

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 Strucker

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. 3

1932

31. Jahrgang

Neuere Augustinusliteratur. II:

- Pohl, Der Grundgedanke der Philosophie des hl. Augustinus
Grabmann, Die Grundgedanken des hl. Augustinus über Seele und Gott. 2. Aufl.
Hessen, Augustins Metaphysik der Erkenntnis
Weinand, Augustins erkenntniskritische Theorie der Zeit und Gegenwart
Wunderle, Augustins Gottesbegriff oder über die Hauptmotive zur Bildung von A.s Gottesbegriff nach der Darstellung der Konfessionen
Arendt, Der Liebesbegriff bei Augustin
Schäfer, Das Schuldbewußtsein in den Konfessionen des hl. Augustinus

- Staritz, Augustins Schöpfungsglaube
Zähringer, Das kirchl. Priestertum nach dem hl. Augustinus
Göller, Die Staats- und Kirchenlehre Augustins und ihre Fortwirkung im Mittelalter (Krebs).
v. Oppenheim, Der Tell Halaf (Nötscher).
Kahle, Texte und Untersuchungen zur vor-masoretischen Grammatik des Hebräischen IV, 2 (Dürr).
Vitti, Il libro di Daniele nella recente critica (Goettsberger).
Vannutelli, Gli Evangelii in Sinossi (Vogels).
Bornhäuser, Die Geburts- und Kindheitsgeschichte Jesu (Ketter).
Gächter, Maria in Kana (Meinertz).

- Quasten, Musik und Gesang in den Kulturen der heidn. Antike und christl. Frühzeit (Wikenhauser).
Brosch, Der Seinsbegriff bei Boethius (Wilbrand).
Hermelink, Die hl. Elisabeth im Licht der Frömmigkeit ihrer Zeit (Zoepfl).
Frick, Was verbindet uns Protestanten mit der h. Elisabeth? (Zoepfl).
Sugg, Pierre Bayle (Sawicki).
Schulemann, Ästhetik (Schmitt).
Schöllgen, Soziologie und Ethik des religiösen Ärgernisses (Linhardt).
Kleinere Mitteilungen.
Bücher- und Zeitschriftenschau.

Neuere Augustinusliteratur

II.

B. Einzelschriften zur Philosophie und Theologie Augustins.

1. Pohl, W., **Der Grundgedanke der Philosophie des hl. Augustinus**. Vortrag gehalten bei der akademischen Augustinusfeier in Wien. Wien, Mayer & Co., 1930 (39 S. 8°). M. 0,60.
2. Grabmann, M., **Die Grundgedanken des hl. Augustinus über Seele und Gott**. In ihrer Gegenwartsbedeutung dargestellt. 2. Aufl. Köln, Bachem, 1929 (111 S. 8°). M. 5,50; geb. M. 6,50.
3. Hessen, Joh., **Augustins Metaphysik der Erkenntnis**. Berlin u. Bonn, F. Dümmler, 1931 (328 S. gr. 8°). M. 12; geb. M. 14.
4. Weinand, Joh., **Augustins erkenntniskritische Theorie der Zeit und Gegenwart**. Darstellung und Würdigung. [Universitas-Archiv, Heft 33.] Münster i. W., Helios-Verlag, 1929 (31 S. 8°).
5. Wunderle, G., **Augustins Gottesbegriff oder über die Hauptmotive zur Bildung von A.s Gottesbegriff nach der Darstellung der Konfessionen**. [Archiv f. Religionspsychologie und Seelenführung, Bd. 5, Sonderabdruck.] Leipzig, Ed. Pfeiffer, 1931 (35 S. gr. 8°). M. 1,50.
6. Arendt, Hannah, **Der Liebesbegriff bei Augustin**. Versuch einer philosophischen Interpretation. [Philosophische Forschungen, Bd. 9.] Berlin, J. Springer, 1929 (90 S. gr. 8°). M. 6,90.
7. Schäfer, P., **Das Schuldbewußtsein in den Konfessionen des hl. Augustinus**. Eine religionspsychologische Studie. [Abhandlungen zur Philosophie und Psychologie der Religion, Heft 25.] Würzburg, C. J. Becker, 1930 (144 S. 8°). M. 3,50.
8. Staritz, Katharina, **Augustins Schöpfungsglaube**. Dargestellt nach seinen Genesisauslegungen. Breslau, G. Korn, 1931 (161 S. gr. 8°). M. 5.
9. Zähringer, Dam., **Das kirchl. Priestertum nach dem hl. Augustinus**. [Forschungen zur christl. Lit. u. Dogmengeschichte, Bd. 17, Heft 1/2.] Paderborn, F. Schöningh, 1931 (220 S. 8°). M. 14.

10. Göller, E., **Die Staats- und Kirchenlehre Augustins und ihre Fortwirkung im Mittelalter**. Freiburg Br., Herder, 1930 (32 S. 12°). M. 0,80.

1. Nicht leicht kann man in solcher Kürze so Gehaltvolles über A.s eigenen Weg zu Gott und über die philosophische Eigenart seiner Gottesidee sagen, als Pohl es tut in seiner Wiener Festvorlesung. Es ist kein Reden über A., sondern ein Sprechenlassen A.s, der zwar die Neuplatoniker gelesen, aber durch sie nie Plotinischer Neuplatoniker, sondern echter Platoniker und bald darauf echter Christ geworden ist. „Jede Form des Pantheismus ist von A. ausdrücklich und durch die Konsequenzen seiner Lehre ausgeschlossen“ (S. 23). Gott ist Schöpfer des Lebens, Licht des Erkennens, Seligkeit des sittlichen Handelns. Pohl zeigt, wie diese Gedanken A.s richtunggebend für die Philosophie des Abendlandes geworden sind bis auf Leibniz. Im übrigen hat die neuere Philosophie sich zu ihrem Schaden plotinisch-pantheistischen Gedanken hingegeben, aber die Philosophia perennis folgt ihrem Führer im stets neuen Widerstand gegen die pantheistischen Irrwege.

2. Wird schon aus Pohls kurzer Vorlesung die Gegenwartsbedeutung der A.schen Philosophie erkennbar, so stellt M. Grabmanns in 2. Aufl. vorliegende Schrift diese ausdrücklich fest, indem sie in zwei überaus klaren und wohlgegliederten Kapiteln A.s Lehre von der Seele und von Gott zur Darstellung bringt und stets zeigt, welchem Suchen der Gegenwart diese Gedanken zum Finden helfen, welchen Irrtümern der Gegenwart sie entgegengesetzt sind. Als Einführung in A.s Psychologie und Theodizee sowie in die darauf bezügliche Literatur und die daran sich knüpfenden Kontroversen wird G.s Schrift sich auf lange Zeit als bester Wegweiser bewähren. Eine der Hauptkontroversen bewegt sich um die Frage der unmittelbaren intuitiven Gotteserkenntnis bei A., worin G. mit Adam, Geyser, Mausbach, Cayré gegen Johannes Hessen steht.

3. Joh. Hessen legt nach mannigfachen Vorarbeiten, auf die Grabmanns eben erwähnte Schrift Bezug nimmt, jetzt einen starken Band über die Metaphysik der Erkenntnis

des h. A. vor, worin er seine A.-Interpretation in Auseinandersetzung mit den Kritikern durch sorgfältige Textanalysen begründet. A.s Erkenntnislehre ist „eine eigenartige Synthese von heidnisch-platonischen und biblisch-prophetischen Denkmotiven. Nur wer sie in dieser Perspektive sieht, sieht sie vollständig . . . Alle Fehldeutungen der A.ischen Noëtik beruhen letzten Endes darauf“ (S. 18). Wichtig ist H.s gründlicher Nachweis dafür, daß es für A. eine Abstraktionslehre, eine Herleitung der Begriffserkenntnis aus der Sinnesvorstellung nicht gibt. Denn es fehlen 1. „die anthropologischen Voraussetzungen“, „die substantielle Vereinigung von Leib und Seele“ (S. 52. Hiergegen siehe unten die Studie von Hieronymus a Parisiis, *De unione animae cum corpore in doctrina S. A.*), 2. die „kosmologischen Grundlagen“, die Einbettung der Ideen als Formen in die Einzel Dinge (S. 53), 3. die noëtischen Grundlagen, denn bei A. besteht „ein Parallelismus“ der Sinnes- und Intellektualerkenntnis (S. 54 f.). Zwar liefern auch die Sinneserfahrungen ein Wissen, Scientia, und zwar ein Wissen um die vergänglichen Dinge und ihre Geschichte, jedoch nur die Ideenerkenntnis verdient den Namen der Sapientia (S. 57 f.). Beides, Scientia und Sapientia, ist dem Menschen notwendig und wertvoll. Die Gewinnung der Sapientia begründete A. ursprünglich durch die Erinnerungstheorie und die ihr entsprechende Lehre von der Präexistenz der Seele (S. 64 ff.). Später widerrief er diese und ersetzt sie durch die biblisch begründete Lehre vom Schauen der Wahrheiten im Lichte der Erleuchtungen Gottes, vom Einstrahlen der Prinzipien aller Wissenschaft durch Erleuchtung aus dem Schoße der ewigen Urwahrheit (S. 70 ff.). Zur Klärung dieser Theorie geht H. nach Grabmanns Forderung vor, d. h. er gibt zuerst „eine chronologisch geordnete Zusammenstellung sämtlicher hier einschlägigen A.-Stellen“ (S. 78 ff.), und kommt dann aus ihrer gewissenhaften Prüfung zum Ergebnis: „Gott erleuchtet mit seinem Licht unseren Intellekt. Das ist die eine Seite der A.ischen Theorie. Wir können sie Illuminations- oder Irradiationstheorie nennen. Ihre Kehrseite ist die Intuitionstheorie.“ Dem „eigenartigen Sichoffenbaren, Sichkundtun der Wahrheit“ entspricht ein „Sichöffnen des Menscheingeistes gegen die Wahrheit“ (S. 97). „Die ewigen Wahrheiten, die Inhalte der intelligiblen Welt, offenbaren sich dem Menscheingeiste, so daß dieser sie nicht aus der sinnlichen Wahrnehmung und dem Gebiet des niederen Wissens (scientia) erarbeitet, sondern als von oben gegeben in sich antrifft“ (S. 97 f.).

Was nun die „vier typischen Auslegungen“ der A.ischen Erkenntnistheorie in Mittelalter und Neuzeit angeht, so sieht H. sie in folgenden: „der thomistischen, franziskanischen, aristotelisch-arabischen und ontologistischen“, und er stellt fest, daß seine eigene Deutung „zwischen den beiden zuletzt genannten liegt. Mit diesen hält sie an dem inhaltlichen Charakter der augustinischen Erleuchtung fest. Dadurch tritt sie in Gegensatz sowohl zur thomistischen Interpretation, die eine besondere Erleuchtung überhaupt verneint, als auch zur franziskanischen, die diese rein formal und funktional faßt. Von der aristotelisch-arabischen, wie sie neuerdings Portalié vertritt, unterscheidet sie sich durch die Behauptung eines nicht bloß ‚effektiven‘, sondern zugleich ‚objektiven‘ Charakters der Gegenwart Gottes im erkennenden Geiste. Vom Ontologismus trennt sie die Ausdeutung und Ausgestaltung dieser ‚objektiven‘ Gegenwart“ (S. 111). Als Endergebnis des ersten Buches seiner Untersuchung stellt H. fest, daß A.s Erkenntnistheorie „den religiösen Zug“ mit Plato und Plotin gemeinsam hat, daß aber „eine wissenschaftliche Lösung des Erkenntnisproblems A. so wenig gegeben hat, wie seine Lehrmeister“ (S. 118).

Das zweite Buch H.s bespricht „das religiöse Erkennen“ A.s und zwar zuerst „die mittelbare Gotteserkenntnis, oder den augustinischen Gottesbeweis“ sowie dessen Geschichte in Mittelalter und Neuzeit. Hierbei kommt H. zu dem Ergebnis, daß A.s Gottesbeweis die „Zurückführung der Wahrheitsphäre auf eine substantielle, personale Wahrheit“ ist (S. 188), während sich bei ihm „zwar eine kosmologische Betrachtungsweise aber kein kosmologischer Gottesbeweis findet“ (S. 199). Sodann bespricht H. „die unmittelbare Gotteserkenntnis oder die mystische Gottesschau“.

