fornari, F., Regione cimiteriale nella CX Vigna Chiaraviglio sulla via Appia (RivArchCrist 1930, 3/4, 167/200).
Kirsch, J. P., Un gruppo di cripte dipinte inedite del cimitero dei SS. Pietro e Marcellino (Ebd. 203/34).
Delattre, A. L., Nuove scoperte di monumenti cristiani antichi a Cartagine (Ebd. 303/308).
Gollob, Hedwig, Grundzüge der künstlerischen Formengestaltung des mittelalterlichen Spiritualismus. Mit 25 Abb. Straßburg, Heitz (109 4°). M 10.
Suida, W., Zwei altdeutsche Bilder in Padua (JbPreußKunsts 2, 101/106).
Einem, H. v., Die Madonna aus Nikolausburg bei Göttingen (Ebd. 112/19).
Schmerl, W., Tilmann Riemenschneider (NKirchlZ 7, 391/407).
Ephron, W., Hieronymus Bosch: Zwei Kreuztragungen. Eine »planmäßige Wesensuntersuchung«. Mit 2 Taf. u. 44 Abb. Zürich, Amalthea-Verl. (XXIII, 148 4°). M 13.
Lohmeyer, K., Die Baumeister des rheinisch-fränkischen Barocks. Augsb., Filser (204 mit Abb. 4°). Lw. M 25.
Gahlen, Cl., Neue Glasmalkunst. Lpz., Duncker (75 mit Abb.). M 2,85.

Anschrift der Schriftleitung der Theol. Revue: **Prof. Dr. A. Struker, Münster i. W.,** Hammer Straße 13.

Neuheit!

Zum 1500jähr. Jubiläum des Konzils von Ephesus

EPHESUS

Die letzte Wohnstätte der heil. Jungfrau Maria

Von Dr. theol. JOHANNES NIESSEN

62 S. RM 1.80

Diese sehr gehaltvolle Festgabe behandelt auf Grund langjähriger Beschäftigung mit der altchristlichen Literatur die lokalen Beziehungen der heiligen Jungfrau mit dem Stadtbezirke Ephesus. Der Verfasser ging forschend auch den leisesten Spuren der ephesinischen Theotokos und ihres Adoptivsohnes Johannes in der kirchlichen Vergangenheit nach. Die so merkwürdigen Funde und Entdeckungen bei Ephesus in den letzten Jahren in Verbindung mit den vom Apostol. Vikar von Kleinasien festgestellten Lokaltraditionen sind bis zur Gegenwart behandelt. Die Schrift gehört in die Bibliothek eines jeden gebildeten Verehrers der nach Christus größten Persönlichkeit der Weltgeschichte.

Durch jede Buchhandlung.

Verlag Aschendorff, Münster (Westf.)

Die populärwissenschaftliche katholische Dogmatik und Moral

P. W. WILMERS S. J.

LEHRBUCH DER RELIGION

8. Auflage. Band 1-3 neu bearbeitet von P. Jos. Hontheim S. J., Band 4 neu bearbeitet von P. A. Deneffe S. J.

Gesamtumfang 3171 S. Preis des Gesamtwerkes geheftet RM 44.- gebunden RM 56.- Prospekt kostenlos. Bezug durch jede Buchhandlung

Klerusblatt: Tiefwissenschaftliche Durcharbeitung und populärklare Darstellungsweise finden sich hier in meisterhafter Weise vereinigt. Katholische Kirchen-Zeitung: Für die Vorbereitung auf Predigt und Katechese leistet das Werk unschätzbare Dienste. Als Primizgeschenk ist das jetzt wieder vollständig in neuer Auflage vorliegende Werk ganz besonders geeignet. Theologische Quartalschrift: Das beste populärwissenschaftliche Handbuch der katholischen Religion, das zumal dem gebildeten Laien zu empfehlen ist, aber auch dem Theologen für homiletische und asketische Zwecke gute Dienste leistet.

Verlag Aschendorff, Münster (Westf.)

Soeben erschien der 2. Band des posthumen Lebenswerkes des ehemaligen Vertreters der Germanistik an der Universität Münster

Geh.-Rat Prof. Dr. FRANZ JOSTES

Sonnenwende

691 Seiten RM. 26.40

Der 1. Band (Mit 8 Tafeln. IV, 238 S.) kostet RM 8.—, beide Bände in einem Band zusammengebunden RM 36.50.

Der zweite Band des Werkes führt die bereits im ersten Band vertretenen Ansichten über den Einfluß der morgenländischen Kultur auf die abendländische an einzelnen Beispielen weiter durch. Es werden zunächst die bisher als historisch geltenden Nachrichten über die Wanderungen der einzelnen germanischen Stämme auf ihre Glaubwürdigkeit hin untersucht. Besondere Aufmerksamkeit verdient auch der zweite Teil des vorliegenden Bandes, in dem die Angaben über Religion der Merowingerkönige einer gründlichen Kritik unterzogen werden. Der dritte Teil des 2. Bandes behandelt die Auswirkung des orientalischen Mythus auf Kult und Legende der Germanen. Hier werden die Fäden bis ins späte Mittelalter verfolgt, und viele Stellen der mittelalterlichen Literatur erfahren eine bisher nicht geahnte Deutung. Die Benutzung des gesamten bisher erschienenen Werkes, auch des ersten Bandes wird durch Beifügung eines Namensregisters wesentlich erleichtert

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster (Westfalen)

Soeben erschien der achte Band der

VORGESCHICHTE GESCHICHTE UND POLITIK

DER DEUTSCHEN ZENTRUMSPARTEI

Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der katholischen Bewegung sowie zur allgemeinen Geschichte des neueren und neuesten Deutschlands 1805–1914 in 9 Bänden

von Geheimer Justizrat Dr. Karl Bachem

Aus dem Inhalt des 8. Bandes:

Die Entwicklung der Zentrumspartei und der Zentrumsfraktionen von 1887—1914 und 1914 bis heute

Von Karl Bachems großem Werke erscheint in nächster Zeit der achte Band, welcher die Geschichte fortführt bis zur Gegenwart. Er bringt die Geschichte der Zentrumspartei gesondert nach den Ereignissen im Deutschen Reich, in Preußen, in Bayern, in Württemberg, Baden und Hessen. Man mag sich zu der Richtung des Werkes stellen wie man will, jedenfalls ist es dem Inhalt nach die ausführlichste und inhaltreichste Geschichte der Deutschen Partei, welche bisher erschienen ist.

Das ganze Werk in neun Bänden **RM 225.–**. Der einzelne Band **RM 25.–**

Jeder Band ist in sich abgeschlossen und einzeln zu erwerben.

Verlag J. P. Bachem G. m. b. H. Köln

Druck der Aschendorffschen Buchdruckerei in Münster i. W.