Hier ist wichtig die Unterscheidung der „intellektuellen Wahrheitschau“ und der „mystischen Gottesschau“. Jene entspricht dem Plotinischen Schauen des *κόσμος νοητός* und ist somit ein rationales Schauen, ein Blick auf „den logischen Aspekt der Gottheit“, nicht ein Schauen der göttlichen Wesenheit im Sinne der Ontologisten (S. 211). Diese aber ist „eine mystische Intuition“. Die Theorie der Gottesschau bei A. ist also „keine Erklärung der wissenschaftlichen Erkenntnis sondern der mystischen Erfahrung, des religiösen Erlebens“ (S. 212). Was enthält diese mystische Erfahrung auf ihrer höchsten Stufe? „Die Seele tritt in unmittelbaren Kontakt mit Gott, schaut Gott unmittelbar. Freilich ist diese mystische Gottesschau recht unvollkommen. Sie ist nicht nur zeitlich begrenzt, sondern auch inhaltlich beschränkt, insofern sich ihr ‚Was‘ nur ganz unbestimmt (aliquid incommutabile) angeben läßt. Andererseits aber gewährt sie dem Schauenden eine unmittelbare und zweifelsfreie Gewißheit über das Dasein des geschauten Gegenstandes“ (S. 220). „Durch ihre zeitliche und inhaltliche Beschränkung unterscheidet sich die mystische Schau von der Anschauung Gottes, wie sie uns im Jenseits zuteil werden soll“ (S. 229). Vorbedingung für die mystische Gottesschau ist das Absterben gegenüber der Welt: *intantum vident, inquantum moriuntur huic saeculo* (*De doctr. christ.* II n 11) (S. 233). — Besonders lesenswert sind nun im folgenden H.s Auseinandersetzungen mit den Umdeutungen der A.ischen Theorie von der Gottesschau und mit den Gegnern der von H. schon in früheren Schriften dargelegten Auffassung, sowie vor allem H.s Darlegung des Verhältnisses A.s zum Ontologismus.

Das dritte Buch füllt H. mit einer Abhandlung über „die augustinische und die thomistische Lehre vom menschlichen Erkennen“ in der er alle Versuche, diese beiden gegensätzlichen Theorien in eine zu vereinigen, mit guten Gründen abweist. — H.s Werk ist das Ergebnis einer jahrelangen eindringenden Arbeit über A.s Werke und der gesamten einschlägigen Literatur des M. A. und der Neuzeit. Die von ihm formulierten Urteile sind frei von Einseitigkeit und Umdeutung. Sie sind wohlbegründet und gegen die Kritik der Gegner wohl gerüstet. Ich halte H.s Darlegung für die bisher beste Gesamtdarstellung der A.ischen Erkenntnislehre.

4. Johannes Weinand behandelt aus der A.ischen Erkenntnislehre eine Spezialfrage: Wie erkennt der Mensch Zeit und Gegenwart, so die Zeit doch etwas Vorübergehendes ist und weder die Vergangenheit noch die Zukunft Wirklichkeit besitzen, dem Durchgangspunkt der Gegenwart aber auch kaum eine solche Realität zuzukommen scheint? Die Lösung ist echt augustinisch: Die Zeit ist zwar bedingt durch die Bewegung der Dinge, aber die Gegenwart hat ihren objektiven Grund in der zeitlosen, durch die ewigen Zahlen bestimmten Gestalt (*species, forma*) der Dinge. Diese erkennt der nach dem Ebenbild Gottes geschaffene Menscheingeist. Die Zeit aber mißt er durch Vergleich des im Gedächtnis bewahrten Eindrucks von der Gegenwart des Vergangenen, ferner der Aufmerksamkeit auf die jetzige Gegenwart und endlich der Erwartung der künftigen Gegenwart. Die feinsinnige Studie W.s bricht zu plötzlich ab, gerade dort, wo der Kenner der A.ischen Erkenntnislehre den

Einbau des Ganzen in die Illuminationstheorie erwartet. Dennoch darf die Arbeit einen festen Platz in der Literatur zu A.s Philosophie behaupten als erste Wegweisung zum Studium der sehr interessanten A.ischen Zeittheorie. (Eine Berücksichtigung von M. Heideggers Sein und Zeit wäre bei einer „Würdigung“ von A.s Zeitlehre zu empfehlen gewesen.)

5. Wunderle ist mit einer Reihe von Arbeiten zum A.-Jubiläum hervorgetreten. Hier liegt nur sein Aufsatz „über die Hauptmotive zur Bildung von A.s Gottesbegriff nach der Darstellung der Konfessionen“ zur Berichterstattung vor.

Nach einer kurzen Würdigung des religions-psychologischen Quellenwertes der Konfessionen, kennzeichnet W. das Gottsuchen A.s als eine Verbindung von Wissbegier und Lebenshunger. „Nicht um den Philosophengott müht sich der Sucher A., sondern um den belebenden, beseligenden, erhebenden Gott“ (S. 7). Und doch steht nicht der Mensch am Anfang dieses Gottsuchers, sondern Gott selbst regt die Seele auf, daß sie ihn suche: *tu excitas* (Conf. I, 1). „Die Seele antwortet auf dieses Fragen und Werben mit der Liebe“ (S. 12). Darum mußte das „summum bonum“ „von dem Augenblick an sein Gott werden, wo seine Liebe an allen anderen Gütern enttäuscht ward. Man darf sagen, daß die Gleichsetzung des Gottsuchens und Glückseligkeitsstrebens bei A. eine selbstverständliche Folge seiner großen, ja übergroßen Liebe gewesen ist“ (S. 13). Diese Liebe zum höchsten Gut ist aber bei A. identisch mit der Sehnsucht nach Wahrheit. Aber es hat lange gedauert, bis diese Sehnsucht, nach den Verirrungen der Manichäerzeit, ihre Erfüllung fand. Mit starkem Schuldbewußtsein belud sich inzwischen die Seele A.s und dieses selbst wirkt in der Bildung des A.ischen Gottesbegriffs mit. „So wird Gott einerseits fast darüber angeklagt, daß er den Sünder so lange habe irre gehen lassen; andererseits leuchtet gerade dann die Herrlichkeit Gottes am hellsten auf, wenn ihm der Schmutz am abstoßendsten erscheint“ (S. 21). Durch die Platoniker zur „Einschau“ geführt, die der „Zerstreuung“ der Sündenzeit entgegengesetzt war, „konnte A. seine gesammelte geistige Kraft nicht in einer pantheistischen Vergöttlichungsmystik aufgehen lassen; er wollte und mußte lieben. Und so kam ihm der paulinische Begriff des gnädigen, barmherzigen, in voller Persönlichkeit wirkenden Gottes entgegen“ (S. 24). Die tiefste Polarität des religiösen Erlebens: „das Abhängigkeitsgefühl als Schauer des kleinen Geschöpfes vor dem unendlich großen Gott, überglänzt von der Liebe, mit der des Menschen Herz dem gütigen Gott zustrebt, weil es sich im Geiste verwandt weiß“ (S. 35), sieht W. mit Rudolf Otto in dem Worte der Confessiones XI 9: „*Inhorresco inquantum dissimilis ei sum, inardesco, inquantum similis ei sum.*“

6. Liebe und Schuldbewußtsein wurden neben dem Wahrheitshunger A.s besonders bedeutsam für die Bildung seines Gottesbegriffs. So schließen sich an Wunderles Darlegungen passend die unter n. 6 und 7 zu besprechenden Studien über den Liebesbegriff und das Schuldbewußtsein bei A. an. Hannah Arendt versucht in Karl Jaspers „Philosophischen Forschungen“ eine „philosophische Interpretation“ des Liebesbegriffs bei A.

In drei begrifflichen Zusammenhängen spielt die Liebe bei A. eine Rolle: 1. in Erörterung des Strebens überhaupt, das als cupiditas sich den vergänglichen, nicht in der Macht des Menschen stehenden und darum ihn versklavenden Welt dingen zukehrt, aber als caritas dem unvergänglichen Gott und seiner ewigen Wertfülle sich öffnet; 2. in der Betrachtung der Abhängigkeit des Geschöpfes vom Schöpfer; 3. in dem Ideenkreis der Vita socialis. — In allen drei Zusammenhängen interessiert die Verfasserin die Möglichkeit und der Sinn der Nächstenliebe: 1. Das Streben, das als Caritas den Weg zu Gott gefunden hat, kehrt von dort mit einem absoluten Maßstab zur Welt zurück und ordnet diese jetzt nach ihrer Lebenswürdigkeit. „Ein jeder wird so geliebt, als es ihm zu-

kommt“ (S. 25). Liebe ist hier kein Begehren mehr, sondern eine ordnende Beziehung zu Gott, zum Nächsten und sich selbst. Der Nächste und ich stehen dabei auf einer Stufe durch die Tatsache, daß beide berufen sind zum *frui Deo*: „Von allen, die gleich uns Gott genießen können, lieben wir die einen, weil wir sie darin unterstützen, die anderen, weil wir von ihnen darin unterstützt werden“ (Doctr. chr. I 30 S. 27). Die „geordnete Liebe“ ist durch den objektivsten Maßstab geordnet. 2. Das Verhältnis des Geschöpfes zum Schöpfer bestimmt in ähnlicher Weise die Nächstenliebe: „Ich liebe den anderen nicht in seinem konkret weltlichen Begegnen, sondern liebe in ihm sein *creatum esse*. Ich liebe nicht einfach ihn, sondern etwas in ihm, das gerade, was er selbst von sich her nicht ist. Joann. Ep. tr. 8, 10: *Non enim amas in illo, quod est, sed quod vis, ut sit* . . . Die selbstverleugnende Liebe verleugnet also den anderen wie sich selbst, aber sie vergißt ihn nicht. Dem Verleugnen entspricht das *volo ut sis* und das *rapere ad Deum*. Sie verleugnet ihn, um zu seinem eigentlichen Sein vorzustoßen, so wie sie auf der Suche nach sich selbst sich selbst verleugnete“ (S. 70 f.). 3. Die natürliche vita socialis erwächst aus der gemeinsamen Abstammung und der darauf beruhenden Gleichheit und Aufeinanderangewiesenheit der Menschen. Christi Erlösungstat begründet eine neue vita socialis, in der die gemeinsame Abstammung als gemeinsames Sündenerbe erkannt wird und die Gnade die Befreiung aus der Sünde bringt. Jetzt erkennen wir den Nächsten als Bruder, der entweder aus der Sünde heraus zu Gott geführt oder schon mit uns in der neuen Gemeinschaft, aber auch in derselben Gefahr ihres Verlustes lebt. So wird die Nächstenliebe zur „Notwendigkeit“, die uns gegenüber der isolierenden „Süßigkeit der Kontemplation“ Pflichten auferlegt, um deretwillen wir uns der Isolierung entreißen und dem Bruder helfen müssen. (Vgl. bes. *De civitate* 19, 19.) „Die Dilectio gründet also in dem Sich-zusammen-in-einer-Gefahr-wissen“ (S. 87). *Expositio Ep. ad Gal. 56*: „*Pax igitur et dilectio communis periculi cogitatione in corde servantur*“ (Ebd.). „In der Gemeinschaft der neuen societas löst sich das genus humanum gewissermaßen auf in die vielen einzelnen. Nicht das Menschengeschlecht als solches ist in Gefahr, sondern jeder einzelne“ (S. 89). Die Nächstenliebe ist „Sorge um das Seelenheil des anderen“ (S. 90).

Die Darlegungen der Verfasserin sind mit einer Fülle feiner Beobachtungen durchsetzt und zeigen bei vielem die philosophischen Quellen und Zusammenhänge auf. Das Problem der Liebe bei A. ist gewiß mit dieser Arbeit nicht erschöpfend behandelt. Aber gute Wegweisungen sind mit ihr gegeben.

7. Die Studie Schäfers über das Schuldbewußtsein in den Confessiones des h. A. forderte hingegen, je tiefer ich mich hineinlas, desto mehr meinen Widerspruch heraus. Sehr übersichtlich führt Sch. zunächst in die Literatur über die literarische Stellung und über den Quellenwert der Confessiones ein. Aber allzu schnellfertig erscheint dann S. 23 das Urteil: „Es dürfte außer Zweifel sein, daß in den C. eine Verzeichnung der Entwicklungslinie A.s vorliegt . . . Die Stärke der Verzeichnung ist . . . derart groß, daß sie zu einem ernststen wissenschaftlichen Problem geworden ist. Dazu kommt die besondere Eigenart der Verzeichnung . . . Diese . . . besteht in der ethisch abwertenden Beurteilung einer früheren Lebensperiode, wie sie zur Zeit des Umschwungs nicht oder nicht im Maße der Confessiones empfunden wurde . . .“ Den „Schlüssel zum Verständnis“ bietet „das übergroße Schuldbewußtsein A.s“ (S. 23), das seine Wurzeln in der seelischen Eigenart A.s hat. Diese wird durch folgende Einzelzüge gekennzeichnet: 1. Eine selbstzergliedernde Konzentration auf das eigene Seelenleben, verbunden mit hoher psychologischer Begabung, läßt A. „die innere Gespaltenheit der menschlichen Natur in Geist und Sinnlichkeit“, die dadurch beständig gegebene „Bedrohung der göttlichen Welt in uns durch die niedere Natur“, mit

seltener Scharfsicht“ erkennen (S. 100). Zu diesen Erkenntnissen treten dann 2. „die düsteren Stimmen“ seiner „pessimistischen Grundstimmung“ (S. 103) und seiner „eschatologischen Stimmung“ (S. 107). Dieses alles erzeugt in ihm bei seiner „selbstquälerischen Art“ (S. 108) und seiner „Tränengabe“ (S. 109) einen „ständigen Angstzustand“ (S. 110) und ein stetiges „Ringens mit dem Problem des Bösen“ (S. 111), aus dem, in Verbindung mit seiner „übersteigerten Wahrhaftigkeit“ (S. 116), die übertriebenen Selbstanklagen eines die Vergangenheit fälschenden Schuldbewußtseins erwachsen.

Daran ist manches richtig. Sehr gut ist auch das Bemühen Sch.s, dem dunkelgezeichneten Selbstporträt die lichten Seiten des jungen A. entgegenzustellen, die der Bischof um 400 bei seiner Rückschau doch nicht verschweigen konnte, obwohl ihre Erwähnung der Tendenz des Buches, wie Sch. meint, nicht entsprachen (S. 29 f.). Aber wenn nun Sch. daran geht, das Leben des jungen A. rein zu waschen, so stehen dem doch Tatsachen entgegen, von denen einige hier wenigstens angedeutet seien. Gewiß war der römisch-rechtliche Konkubinat einer klandestinen und zugleich morganatischen Ehe gleichzusetzen. Aber A.s Konkubinat litt an zwei Mängeln, die ihn der Ehe ungleich machten: 1. an der Vermeidung der Zeugung nach der Geburt des ersten Sohnes. (Hierzu gab ihm der Manichäismus die Anleitung. Denn die Manichäer erlaubten den Geschlechtsverkehr, verboten aber die Kinderzeugung, um nicht neue Lichtteilchen in die böse Materie zu versenken.) 2. an der grundsätzlichen Auflösbarkeit. Fruchtbarkeit und Unauflöslichkeit sind aber solche Wesensbestandteile der Ehe, daß ohne sie der Geschlechtsverkehr unsittlich wird. Und A. litt deshalb sicher auch schon während des vieljährigen Zusammenlebens mit der Mutter des jungen Adeodatus unter dem berechtigten Schuldbewußtsein eines solchen Verhältnisses. Seine sittliche Sanierung hätte nach kirchlichem Brauch damaliger Zeit dadurch erfolgen können, „daß aus schlimmen Verbundenen nachträglich durch einen nachfolgenden ehrbaren Entschluß Eheleute wurden“ (Augustinus, *De bono conjugali* c. 14 n. 17). Aber die Geliebte wegzuschicken, um eine standesgemäße Braut heimführen zu können, war trotz Monnikas Wunsch, eine lieblose und unsittliche Lösung der Dinge. Noch unsittlicher aber war es, für die Zwischenzeit abermals eine Konkubine zur unfruchtbaren und auflösbaren Verbindung zu sich zu nehmen. Wie Sch. hier entschuldigend vorgeht, übersteigt jeden Sinn für die rauhe Wirklichkeit und ist nur aus der Übertreibung seiner an sich richtigen Arbeitstendenz zu verstehen. Die Unsittlichkeit des zweiten Konkubinats war so groß, daß gerade die schreiende Diskrepanz solcher Fessel mit der gleichzeitigen Richtung des Geistes auf die neu hereinbrechende Wahrheit geläuterter Gotteserkenntnis zu dem unerträglichen Schuld- und Angstgefühl führen mußte, das endlich im Garten zu Mailand durch die Gnade seine Lösung fand und zu der Zerreißung der Fessel führte. Wenn dann in Cassiciacum heitere philosophische Ruhe ihn erfüllt, so ist das begreiflich, weil eben jetzt endlich die Fessel zerrissen ist, und es bleiben doch die täglichen Tränen der Reue auch dort, schon durch die Frühschriften bezeugt.

Abschließend ist zu sagen, daß Sch. eine Fülle wertvoller Beobachtungen beibringt, daß aber das Schuldbewußtsein in den Konfessionen realere Gründe hat, als Sch. zuläßt.

8. „Wo die kosmologischen Gedanken A.s als seine Philosophie dargestellt werden, sind die eigentlichen Intentionen, die A. leiteten, verkannt. Seine Anteilnahme an dieser Frage ist in erster Linie nicht philosophischer, sondern religiöser Natur“ (S. 8). Dementsprechend behandelt Katharina Staritz nicht die Kosmologie, sondern den „Schöpfungsglauben“ A.s, beginnend mit einem Überblick über den Boden, auf dem A. aufbaute: der antiken Kosmologie, der manichäischen und der genuin christlichen Schöpfungslehre, um dann im Hauptteil die Gedanken A.s

über die Problematik des Schöpfungsglaubens zu behandeln und zu zeigen, inwiefern ein Fortschritt in den Genesisauslegungen A.s zu beobachten ist. Zunächst also bespricht St. die Kosmologie bei Plato, Cicero, Plotin, Philo und der Stoa, ferner die Schöpfungslehre des Ambrosius, Basilius, Origenes und Theophilus, endlich die der Manichäer. Sodann zeichnet sie A.s Stellung zu Kirche, Schrift und profaner Wissenschaft, findet aber bei aller Anerkennung der Kirche und Schrift eine jeweilige „Durchbrechung des Autoritätsprinzips“ durch den Glauben (S. 47 f. u. 53 ff.). Daß es sich hierbei nicht um eine „Durchbrechung“, sondern eben um die katholische Erfassung dieser Autoritäten handelt, darüber ist hier mit der protestantischen Verfasserin nicht zu rechten.

In zwei Hauptteilen bespricht St. 1. die ontologischen Momente in A.s Schöpfungsglauben, die Gemeinschaft und die Unterschiedenheit von Gott und Welt, 2. die ethisch-dynamischen Momente, und hier wiederum Gemeinschaft und Geschiedenheit. Der erste Teil gibt Anlaß zu Darlegungen über den Seinsbegriff, die Transzendenz Gottes, die Ruhe und Aktivität Gottes, der zweite zu solchen über Güte und Bosheit, Güte Gottes und Ursprung des Bösen aus dem aus Nichts geschaffenen Willen. Ein dritter Teil behandelt „Philosophie und Katholizismus“ in der Entwicklung A.s und die Unterschiede der vier Genesiskommentare.

Das Resultat ist, daß „das Streben A.s in seinem Lebenswerk ihn immer tiefer von ontologischen Spekulationen in die innersten Gründe des Glaubens hinein“ führte (S. 157), und insofern bedeutet die Darstellung der Verfasserin, die das mit ihrer umsichtigen Behandlung der mannigfaltigsten hereinspielenden Problemkreise sichtbar werden läßt, eine wesentliche Förderung unseres Verständnisses der A.schen Theologie.

9. Der Schöninghsche Verlag in Paderborn kann mit Stolz auf eine ganze Fülle von wertvollen eigenen Verlagswerken über A. hinweisen, darunter auf die Studien von Karl Adam über die Eucharistielehre und die Lehre von der Sündenvergebung, von Hünermann über die Bußlehre A.s, von Romeis über das Heil des Christen außerhalb der Kirche, von Rüfing über A.s Heptateuch-Erklärung. Wie die genannten Arbeiten ist auch die hier zur Besprechung vorliegende Studie von P. Damasus Zähringer über das kirchliche Priestertum in den „Forschungen zur christl. Lit.- u. Dogmengeschichte“ (Bd. XVII Heft 1/2) erschienen. Sie führt mitten hinein in das Problem Amt und Geist.

Durch seine Lehre über Christus, Geist und Kirche (c. 1 S. 13—51) und über Sakrament, Charakter und Gnadenwirkung des Sakramentes (c. 3 S. 81—103) hat A., der aus der Geschichte des Ketzertauftreites und des Donatismus gelernt hatte (c. 2 S. 52—80), sich die Möglichkeit geschaffen, „die Aufgaben des kirchlichen ministerium und die Reichweite seiner Funktionen klar festzulegen“ (S. 103). Im Sakrament ist Gott der Heiligende, der Priester nur der Diener, durch den die Kirche die äußere Handlung setzt, an die Gott seine innere Heiligung knüpft. Darum ist diese Heiligung ganz unabhängig von der Würdigkeit des Spenders (S. 81—103 und 121—140). Ganz ebenso steht es mit dem Dienst des Wortes: Christus ist der Lehrer, der ins Innere dringt, aber das Wort muß vom Diener den Mit-Dienern, vom Schüler den Mitschülern im Auftrag der Kirche vorgelegt werden: Christus, Kirche, Diener sind auch hier wie beim Sakrament die drei Zusammenwirkenden (S. 140—154). Ähnlich ist es mit der Leitung der Kirche. Alle äußere Ehre gilt nur dem Amte, nicht dem Träger des Amtes. Auch die Unwürdigkeit des Bischofs erlaubt den Gläubigen nicht, von der Anerkennung des Amtes abzusehen: „Auch ein Strohmann steht als Hüter im Weinberg“ (S. 155—166). Von den bekannten kirchlichen Weihe-

graden sind alle bei Augustin erwähnt, außer dem Ostiarier. Bemerkenswert ist, daß der glühende Verehrer der Eucharistie niemals die Gelegenheit wahrnimmt, aus dem Opferdienst eine Belehrung über den Wesenskern des Priestertums herzuleiten (S. 133). A. ist so erschüttert von dem Gedanken an Christus, den eigentlichen Hohepriester, daß es ihm „nicht möglich war, hier ausführlich vom Verwalter des Sakraments zu reden“ (S. 136). Nur dieses bespricht er, daß der Minister die Verbindung des *verbum* mit dem *elementum* durch das Konsekrationsgebet herstellt, wodurch das eucharistische Sakrament zustande kommt (S. 137). Stärker tritt die Bedeutung des Ministers im Bußsakrament hervor: Gott heiligt, aber der Minister löst die von der Kirche auferlegten Binden der Bußverpflichtung. Beides vereinigt sich zur Rechtfertigung des Büßers: Gottes Heiligung und des Dieners Bindenlösung. Fehlt eines von beiden, so ist die Rechtfertigung nicht vollendet (S. 140). Die Würdigkeit des Dieners spielt dabei keine Rolle. Die Bestellung zum kirchlichen Amt durch die Ordination (S. 167—182) und das „*Sacramentum Ordinis*“ (S. 182—193) geben Anlaß zu der Feststellung, „daß A. die Sakramentalität der *ordinatio* als ein Erbstück der katholischen Lehre übernimmt und unbedingt festhält, daß seine Ansicht aber dem Sakramentsbegriff in unserem heutigen Sinn noch nicht ganz entspricht“ (S. 195). Die Form der Weihe ist — wenigstens für die Bischofsweihe — auch für A. die Handauflegung mit Gebet (195—200). — Das allgemeine Priestertum der Laien leitet A. teils aus der Taufe ab, die jeden zum Glied des Hohepriesters Christus macht, teils aus den *sacrificia misericordiae et caritatis*, merkwürdigerweise aber nicht aus der Teilnahme am eucharistischen Opfer (S. 201—210). In der Wertung des kirchlichen Amtes macht A. eine Wandlung durch. Bis zum Jahre 400 kennt er geheimnisvolle Wege der Begnadigung ohne sichtbare Zugehörigkeit zur Kirche, ohne Taufe und Sakrament, kennt er also, um modern zu sprechen, die Begierdetaufe, wie sie uns auch als Lehre des hl. Ambrosius aus dessen Grabrede an der Leiche Valentinians II. bekannt ist. Der spätere A. aber lehrt ausdrücklich, daß der ungetaufte *Katechumene cum omni sua excellentia non potest intrare in regnum caelorum* (Tr. in Jo.-Ev. 4, 13). Es wäre am Platze gewesen, daß der Verf. auf diesen Widerspruch zwischen A. und Ambrosius hingewiesen hätte (S. 215). Am sonderbarsten ist die in den Retraktionen 2, 81, 5 ausgesprochene Lehre, daß auch der von Christus am Kreuz begnadigte Schächer ein schon vorher Getaufter gewesen sei (S. 215). Aus alledem aber geht hervor, daß das kirchliche Ministerium für den späteren A. „für die Gläubigen unbedingt notwendig ist“ (S. 216). Dadurch wird die Stellungnahme des Heiligen zur Frage der Flucht des Klerus beim Vandalensturm verständlich (Ep 228, 4): Wer flieht, ohne daß die Kirche seines „notwendigen Dienstes“ entbehren muß, handelt recht. Aber: „*ne deserat ministerium Christi, sine quo non possunt homines vel fieri vel vivere Christiani*“ (S. 211).

Die dankenswerte Studie Z.s reiht sich würdig den A.-Studien seines Meisters, Karl Adam, an, unter dessen vielfacher Belehrung und Förderung sie entstanden ist.

10. Die letzten Ausführungen der Arbeit Zähringers lassen erkennen, wie oberflächlich das Urteil von Tröltzsch gewesen ist, der behauptete, die Kirche sei für A. noch wesentlich pneumatisch und bediene sich keiner rechtlichen Formen und stifte keine solchen. Ausdrücklich mit einer Wendung gegen diese Auffassung von Ernst Tröltzsch beginnt Prälat Emil Göller seinen Festvortrag, der im Anschluß an Ernst Bernheim, Gustave Combès, Mausbach und Schilling, Seidel, Offergelt, Mager, Reul und A. Dempf „Die Staats- und Kirchenlehre A.s und ihre Fortentwicklung im Mittelalter“ zur Darstellung bringt.

Der Verf. zeigt zunächst den engen Zusammenhang zwischen A.s Lehre vom Staat und seiner Tugend- und Sündenlehre, die bis in unser Hauptsündenschema nachwirkt und besonders wertvolle Gedanken über die mannigfachen Formen des Friedens sowie über die Gerechtigkeit bringt. Daß er dabei in der

Friedenslehre von antiken Vorlagen abhängig ist, hat Harald Fuchs (1926) gezeigt, während seine Gerechtigkeitslehre auf der Lehre vom Naturrecht und der diesem zugrunde liegenden *Lex aeterna* in Gottes Vernunft fußt (S. 13). Dadurch gewinnt A. die klare Unterscheidung zwischen Rechtsforderungen der menschlichen Gesetze, die aus der *Lex aeterna* abzuleiten sind und darum notwendig mit den sittlichen Forderungen übereinstimmen müssen, und zwischen freien rechtlichen Bestimmungen einzelner Landesgesetze, die aus den besonderen Bedürfnissen erwachsen und diese regeln, ohne daß alle diese rechtlichen Forderungen sich mit den sittlichen als solchen decken müssen. Was die Entstehung des Staates angeht, so leitet er sie aus der natürlichen Gemeinschaft der Familie her. Einen Selbstzweck des Staates anerkennt A. nicht. Sein Zweck ist die Sorge für die öffentliche Ordnung und das hohe Gut des Friedens, dessen Verteidigung unter Umständen den Krieg zur Notwendigkeit macht. Ein Pazifist à tout prix war also A. nicht, und das Mittelalter ist ihm in der Theorie hinsichtlich des Friedens und des Krieges gefolgt. Ebenso wenig ist A. Kommunist. Seine Eigentumslehre kennt göttliche Sanktionierung des Besitzes, aber auch eine soziale und karitative Belastung des Eigentums, die den Staat gelegentlich zu Zwangsmaßnahmen zugunsten der Armen berechtigt (S. 18). Auf ihren besonderen Gebieten stehen nun Kirche und Staat koordiniert, aber in allen Fragen der Sitte und der kirchlichen Zucht steht auch der Kaiser unter den Mahnungen und Geboten der Kirche. Nun ist es auffallend, daß „die großen Päpste Gregor I und Nikolaus I“ in ihre Register keine A.-Worte über Staat und Kirche aufgenommen haben und auch Gregors VII Register nur ein einziges A.-Zitat aufweist (S. 27). Aber Karl Wirbt hat den starken Einfluß A.s auf die „Publizistik des gregorianischen Kirchenstreites“ mit vielen Quellenbelegen nachgewiesen und dieser Einfluß „ist dann in einer Reihe von Greifswalder Studien aus der Schule Bernheims bis zu Innozenz III verfolgt worden. Insbesondere aber war es Bernheim selbst, der . . . die mittelalterlichen Zeitanschauungen in ihrem Einfluß auf Politik und Geschichtsschreibung auf dem Hintergrund der Anschauungen A.s Schritt für Schritt verfolgte und dessen Nachwirkung in weitem Maße feststellte“ (S. 28). G. gibt nun einen Überblick über diese Nachwirkung, auch über Bernheim hinaus, und berührt nur kurz die Fernwirkungen bis in die Neuzeit.

Die Hauptbedeutung des Göllerschen Vortrags liegt in der auf kleinstem Raum gegebenen Zusammenfassung einer weit auseinanderliegenden Literatur zur Frage des A.schen Einflusses auf die Nachwelt.

Freiburg i. B.

E. Krebs.

Oppenheim, Max Freiherr von, **Der Tell Halaf**. Eine neue Kultur im ältesten Mesopotamien. Mit 131 bunten und einfarbigen Abbildungen sowie 2 Karten. Leipzig, F. A. Brockhaus, 1931 (276 S. gr. 8°). M. 12; Lw. M. 14.

Der Tell Halaf ist ein Ruinenhügel im Quellgebiet des Chabur, eines östlichen Nebenflusses des Euphrat, im oberen Mesopotamien, unweit der Brücke, auf der heute die Bagdadbahn den Fluß überquert. In der ersten Hälfte des 1. Jahrtausends v. Chr. hieß die Landschaft Guzana und war eine assyrische Provinz, deren Mittelpunkt wohl die unter dem Tell Halaf begrabene Stadt war, deren Namen man bisher nicht kennt. Diese Gegend meint das A. T., wenn es 2 Kö 17, 6 berichtet, daß nach der Eroberung Samarias durch den König von Assur die Israeliten deportiert und unter anderem auch am Chabor, einem Flusse Gozans, angesiedelt wurden.

Auf dem Tell Halaf hat Frhr. v. Oppenheim, nachdem er, wie er selbst sagt, seinen Diplomatenrock ausgezogen hatte, um Ausgräber zu werden, in den Jahren 1911/13, dann wieder 1927 und 1929 äußerst ergiebige und erfolg-

reiche Grabungen veranstaltet, die später noch fortgesetzt werden sollen. Auch zwei benachbarten Hügeln hat er bereits seine Aufmerksamkeit geschenkt, dem ca. 70 km entfernten Djebelet el Beda und dem näher beim Tell Halaf liegenden Ruinenfeld Fecheria. In diesem vermutet er die Mitannihauptstadt Waschukani, was aber erst durch eine Grabung noch festzustellen wäre; der Djebelet el Beda hingegen war, wie durch die Arbeiten im Jahre 1929 dortselbst geklärt wurde, in vorrömischer Zeit nicht besiedelt, sondern war nach der wohl richtigen Ansicht O.s nur eine offene Kultstätte der Könige der Tell Halaf-Stadt. Die bisher gefundenen, zum Teil überraschend eigenartigen alten Denkmäler sind, soweit sie nicht inzwischen zerstört worden sind oder im Orient verbleiben mußten, im Original, die übrigen in Abgüssen in einem eigenen Museum in Berlin-Charlottenburg, Franklinstr. 6 aufgestellt, wozu man ein ehemaliges Fabrikgebäude notdürftig eingerichtet hat. Über den Verlauf und die Ergebnisse seiner Grabung hat O. das vorliegende Buch veröffentlicht, das, anschaulich und klar geschrieben — über einige Überschwenglichkeiten wird man hinwegsehen —, auf „gelehrtes Beiwerk“ verzichtet und nur der Vorläufer für ein abschließendes wissenschaftliches Werk über den Tell Halaf und seine Kultur sein soll. Da das Buch nicht lediglich referiert, sondern auch auf geschichtliche und archäologische Fragen allgemeineren Charakters vielfach eingeht oder wenigstens hinweist, hat es auch für den Fachmann seinen Wert, zumal die 131 meist gut gelungenen Abbildungen bis zur endgültigen Veröffentlichung der gesamten Grabungsergebnisse ein willkommenes Hilfsmittel bilden.

Als das wichtigste Ergebnis seiner Arbeit auf dem Tell Halaf und dem ihm zugehörigen Djebelet el Beda betrachtet O. „die Feststellung, daß im alten Vorderen Orient neben der Kultur von Ägypten und Babylonien eine dritte große, und zwar selbständige Kultur bestanden hat“, die „subaräische“, die bis ins 4. Jahrtausend v. Chr. nachweisbar sei. Die bisherige Bezeichnung „hethitisch“ für diese Kultur sei nicht zutreffend, da die indogermanischen Hethiter erst um 2000, etwa gleichzeitig mit dem Vordringen der ebenfalls arischen Mitanni nach Mesopotamien, nach Vorderasien gekommen seien und die dort bodenständige „subaräische“ Kultur übernommen hätten.

Als die ältesten Zeugen dieser Kultur betrachtet O. die Riesensteinbilder, drei an der Zahl, davon zwei Doppelstelen, vom Djebelet el Beda, die er mit Herzfeld aus dem 4. Jahrtausend stammen läßt. „Es gibt in der Plastik nichts Älteres als den Djebelet el Beda“ S. 215. Auf dem Tell Halaf selbst ist die älteste prähistorische Zeit vertreten durch einfarbige Keramik, die nach und nach, nicht auf einmal, durch eine immer noch handgemachte Buntkeramik verdrängt wird. Die Entwicklung der Keramik ist also ähnlich wie in Ur, Kisch und Warka, nur reicht sie nach O. auf dem Tell Halaf bis etwa 2000 herab. Von den Steinbildern dieser Periode stehen zeitlich an der Spitze die nahezu 200 kleinen Orthostaten an der südlichen Terrassenwand des Tempelbezirks (ca. 3000—2900), die namentlich zahlreiche Tierdarstellungen zeigen, dann folgt die große thronende Göttin, die sich in einen Ziegelmassiv eingemauert fand, die großen Orthostaten an der Tempelfront, die zwei „verschleierte“ Sphingen in der Torleibung des Tempels, die Tierbasen der Götterbilder am Tempeleingang, ein Riesenvogel und schließlich die karyatidenartigen Riesengötterbilder über den Tieren selbst (um 2400). Auch diese Darstellungen zeigen z. T. Berührungspunkte mit den in Südmesopotamien auf sumerischem Boden gefundenen alten Skulpturen. Die Verwandtschaft erklärt O. so, daß es sich in diesen Fällen auch dort nicht um sumerisches Kulturgut, sondern um Übernahme von der vorsumerischen Bevölkerung des Landes her handelt, die mit den alten Bewohnern des Tell Halaf rasseverwandt war. Irgendwelche Inschriften aus dieser Zeit

haben sich bei der Grabung O.s nicht gefunden. Etwa um 2000 ist die alte Tell Halaf-Stadt zerstört worden und scheint dann viele Jahrhunderte in Schutt gelegen zu sein. Der Untergang steht vielleicht mit den Wirren im Zusammenhang, die das Eindringen der Hethiter und Mitanni begleiten. Erst nach dem Ende der Mitanniherrschaft (um 1300) erhebt auf den alten Trümmern wieder neues Leben. Auf dem Tell Halaf hat jetzt der Aramäerfürst Kapara, der Sohn des Hadianu, seine Residenz, der beim Wiederaufbau von Stadt, Burg, Tempel und Palast die alten Steinbilder aus dem Schutt zieht, sie teilweise mit seinem Namen beschriftet und gleich vielem anderen alten Material von neuem verwendet. So sind sie bis heute erhalten geblieben. Aus der Kaparazeit, die nicht lange gedauert haben kann (ca. 1200—1100) stammen alle freigelegten Bauten. Später bildete das Land um den Tell Halaf die assyrische Provinz Guzana. Der Halaf war wohl Sitz des assyrischen Statthalters. Auf den Tontafeln dieser Zeit (8. und 7. Jahrhundert), die teils assyrisch, teils aramäisch beschrieben sind, wird einer derselben sogar mit Namen genannt. An assyrischer Plastik ist nur wenig gefunden worden. Darüber zeigt der Tell noch eine hellenistische und arabische Schicht, die sich ebenfalls, wenn auch nicht gleichmäßig über den ganzen Hügel erstreckt.

Die Zahl der Kleinfunde in allen Schichten ist sehr groß, Geräte aus allem möglichen Material, Gebrauchsgegenstände, Kultgegenstände, Säulenreste usw. Dagegen sind Originalschmuckstücke erst aus der Kaparazeit festgestellt; darunter ist besonders der Goldschmuck bemerkenswert, der sich in einem der drei unversehrt erhaltenen Königsgräber gefunden hat, wenn er sich auch mit der reichen Ausstattung der Gräber von Ur oder jener in Ägypten nicht messen kann.

Abgesehen von der rein archäologischen Bedeutung sind die Funde auch für die Kenntnis der Religion der Tell Halaf-Bewohner von Wichtigkeit; denn die großen Steinbilder sind ja fast alle Götterdarstellungen und geben uns so einigermaßen einen Begriff von der religiösen Gedankenwelt der damaligen Zeit. Tešup, der Wettergott, seine Gemahlin Hepe und der Sonnengott, dessen Symbol die geflügelte Rundscheibe ist, sind wohl die am häufigsten dargestellte Trias. Von besonderer Wichtigkeit wären zwei kulturhistorische Einzelheiten, wenn die diesbezüglichen Folgerungen O.s sich als richtig erweisen sollten, nämlich daß die Säule nicht erst hethitisch, sondern bereits „subaräisch“ ist, also schon ins 3. Jahrtausend gehört, und weiter, daß das Pferd nicht erst nach Hammurabi ins Zweistromland gekommen ist, sondern bereits hoch im 3. Jahrtausend als Wagen- und Reittier verwendet wurde und „seit Urzeiten“ (S. 139), zunächst freilich wild lebend, dort heimisch war.

Das alles hat freilich zur Voraussetzung, daß die von O. angenommene Datierung im wesentlichen das Richtige trifft. Diese Frage zu entscheiden, ist nicht einfach. Vielleicht ist es leichter möglich, wenn die Grabung weiter fortgeführt und das Ergebnis endgültig veröffentlicht ist. In starkem Abstand von den hohen Zahlen O.s bewegt sich die Datierung F. W. v. Bissings im Archiv für Orientforschung VI 178 f., der die ältere Skulpturenserie vom Tell Halaf ins 11. und 10., die jüngere aber ins 9. Jahrhundert setzen will, also eine Differenz von weit mehr als 1000 Jahren.

Zur Bibel hat das Ruinenfeld am oberen Chabur keine direkte Beziehung, wenn man von den oben genannten samaritanischen Deportierten absieht. Das Buch O.s ist daher auch, im Gegensatz zu dem im gleichen Verlag und in gleicher Ausstattung erschienenen Buch von Woolley, Ur und die Sintflut, mit biblischen Verweisen sparsam. Daß die dortige Gegend dem Gebiet benachbart ist, das Abraham nach dem A. T. auf seiner Wanderung durchzog und wo Jakob als Flüchtling bei Laban weilte, wird richtig sein.

Aber daß Jakob als „verkommener Aramäer“ bezeichnet wird (S. 62), ist zum mindesten mißverständlich: 'öbed (Dt 26, 5) wird in der Regel nach Ps 119, 176 als „umherirrend“ erklärt. Zum Motiv der mit sechs Flügeln ausgestatteten Seraphim (Jes 6, 2) verweist O. auf die weiblichen sechsgeflügelten Genien, wovon er ein Exemplar als „Göttin (Seraph) mit 6 Flügeln“ auf Tafel 32 b zeigt. Den Sattel der Rachel, in dem sie den Teraphim vor dem suchenden Laban verbirgt (Gen 31, 34), denkt sich O. nach Art des viereckigen Kastensattels auf einem der kleinen Kalksteinorthostaten, der einen Kamelreiter darstellt (S. 140, dazu Tafel 21 a).

Nicht nur wegen dieser Einzelheiten, sondern auch als Ganzes ist das Buch auch für theologische Kreise, die der Kulturwelt des Alten Orients Interesse entgegenbringen, von Wichtigkeit und darf ihrer Aufmerksamkeit empfohlen werden.

Wien.

F. Nötscher.

Kahle, Paul, Texte und Untersuchungen zur vormasoretischen Grammatik des Hebräischen. IV. Masoreten des Westens II. Mit einem Beitrag von Dr. Edelmann und 16 Lichtdrucktafeln. [Beiträge z. Wiss. vom Alten und Neuen Testament, hrsg. von Rudolf Kittel. Dritte Folge, Heft 14.] Stuttgart, W. Kohlhammer, 1930 (XII, 68* und 95 S. 8°). M. 20.

P. Kahle hat dem ersten Bande über die „Masoreten des Westens“ (s. diese Zeitschrift 1928, Sp. 441—443) bald einen weiteren folgen lassen, der ebenso wichtig und grundlegend ist. Eine Fülle ganz neuen Materials hat er hier wieder vorgelegt, das die neuen Aufstellungen zur Entwicklung der Masora, die im ersten Bande vielfach nur angedeutet werden konnten, im einzelnen bestätigt und weiterführt. Zunächst sind neue Hss vom alten palästinischen Pentateuchtargum aus der Geniza in Kairo S. 1—65 (im Urtext) veröffentlicht.

Während wir bisher über dieses Targum nur auf Vermutungen angewiesen waren, sehen wir aus diesen Fragmenten, daß es tatsächlich ein vollständiges Pentateuchtargum gegeben hat. Auch das Alter desselben läßt sich jetzt bestimmen, da, wie bereits A. Baumstark in der Bonner Zeitschr. f. Theol. u. Seels. 1928 S. 30 f. ausgeführt hat, dieses Targum offensichtlich schon auf die Vetus Syra eingewirkt hat bzw. bei deren Abfassung vorausgesetzt ist. Zwei Abschnitte (Gen. 38, 16 ff. und Gen. 42, 30 ff.) sind zudem in zwei Hss erhalten, aus deren Vergleich sich ergibt, daß offenbar auch hier noch keine authentische Redaktion des Textes vorgelegen hat. Welche Konsequenzen sich daraus für die Erforschung des LXX-Textes, speziell für die in den neutestamentlichen Schriften benützte LXX-Vorlage ergeben, hat der Verf. hier, wieder in Übereinstimmung mit Baumstark, ausführlich S. 5*—9* behandelt. „Es weisen also die verschiedensten Gesichtspunkte darauf hin, daß es bei dem griechischen Targum, das wir nach dem Aristasbrief als Septuaginta zu bezeichnen gewohnt sind, nicht anders gewesen ist als bei dem alten palästinischen Targum und bei dem Targum der Samaritaner. Nur daß von den abweichenden Rezensionen dieser Übersetzung bloß noch geringe Reste erhalten sind und alle anderen nach dem in christlichen Kreisen maßgebend gewordenen Texte korrigiert worden sind“ (S. 9*). Eine von diesen Hss ist außerdem noch mit palästinischer Punktation versehen und nach K. dem 7. oder dem beginnenden 8. Jhdt. zuzuweisen. Wir haben darin einen weiteren Beleg für die von K. zum erstenmal behandelte vortiberische Punktation und kommen damit zugleich ein Stück in der Erforschung von deren Eigenarten weiter. — Der Verf. selbst arbeitet hier dann im zweiten Abschnitt an der Hand dieser und einiger anderer sonst bereits veröffentlichter Texte, die

nochmals hier abgedruckt und zugleich mit den ersteren genau analysiert werden (S. 14*), die Grundlagen eben der palästinischen Punktation heraus. Die weittragenden Ergebnisse sind S. 35*—45* zusammengefaßt. „Sie stellen das weitaus Älteste dar, was wir an punktierten Bibeltexten aus Palästina haben und gewähren Einsicht in das allmähliche Werden der in Palästina vorgenommenen Festlegung der Aussprache und des Vortrages des Bibeltextes. Was den Punktatoren vorlag, war einmal der Konsonantentext, zweitens eine gewisse Art der Aussprache des Bibeltextes und drittens eine gewisse Art des Vortrages des Bibeltextes. Wir müssen versuchen, uns ein deutliches Bild von diesen Voraussetzungen zu verschaffen und festzustellen, wie die Arbeit der Masoreten von diesen Voraussetzungen aus allmählich fortgeschritten ist, bis schließlich die Vorbedingungen geschaffen sind für das komplizierte und im wesentlichen einheitliche Gebilde, das wir in der tiberischen Punktation vor uns haben“ (S. 35*). Vor allem ergibt sich, daß der hebräische Konsonantentext, trotzdem auch K. bereits um 100 n. Chr. das Vorhandensein eines maßgebenden einheitlichen Textes ansetzt, immer noch in abweichenden Lesarten im Umlauf gewesen ist. Ja aus einem Danielfragment (7. Jahrh.) können wir feststellen, „daß um diese Zeit noch stark abweichende Bibeltexte geschrieben worden sind und daß der einheitliche Konsonantentext erst mit durch die Arbeit der Punktatoren in den Handschriften letztlich durchgedrungen ist“ (S. 37*). Auch hinsichtlich der Aussprache können wir tatsächlich jetzt schon sichere Einzelheiten der vormasoretischen Grammatik gewinnen. Ja es wird auch hier durch die Texte klar bewiesen, daß nicht alle Nuancen, die durch die komplizierten Punktationssysteme festgelegt worden sind, von vornherein in der Aussprache des Hebräischen vorhanden gewesen sind (S. 41*). Endlich läßt sich auch die Entwicklung des Akzentsystems in den Grundlinien aufzeigen (S. 42* ff.). — Ganz bahnbrechend ist erst recht der dritte Abschnitt des Buches (S. 45 ff.). Wir kannten bisher schon eine Überlieferung, daß neben der Textgestalt des Ben Ascher noch eine andere, die des Ben Naftali, eine gewisse Bedeutung gehabt hat. Kahle ist es gelungen, in Zusammenarbeit mit seinem Assistenten Dr. Edelmann, tatsächlich diesen Text in einer Reihe von Hss, die hier beschrieben und analysiert werden, nachzuweisen und zugleich dessen Eigenart und Abweichungen vom Ben Ascher-Text aufzuzeigen. „Vergleicht man diese Ben Naftali-Handschriften nun mit dem Ben Ascher-Text, so ergibt sich, daß wir es hier, abgesehen von einigen rein orthographischen Unterschieden, . . . vor allem mit einer Punktationsart zu tun haben, die einen deutlichen Grad weiter als Ben Ascher fortgeschritten ist in der konsequenten Festlegung der Minuten der Vokalisation und Akzentuation des Bibeltextes“ (S. 66*). Damit ist noch ein weiterer Fortschritt erreicht, nämlich die Möglichkeit, „die ganze Fülle der auf uns gekommenen hebräischen Bibelhandschriften endlich zu klassifizieren“.

Im zweiten Teile des Buches (S. 1—95) sind dann alle behandelten Texte, wie bereits erwähnt, im Urtext nach den Hss abgedruckt, so daß sie jetzt jederzeit leicht zugänglich sind. Außerdem ist noch eine Reihe von Faksimiles beigegeben. Auch für dieses Buch müssen wir dem Verf. herzlich danken. Mögen auch seine weiteren Bemühungen, womöglich bis zur genauen Kenntnis der Grammatik des Urtextes selbst vorzudringen, und zugleich Gesicht und Aussprache desselben zu erforschen, von ebenso schönem Erfolge gekrönt sein.

Braunsberg.

L. Dürr.

Vitti, P. Alfredo, S. J., Il libro di Daniele nella recente critica. [Estratto da „La Scuola Cattolica“ Giugno 1931.] Milano, Tipografia San Giuseppe, 1931 (18 S. gr. 8°).

Das Buch Daniel erfreute sich während der letzten Jahre einer großen Beachtung, Grund genug, weiteren Kreisen wieder einmal einen Überblick über den gegenwärtigen Stand der Danielprobleme zu geben. Das ist um

so mehr als ein besonderes Verdienst zu werten, als die kritische Exegese nur zu sehr geneigt ist, die eigenen Meinungen durch neue Funde und Forschungen bestätigt zu finden. Gerade diese Seite polemisch hervorzuheben, ist die besondere Absicht der Überschau Vittis.

Nach einem leichteren Geplänkel gegen neuere Versuche, Dn 9, 26 nicht direkt messianisch zu deuten, konzentriert V. seine Bemühungen auf drei wichtigere Punkte, den apokalyptischen Charakter des Danielbuches, seine aramäische Sprachgestalt und die Belšazzar-Frage.

„Apokalyptisch“ ist noch kein so festumschriebener Begriff, daß jeder darunter die gleichen Merkmale zusammenfassen müßte. Darum ist es etwas mißverständlich, wenn V. meint, auch „der neueste, von katholischer Seite erschienene Kommentar“ glaube sich fragen zu müssen, ob Daniel eine Apokalypse genannt werden könne, und antworte mit „Ja“. Gerade dasjenige Merkmal, an das V. seine Polemik hauptsächlich knüpft, die Pseudonymität, findet der angezogene Kommentar beim Buche Daniel nicht. Sie ist auch nicht erwiesen, wie V. mit Recht hervorhebt, sondern nur eine notwendige Folgerung der Annahme, daß das Buch als makkabäische Pseudopropheteie zu verstehen sei. Auch darin wird man V. zustimmen können, daß die Ansätze apokalyptischer Darstellung in viel frühere Zeit zurückgehen. Sucht man aber doch eine in sich einigermaßen geschlossene Apokalypse im A. T., so kann man mit Grund den 2. Teil des Dn.-Buches als solche anführen, zumal ja doch dieser 2. Teil anscheinend vor der Zusammenfügung unseres jetzigen Buches eine gewisse selbständige Existenz besessen haben wird.

Die kritische Schule glaubt auch im Aramäischen des Dn die Kennzeichen später, nämlich makkabäischer Zeit zu finden. Ein solcher Schluß fußt auf etwas unsicherem Boden. Die Geschichte der aramäischen Sprache und ihrer zeitlichen und regionalen Sonderformen ist über das Versuchsstadium in der Forschung noch nicht hinausgekommen. Darum sind die Untersuchungen darüber, vielfach durch eine bestimmte kritische oder auch apologetische Strömung von der geraden Richtung abgetrieben, zu den verschiedensten Ergebnissen gekommen. Das entscheidende Moment gegen jeden Versuch, aus dem aramäischen Teil des Buches auf Verf. und Entstehungszeit Schlüsse zu ziehen, bringt V. kurz am Ende seiner Kritik: die aramäische Sprache des mittleren Textstückes von Dn kann keineswegs als ursprüngliche Sprache des Verf. in Rechnung gestellt werden.

Einen nicht unbedeutenden Fortschritt hat die Forschung der letzten Jahre in der 3. Frage, die von V. einbezogen wird, in der Belšazzar-Frage erreicht. Belšazzar ist eine geschichtliche Persönlichkeit wie Nabuchodonosor und Cyrus. So faßt V. mit Recht den jetzigen Stand der Frage zusammen. Freilich wird ein nüchterner Forscher über die Freude an dieser Bestätigung biblischer Angaben nicht übersehen, daß in der geschichtlichen Rolle und der familiären Verknüpfung Belšazzars noch bedeutende Schwierigkeiten bestehen, deren Lösung man von der Zukunft vertrauensvoll erwarten mag, aber keinesfalls durch überlaute Betonung von nicht zu leugnenden, aber immerhin noch bescheidenen Ansätzen dazu ihr vorzeitig abtrotzen kann. Auch das medische Reich oder besser doch „Darius der Meder“, wober V. einige Bemerkungen einfügt, bleibt noch eine Frage, deren befriedigende Beantwortung die Forschung erst von der Zukunft erhoffen kann.

Mit Genugtuung stellt V. zum Schlusse fest: *Nulla si può contro la verità*. Sein kritischer Bericht über die neueste Dn-Literatur berechtigt ihn dazu. Die gleiche ruhige Zuversicht auf den endgültigen Sieg der Wahrheit lehrt uns aber auch ohne Nervosität ertragen, daß noch so manches am schönen und eigenartigen Buche Dn ungelöst bleibt.

Neubiberg b. München.

J. Goettsberger.

Vannutelli, Primo, Dottore in Sacra Teologia, Prof. Ord. di Latino e Greco nel R.^o Liceo Visconti di Roma, **Gli Evangelii in Sinossi**. Nuovo studio del problema sinottico. Torino-Roma, Casa editrice Marietti, 1931 (XII, 283 S. 4^o). L 15.

Auch wenn man dem Verf. dieses Buches gern darin zustimmt, daß es sich empfiehlt, zuerst die Texte zu studieren und dann erst die Kommentatoren, wenn man mit ihm das Studium der Texte für wichtiger hält als das der Erklärer, so wird ein Gelehrter, der heute zur synoptischen Frage das Wort nimmt, dies doch nicht tun können, ohne sich ganz gründlich mit den bisherigen Erklärungsversuchen auseinanderzusetzen zu haben. Auf einem Gebiet, wo hundert unserer Besten mit unendlicher Geduld den Kreis der Möglichkeiten so ziemlich durchmessen haben, eine neue Hypothese zu bringen, ist ein kühnes Unternehmen; wer den Mut dazu besitzt, muß sich darüber klar sein, daß die *novità* hier jedenfalls kein Vorzug ist, der zur Legitimation des Versuches genügt, sondern einen Anspruch bedeutet, dessen Berechtigung erst zu erweisen wäre. Er wird dartun müssen, daß die bisherige Forschung eine befriedigende Lösung der synoptischen Frage nicht zu Wege gebracht hat und aufzeigen, wo ihre Fehler liegen. Erst dann darf man daran denken, nach neuen Möglichkeiten Ausschau zu halten, die weiter führen könnten.

Für V. bedarf es solch umständlichen Verfahrens keineswegs. Ihm genügt es z. B. zur Kritik der Zweiquellentheorie, daß diese am 26. Juni 1912 von der Bibelkommission verurteilt wurde, und er wirft höchstens nebenher den Gedanken hin, daß ihr die Tatsache im Wege stehe, *che Mc manifestamente* — diese bündige Behauptung ersetzt den Beweis — *e una abbreviazione di opera più lunga* (S. 5). Er hat entdeckt, daß es auch unter den alttestamentlichen Schriftstellern „Synoptiker“ gibt, will sagen, daß hier primäre und sekundäre Geschichtsquellen (wie Sam — Kön und Chronik) nebeneinander herfließen. Aus dem Studium der alttestamentlichen „Synoptiker“ hat er die Erkenntnis gewonnen, daß die Lösung der synoptischen Frage in folgendem liegt: die drei älteren Evangelien stammen in ihrem gemeinsamen Gut aus einer schriftlichen Quelle in griechischer Sprache (Siglum M = Matthaeus), die ihrerseits die Übersetzung eines hebräischen Originals darstellt. Dieses letztere eignet Papias dem Apostel Matthaeus zu und er bemerkt dabei, daß jeder die Herrenworte übersetzte, so gut er konnte. V. sieht anscheinend nicht, wie weit er sich hier an einem wichtigen Punkt der Zweiquellentheorie nähert, unter deren Vertretern bekanntlich nicht wenige kein Bedenken tragen, die Redequelle (Q) bei Papias wiederzufinden und sie dem Apostel zuzusprechen. Er sieht noch weniger, daß seine Hypothese allen Nachteil der Zweiquellentheorie trägt, nämlich die Berufung auf eine unkanonische, von wenigstens zwei kanonischen Schriftstellern benutzte Quellenschrift, ohne den Vorteil zu gewinnen, daß man, wesentlich mit greifbaren Größen arbeitend, eine leidlich befriedigende Deutung des Tatbestandes geben kann. — Weder eine Kritik der bisherigen Arbeit wird versucht, noch Beobachtungsmaterial zusammengestellt, das einen tragfesten Untergrund für die neue Hypothese böte. Kurzum, es ist schwer, aus den 56 Seiten der „Introduzione“ des Buches, die übrigens die beste Literatur zur synoptischen Frage unberücksichtigt läßt, etwas Brauchbares herauszuholen.

S. 57—273 folgt eine Synopse der vier Evangelien in wortgetreuer italienischer Übersetzung. Die Texte werden nebeneinander in drei, bzw. vier Spalten angeordnet, sobald

sie parallel laufen. Zugrunde gelegt ist Nestles griechisches N. T., dessen Apparat auch, ins Italienische übertragen, zu den Einzelstücken mitgeteilt wird. Wenn dabei die Angabe, wie Tischendorf, bzw. Westcott-Hort und Weiß entscheiden, unter den Tisch fällt, so wird damit gerade das ausgeschieden, was in Nestles Apparat das Wesentliche ist, denn auf jenen drei Ausgaben baut sich ja der Grieche Nestles auf. Dagegen sind die Sigla für die Koine und die Hesychiusrezension — zwei Größen von höchst fragwürdigem Wert — getreulich beibehalten. Die Art, wie hier Text und Apparat Nestles benutzt wird, beleuchtet trefflich die Berechtigung meiner in Theol. Revue 1928, 365 ff. umsonst ausgesprochenen Bedenken.

Bonn.

Heinrich Vogels.

Bornhäuser, D. Karl, Die Geburts- und Kindheitsgeschichte Jesu. Versuch einer zeitgenössischen Auslegung von Matthäus 1 und 2 und Lukas 1—3. [Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, 2. Reihe, 23. Band.] Gütersloh, C. Bertelsmann, 1930 (XI, 144 S. gr. 8^o). M. 5; geb. M. 6,50.

Diese Monographie setzt sich nicht, zum soundsovielten Male, mit der Schatzung des Quirinius, dem Stern der Magier und andern Streitfragen auseinander. Sie spürt auch nicht nach allerlei religionsgeschichtlichen Parallelen, sondern findet es mit Recht „tief beschämend, daß man es innerhalb der Christenheit gewagt hat und noch wagt, das, was hier vom Geheimnis der Menschwerdung Gottes gesagt ist, in Beziehung zu bringen zu den oft so schmutzigen Geschichten der außerchristlichen Welt, welche von der Verbindung von Göttern mit Menschentöchtern und den daraus entstandenen Göttersöhnen erzählen“ (S. 85). Indem B. den durchaus israelitischen Charakter der evangelischen Geburtsgeschichten nachweist, fallen bei dem religiösen Denken eines frommen Juden christen jene Mythen von Göttersöhnen völlig aus dem Rahmen einer wissenschaftlichen Erklärung heraus. Der Verf. nimmt es ernst mit dem Glauben an die Geburt des Gottmenschen aus Maria der Jungfrau. Dadurch wird eine Plattform gefunden, auf der sich auch der gläubige Katholik mit den höchst anregenden und teilweise neuen Thesen des Buches auseinandersetzen kann.

B. will zum rechten Verständnis der Erzählungen vordringen, indem er immer wieder auf deren Aufnahme seitens der ersten Leser zurückgreift. Das ist zugleich die Voraussetzung für das Urteil über den geschichtlichen Wert der Berichte. Die ganze Untersuchung baut auf folgender literarhistorischen Grundlage auf: Der Apostel Matthäus ist der Verfasser des uns verlorengegangenen aramäischen Evangeliums, aber auch des uns erhaltenen griechischen Büchleins (5—6; 52). Er schrieb um das Jahr 60. Lukas hat sein Ev. vor der Zerstörung Jerusalems verfaßt. Mit Schlatter und Zahn hält Bornhäuser Mt für das älteste Evangelium. „Markus ist jünger als Matthäus. Lukas jünger als die beiden. Er hat Matthäus und Markus benutzt und außerdem noch einen uns unbekannt gebliebenen Evangelisten. Ihm verdankt er sein Sondergut. Dieser Gewährsmann ist Palästinenser wie Matthäus. Bei ihm mag Lukas auch den Stoff zu seiner Geburts- und Kindheitsgeschichte gefunden haben“ (S. 141—42). Viele Eigentümlichkeiten der Erzählungen empfangen eine lichtvolle Erklärung aus den zeitgenössischen Vorstellungen und dem dadurch bedingten apologetischen Charakter des Mt. Beide Evangelisten bieten den Stammbaum der Josephsfamilie, haben ihn jedoch nicht selbst geschaffen, sondern übernommen. In beiden Formen zeigen sich Berührungspunkte mit der Zehnwochenapokalypse, vor allem in dem Siebenerschema. Die Streichung von drei Königsnamen ist schon durch den oder die Verfasser der Zehnwochenapokalypse erfolgt. Die Schwierigkeit in Lk 2, 52 ver-

einfacht sich, indem *χάρις* in der Bedeutung von tätiger Güte aufgefaßt wird (S. 135 ff.). Auch *δικαίος* in Mt 1, 19 wird im Sinne von gütig erklärt. Das vielumstrittene *ἐγέννησεν* in Mt 1, 16 deutet B. „er setzte zu seinem Sohne ein“. „Man kann dem Satze die paradoxe Formulierung geben: Joseph zeugte (= adoptierte) den Jungfrauensohn!“ (S. 36). Besonders wertvoll dürften die Ausführungen über die Bedeutung von *πληροῦν* sein (S. 56 ff.; 65 ff.).

Wenig Anklang wird B. mit der Auffassung finden, Jesus sei nicht in einem Stalle, sondern in einem kleinen Gastzimmer geboren und von Maria in ein Tröglein gelegt worden, das von der Decke herabhing. Nicht aus Vorliebe für Weihnachtsposie sondern aus sachlichen Bedenken wird diese Annahme abgelehnt werden müssen. Aus der Tatsache, daß das Kind in Windeln gewickelt wurde, scheint zuviel gefolgert zu werden (S. 104 f.).

Bornhäuser's Untersuchung ist ein überaus wertvoller „Beitrag zur Förderung christlicher Theologie“.

Trier.

P. Ketter.

Gächter, Paul, S. J., Innsbruck, Maria in Kana (Jo 2, 1—11). [Separat-Abdruck aus der Zeitschrift für kath. Theologie. 55. Jahrgang, 1931 (S. 351—402).]

Über dieses Thema sind schon viele fromme und unfromme Gedanken ausgesprochen worden, die mit dem johanneischen Texte nichts zu tun haben. Die Phantasie spielt dabei oft die entscheidende Rolle, nicht selten in wunderlichen Formen, wie etwa bei P. Vinc. Anzalone (*Verbum Domini* 1929, 364—368), der Maria die Absicht zuschreibt, Jesus „*incertum adhuc anxiumque excitare*“, während Jesus das ablehnende Wort zu ihr spreche aus seiner „*humilitas modestiaeque invisibilis laudibus laesa*“! Demgegenüber bietet der Verf. dieser Abhandlung eine methodisch sorgfältige und eindringende Untersuchung, die sehr lehrreich ist. Er weist die Ansicht zurück, daß Maria um ein Wunder gebeten habe und verteidigt mit guten Gründen den ablehnenden Charakter der Antwort Jesu. Das *ὅπῃ ἤκει ἡ ὥρα μου* beziehe sich auf die Stunde des Leidens und der Verklärung und begründe nur den vorhergehenden Satz, in dem alles Naturhafte als Motiv für sein jetziges Tun abgelehnt wird, so daß sich der Sinn ergibt: In jener „Stunde“ wird dieser Grundsatz keine Geltung mehr haben, vielmehr wird Jesus dann seiner Mutter keine Bitte mehr abschlagen. Wenn Maria damals den Gedanken Jesu in seiner Tiefe auch noch nicht verstanden hat, so hat Jesus tatsächlich die Bitte seiner Mutter erhört und das Wunder ihretwegen gewirkt.

Das ist eine geschlossene Erklärung, und auf weiten Strecken folgt man den wohl durchdachten Ausführungen gern. Aber es bleiben doch einige Bedenken, die dem Kern der Erklärung entgegenstehen. So vortrefflich die Exegese der ersten Hälfte von 2, 4 ist (*τί μοι καὶ σοί, γύναι*), so unwahrscheinlich ist es, die anschließenden Worte (*ὅπῃ ἤκει ἡ ὥρα μου*) nur als Begründung des diese Ablehnung bewirkenden Grundsatzes zu verstehen. Im Vordergrund steht doch die Frage nach der Hilfe aus der Verlegenheit, und darum muß sich die *ὥρα* irgendwie auf den Zeitpunkt dieser Hilfe beziehen. So versteht ihn ja auch Maria, und so mußte sie ihn im Zusammenhang des Ganzen verstehen. Und wenn der Evangelist die Beziehung zwischen der *ὥρα* und 19, 25—27 wirklich so eng gefaßt hätte, wie der Verf. es darstellt — das *ὅπῃ* etc. eine „Verheißung“ dessen, was 19, 25—27 „als verwirklicht zeigt“ (S. 398) —, so fragt man: Warum

braucht er 19, 25—27 nicht den entscheidenden Ausdruck *ὅγα*, ja warum verwendet er ihn v. 27 in dem ganz neutralen Sinn, wie S. 381 ausdrücklich anerkannt ist?

S. 393 heißt es, daß für Jesus keine innere Nötigung bestand, das Wunder unter Inanspruchnahme der Diener zu wirken. Das ist zweifellos richtig. Aber darf man daraus schließen: „Jesus wandte sich an die Diener mit Rücksicht auf Maria?“ Bedarf es hier überhaupt eines besonderen Grundes, da Jesus auch sonst manchmal an äußere Dinge anknüpft, z. B. bei der Brotvermehrung, obwohl er sie auch hier nicht nötig hatte? Aber selbst zugegeben, daß Jesus die Hilfe der Diener verwendet, weil Maria bereits mit ihnen gesprochen hatte: es ist ein Gedankensprung, daraus zu schließen: „Also hat Jesus die Bitte seiner Mutter erhört und das Wunder ihrerwegen gewirkt.“ Nicht für das Wunder, sondern nur für die Art der Ausführung durch Vermittelung der Diener wäre Maria maßgebend. Das angeblich „treffendste“ Beispiel, die Bitte der Kanaanäerin (Mt 15, 21—28), versagt gerade im entscheidenden Moment. Gewiß wirkt hier Jesus auf die Bitte der gläubigen Frau das Wunder, nachdem er es vorher grundsätzlich abgelehnt hat. Aber beim Kanawunder erfolgt auf die grundsätzliche Ablehnung eben keine neue Bitte, und es ist doch eine merkwürdige Hilfskonstruktion, zu sagen: „das Wort an die Diener war wie eine neue Bitte“. S. 378 macht G. ein „literarisches Bedenken“ gegen die Ansicht, daß Maria nicht unmittelbar Ursache des Wunders gewesen sei, geltend. Der Evangelist zeige nämlich wiederholt, daß er seinen Stoff sorgfältig ausgewählt habe. „Was konnte ihn nun bewegen, eine völlig nichtssagende Bitte Marias zu erwähnen?“ Darauf ist aber zunächst zu sagen, daß gerade Johannes eine ganze Anzahl von an sich nebensächlichen Bemerkungen in seine Schilderungen einfließt. Sodann ist unter allen Umständen Mariens Bitte durchaus nicht als „nichtssagend“ zu bezeichnen. Vielmehr zeigt sie das erbarmende Herz für menschliche Notlage und bildet den Hintergrund, von dem sich das messianische Selbstbewußtsein Jesu in seiner ganzen übernatürlichen Hoheit abhebt.

Münster i. W.

M. Meinertz.

Quasten, Dr. theol. Johannes, Musik und Gesang in den Kulturen der heidnischen Antike und christlichen Frühzeit. Mit einer Textabbildung und 38 Tafeln. [Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen, hrsg. v. K. Mohlberg und A. Rücker, Heft 25.] Münster i. W., Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1930 (XII, 274 S. gr. 8°). M. 17,25; geb. M. 19.

Das Resultat dieser klaren und gründlichen aus F. J. Dölgers Schule hervorgegangenen Untersuchung, die auf einem reichen, Schriftsteller und Denkmäler in gleicher Weise umfassenden Quellenmaterial ruht, läßt sich in die Sätze zusammenfassen: Die junge Kirche verhielt sich gegen die Instrumentalmusik in ihrem Kult wie im Privatleben, wenige Ausnahmen abgerechnet, durchaus ablehnend. Wie ist diese Stellungnahme zu erklären, wo sie doch im jüdischen Tempelkult eine reiche musikalische Ausgestaltung des Gottesdienstes vorfand? Die kirchlichen Schriftsteller lassen uns über die Gründe für diese Haltung nicht im unklaren. So sagt z. B. Ps-Cyprian (*De spectaculis* c. 3): „Durch die Kunst des Teufels sind aus heiligen (Instrumenten, wie sie im alttestamentlichen Kult verwendet wurden) unerlaubte geworden.“ Die Musik war in der griechisch-römischen Welt der Antike aufs engste mit dem Götterkult verwachsen, der seinerseits oft genug mit unsittlichem Treiben verbunden war. Sie bezweckte zudem, eine magische Wirkung auf die Götter auszuüben. Darum sah sich die christliche Kirche genötigt, die Verwendung der Musik bei ihrem Kult und — bei der engen Verflochtenheit des Götterkultes mit dem Privatleben — auch beim häuslichen Leben ihrer

Glieder zu verbieten oder doch äußerst einzuschränken. Während sie den Gesang, aber nur den heiligen Gesang (Psalmen und Hymnen), sehr gepflegt und gefördert hat, hielt sie ihren Gottesdienst von jeder Instrumentalmusik rein. Es ist nur mit der Wahrscheinlichkeit zu rechnen, daß in der frühesten Zeit sporadisch Zither und Leier zur Begleitung der h. Gesänge Verwendung fanden.

Der Verf. sucht aber nicht nur diese Thesen aus der altchristlichen Literatur zu beweisen, sondern gibt uns eine farbenreiche Schilderung der Rolle, die Musik und Gesang im heidnischen und christlichen Kult wie auch im Privatleben überhaupt gespielt haben, und schenkt uns so einen höchst dankenswerten Beitrag zur Geschichte der christlichen Kultur in der Antike. In einem 1. Kap. bespricht er „Musik und Opfer im heidnischen Kult“. Besonders im griechischen Opferzeremoniell nimmt die Musik eine hervorragende Stellung ein. Das wichtigste Instrument ist die Flöte; daneben wurden auch Lyra, Zymbel und Tympanon verwendet. Auch die Römer haben trotz ihrer Abneigung gegen die Musik und den Tanz im Privatleben von alters her ihre Kultmusik gehabt. Lange galt die Flöte als das eigentliche und allein zugelassene Musikinstrument. Mit der Einführung des ritus Graecus durch die sibyllinischen Bücher haben auch die übrigen Instrumente (Lyra, Tympanon usw.) in Rom Eingang gefunden. Die Bedeutung der Flöte für den Opferkult erhellt aus der Tatsache, daß die mit dem Spiel beim Gottesdienst beauftragten Flötenspieler eine feste Organisation bildeten (*collegium tibicinum Romanorum*). Diese verband sich später mit dem Kollegium der offiziellen Zitherspieler, die bei den Lektisternien zu fungieren hatten. Auch bei den unblutigen Opfern (Weihrauchopfer und Libationen) wurde die Musik beigezogen. Der eigentliche Grund für die Anwendung der Musik beim Opfer ist nach Q. trotz Plinius und Plutarch — die meinen, die Töne der Musik sollten Störungen der h. Handlung durch fremde Laute fernhalten — in dem antiken Glauben an die magische Kraft der Musik, speziell der Kraft, feindselige, chthonische Dämonen zu vertreiben, zu suchen, damit diese die Zeremonien nicht unwirksam machen können. Lärm, Blasen und besonders Glocken- und Schellenklang können nämlich die Dämonen nicht ertragen. Andererseits sollte die Musik die guten Götter herabrufen, damit sie das Opfer genießen. So erklärt sich auch das Fehlen der Opfermusik im Ritual der chthonischen Götter. Da sie die Musik scheuen, muß man ihnen in der Stille opfern. — Das 2. Kap. befaßt sich mit der „Musik in den Mysterienkulten“. Auch hier fand die Musik ein weites Betätigungsfeld. Die Initiationsriten waren sehr oft mit kultischen Tänzen verbunden, bei denen die Beiziehung rhythmischer Musik notwendig war. Auch in der Zeremonie des h. Bades der Götterbilder, das an verschiedenen Orten üblich war, kam Musik zur Verwendung. In beiden Fällen hatte sie religiös-kathartischen Zweck, sollte die Seele reinigen und sie so der Einwirkung der Gottheit öffnen. Ferner bediente man sich der Musik zur Herbeiführung des ekstatischen Zustandes, wodurch der Mensch aufnahmefähig werden sollte für die Gottheit, die mit ihm in Verbindung tritt (insbesondere im Kybelekult). Verwandt damit ist die Herbeiführung der prophetischen Ekstase durch Musik. Eine besondere Rolle scheint die Musik im Kult der Isis gespielt zu haben. — Das 3. Kap. behandelt „Musik und antike Mystik“. Hier wird gezeigt, wie die Lehre von der *λογική θεωρία*, welche die griechische Philosophie als einzig der Gottheit würdige Verehrung betrachtet, nicht nur den blutigen Opferkult, sondern auch die Musik als Mittel der Gottesverehrung und schließlich sogar den Gesang verwirft. — Kap. 4 und 5 behandeln sehr ausführlich „Musik und Gesang in der christlichen Liturgie und im Privatleben“. Das Frühchristentum übernahm den Begriff des „Opfers im Geiste“ aus der antiken Philosophie, schritt aber nicht bis zur Verwerfung des Gesanges fort, wenn es auch der Instrumentalmusik keinen Raum in seinem Gottesdienst gestattete. Es duldete und förderte aber nur den Gesang, der als Ausdruck der inneren Gesinnung eine wirkliche Gottesverehrung „im Geiste“ darstellte. Da die Christen aber aus ihrem heidnischen Vorleben an die kultische Musik gewöhnt waren, be-

durfte es eines ständigen energischen Kampfes gegen die auch für viele Christen verführerische Macht dieser heidnischen Sitte. So begegnen uns in den christlichen Schriftstellern immer wieder Ausführungen, die diese Form des Kultes als Gottes unwürdig und für den Menschen schädlich dartun. Dieser Abwehrkampf gegen die heidnische Kultmusik wurde durch die Tatsache erschwert, daß das Judentum sie pflegte und die alttestamentlichen Psalmen sie empfahlen. Die Führer des christlichen Volkes halfen sich dadurch, daß sie unter Benützung von Prophetenstellen wie Amos 5, 23 („das Spiel deiner Harfe mag ich nicht hören“) die ganze Instrumentalmusik des jüdischen Kultus als ein Zugeständnis Gottes an die Schwäche der Juden darstellten und unbequeme Schriftstellen allegorisch deuteten. Wie die Instrumentalmusik, so verbannte die Kirche auch den polyphonen Gesang, der nach ihrer Auffassung der Idee der Einheit widersprach, aus ihrem Kult. Was den Frauengesang betrifft, so wissen wir, daß es bei den Griechen, Römern und Israeliten eigene Frauenchöre gab, die bei gewissen Kult-handlungen mitwirkten. Im ältesten Christentum haben sich Frauen und Jungfrauen in gleicher Weise wie Männer und Jünglinge an dem gemeinsamen gottesdienstlichen Gesang beteiligt. Ja es sind im 3. und 4. Jahrh. auch eigene Frauen- bzw. Jungfrauenchöre gebildet worden, die in der Kirche Gesänge (Hymnen) vortrugen oder im Wechselgesang mit den Männern sangen. Besonders in häretischen Kreisen scheint der Frauengesang eifrig gepflegt worden zu sein. Aber nicht überall in der Kirche fand diese Sitte Beifall. Es erhob sich bald heftige Opposition, die vollständiges Verbot zur Folge hatte. Mit daran Schuld war der Umstand, daß im Altertum Musikantinnen und Sängerinnen im üblen Rufe standen. Größere Bedeutung gewann der Knabengesang. Wie schon das Heidentum eigene Knabenchöre für seine Kulthandlungen bildete, so hat man auch — doch, wie es scheint, ziemlich spät — im Christentum Knabenchöre beim Gottesdienste benützt, die mit der Zeit an die Stelle des Vorsängers traten. Dem gottesdienstlichen Gesang — zum mindesten in seiner reicheren melodischen Ausgestaltung — erstet aber seit dem 4. Jahrh. ein ernster Feind innerhalb der Kirche: die in nicht wenigen Kreisen verbreitete Meinung, die uns z. B. aus Chrysostomus und Augustinus bekannt ist, daß der Gebetscharakter des allzu kunstgemäß ausgestalteten Gesanges Einbuße erleiden könnte. Deswegen habe der große Athanasius die Psalmen mit nur ganz geringer Modulation der Stimme vortragen lassen. Ja das Mönchtum des Orients verwarf den Kunstgesang vollständig, weil er die Zerknirschung und den Bußgeist, das Wichtigste für den Mönch, behindere. Doch gelang es ihnen nicht, ihren Standpunkt der Kirche aufzudrängen. — Ungefähr den gleichen Standpunkt nahm das Christentum zu Musik und Gesang im Privatleben seiner Bekenner ein. Es duldete und empfahl Psalmen- und Hymnengesang für die häusliche Andacht, ja wünschte, daß auch bei den Mahlzeiten h. Gesänge gesungen wurden, und verbot weltliche Gesänge, weil in ihnen oft Götternamen vorkamen oder dieselben oft genug nicht sittlich einwandfrei waren. Dagegen wollte es vom Gebrauch der Instrumentalmusik nichts wissen — vielleicht von Lyra und Zither abgesehen. Der Hauptgrund ist auch hier die enge Verbundenheit von Musik und Götterkult bei den heidnischen Mitbürgern. Doch spielte auch der entsittlichende Charakter der damaligen profanen Musik, wie sie vor allem bei Gelagen üblich war, eine wichtige Rolle. Diese Ablehnung ging soweit, daß die beruflich tätigen Musiker aus der kirchlichen Gemeinschaft ausgeschlossen wurden. Wie gegen die heidnische, vielfach mit unsittlichen Tänzen verbundene Tafelmusik, so führte die Kirche auch einen langen und erbitterten Kampf gegen ähnliche Auswüchse bei Hochzeitsfeierlichkeiten. Daß sie auch Theater und Theatermusik schroff bekämpfte, ist nicht verwunderlich. Wenn Kaiser Julian den heidnischen Priestern den Besuch der „unsittlichen Schauspiele“ verbietet, so ersieht man daraus, daß das kirchliche Verbot des Theaterbesuchs und jeder beruflichen Tätigkeit auf der Bühne kein Rigorismus war. — Das 6. und letzte Kap. ist dem „heidnischen und christlichen Totenkult“ gewidmet. Im heidnischen Totenkult spielte die Musik eine noch größere Rolle als im Götterdienst. Hier hat die Kirche einen besonders schweren Kampf auszufechten gehabt, um aus ihrem Totenkult alle heidnischen Trauersitten fern-

zuhalten, die mit der christlichen Auffassung des Todes unvereinbar waren. An Stelle der bei den Heiden üblichen wechselseitig vortragenen Wehklagen und Trauerlieder bei der aufgebahrten Leiche trat im Christentum der antiphonische Gesang der Psalmen. Dadurch sollte zum Ausdruck kommen, daß der Tod nicht nur eine traurige, sondern auch eine freudige Seite hat, weil er die Seele des Guten mit Gott vereint. Totenklage und Trauermusik werden ausdrücklich verboten. Unter Psalmen- und Hymnengesang wurden die Toten zum Grabe geleitet und beigesetzt. Übertriebener Pomp beim Leichenzug wurde bekämpft. An Stelle des Totenmahles, das die Heiden am dritten Tage zum Grabe brachten, trat bei den Christen die Feier der Eucharistie mit der Totenagape, die statt der bei jenen üblichen Gesang- und Musikveranstaltungen mit Psalmen- und Hymnengesang begangen wurde. Eng verknüpft mit dem christlichen Totenkult ist der Märtyrerkult. Daher gleichen sich auch Totengedächtnis und Märtyrerverfeier stark. Der Ritus bei beiden ist denn auch ursprünglich derselbe gewesen. Aber gerade diese Märtyrergedächtnisse wuchsen sich zu einer schweren Sorge für viele kirchlichen Vorsteher aus. Das Volk sah in ihnen nämlich einen Ersatz für die bei den Heiden beliebten und mit großem Pomp gefeierten Pervigilien der Götter und machte immer wieder den Versuch, diese Märtyrerverfeiern jenen heidnischen Götterfeiern entsprechend auszugestalten. Es kam, wie es scheint, nicht selten vor, daß man sie mit Tanz und Musik beging — zeitweilig unter ausdrücklicher oder stillschweigender Billigung der kirchlichen Vorsteher. Aber bald setzten Verbote ein. Um das Übel an der Wurzel zu fassen, wurde schließlich die Teilnahme der Frauen an diesen nächtlichen Feiern verboten, da diese vielfach Anlaß zu Ausschreitungen gegeben hatte.

Diese Inhaltsübersicht zeigt in etwa die reiche auf eingehenden Quellenstudien beruhende Schrift, die m. E. in allen Hauptpunkten Zustimmung verdient. Da der Verf. sich in der Hauptsache auf die römisch-griechische Welt beschränkt, wäre es zu wünschen, daß ein guter Kenner des christlichen Orients sie aus den morgenländischen Quellen ergänzte.

S. 173 hätte auch auf Lk 15, 25 verwiesen werden können, wonach beim Festmahle zu Ehren des verlorenen Sohnes *συμφορὰ καὶ χοροὶ* erwähnt werden. Vgl. dazu Sueton, *Calig.* 37, 2; Horaz, *epist.* II 3, 374 und Preisigke, Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden s. v. — Zu S. 144 vgl. Schlier, Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen 1929, S. 99 f.

Freiburg i. Br.

A. Wikenhauser.

Brosch, Dr. Herm. Jos., Der Seinsbegriff bei Boethius. Mit besonderer Berücksichtigung der Beziehung von Sosein und Dasein untersucht. [Philosophie und Grenzwissenschaften. Schriftenreihe, hrsg. vom Innsbrucker Institut für scholastische Philosophie, IV. Band 1. Heft.] Innsbruck, Felizian Rauch, 1931 (VIII, 121 S. 8°). M. 4,50.

Die Bedeutung des Boethius als Vermittlers antiker Wissenschaft für das Mittelalter kann nicht hoch genug eingeschlagen werden. Boethius ist in der Tat der erste Scholastiker. Er war einer der wenigen Lateiner um die Wende des 5. Jahrh., der noch das Griechische beherrschte, und hatte die Absicht, den ganzen Plato und Aristoteles zu übersetzen und zu kommentieren. Der frühe tragische Abschluß seines Leben hat ihn gewiß an der Erfüllung dieser Aufgabe gehindert, aber die philosophischen Schriften, die wir seiner Begeisterung für die Philosophie verdanken — sie ist ja für ihn *summum vitae solamen* —, haben späterhin den größten Einfluß ausgeübt. So hat der Verf. der vorliegenden Arbeit recht daran getan, einen besonders wichtigen Begriff, den Seinsbegriff, darzustellen und die Fäden aufzuzeigen, die zur mittelalterlichen Philosophie hinüberführen. Die Untersuchung ist sachgemäß in zwei Teile gegliedert. Im

ersten Teile untersucht der Verf. den Seinsbegriff bei Boethius. Kap. I. Das „Esse“ im zweiten Porphyriuskommentar. Kap. II. Das „Esse“ in den „Tröstungen der Philosophie“. Kap. III. Das „Esse“ im „Liber de Trinitate“. Kap. IV. Das „Esse“ im „Liber de Hebdomadibus“. Der zweite Teil behandelt die Beziehung von Sosein und Dasein bei Boethius. Hier werden folgende Fragen erörtert: Kap. I. Der Realismus im Universalienproblem. Kap. II. Die Partizipationslehre und ihre Bedeutung. Kap. III. Das Verhältnis von Sosein und Dasein.

Bekanntlich hat gerade die letzte Frage in der Spekulation des Mittelalters eine wichtige Rolle gespielt, und noch heute ist die *distinctio realis* ein viel erörtertes Problem bei den Vertretern der scholastischen Philosophie. So ist es begreiflich, wenn man auf der Suche nach Autoritäten, die die *distinctio realis* vertreten, einen so maßgebenden Denker wie Boethius für die genannte Lehre in Anspruch genommen hat. Der Verf. urteilt hier im Gegensatz zu neueren Auffassungen mit Recht sehr zurückhaltend; er schließt sich dem Urteil Rolland-Gosselins an, daß Boethius niemals von einer *distinctio realis* spreche. Aus der Gesamtauffassung des Boethius müssen die Stellen, die aus dem Zusammenhang gerissen eine *distinctio realis* zu vertreten scheinen, anders gedeutet werden. Wenn auch Thomas von Aquin Boethius im Sinne einer *distinctio realis* interpretiert, so liegt der Grund dafür, wie der Verf. S. 116 bemerkt, gewiß in dem Bestreben, die Autoritäten der Vorzeit seinem System und seiner glänzenden Synthese anzupassen. Es ist bekannt, daß Thomas Augustinus gegenüber nicht anders eingestellt ist.

Die fleißige Arbeit, die sich der Unterstützung Fr. Pelsters erfreute, verdient alle Anerkennung. Der Verf. hat sich gut in die oft schwierige Gedankenwelt des Boethius eingearbeitet; seinem kritischen Urteile stimmt man durchweg gern zu. Möge er auf diesem Gebiete, auf dem noch so manche Frage zu lösen ist, weiterarbeiten. Ein guter Anfang ist gemacht.

Siegburg.

W. Wilbrand.

Hermelink, Heinrich, Die heilige Elisabeth im Licht der Frömmigkeit ihrer Zeit. Zum 700. Gedächtnis ihres Todes am 17. November 1931. Marburg, N. G. Elwert'sche Verlagsbuchhandlung G. Braun, 1932 (32 S. 8°). M. 1,25.

Frick, Heinrich, Was verbindet uns Protestanten mit der heiligen Elisabeth? [Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte, Heft 156.] Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1931 (24 S. 8°). M. 1,80.

Die kleinen Schriften geben die Vorträge wieder, welche die beiden Marburger Theologieprofessoren Hermelink und Frick gelegentlich der von der evangelischen Gemeinde Marburg veranstalteten St. Elisabeth-Feier gehalten haben. Während Hermelinks Vortrag weder in der Themawahl noch in der Durchführung Neubuch bedeutet — er gibt in der Hauptsache eine Zusammenfassung dessen, was wir bereits wissen —, fesselt Fricks Vortrag schon durch die Problemstellung. Angesichts der Verehrung, die St. Elisabeth auch in protestantischen Kreisen genießt und die gelegentlich der Siebenhundertjahrfeier ihres Todes besonders augenfällig hervorgetreten ist, erhebt Frick die Frage: Hat der Protestant überhaupt ein Recht, Elisabeth die katholische Heilige zu verehren? Er beantwortet die Frage mit Ja — wenn man unter Heiligkeit nicht eine über das natürliche Maß hinausgehende, in Wundern sich erweisende Tugendhaftigkeit, sondern „Heldentum im Glaubenskampf“ sehe und wenn sich die Verehrung im Preis auf die Gnade Gottes und in der Nachahmung des Beispielhaften an der Heiligen äußere.

Beispielhaft sei dem Christen von heute an Elisabeth nicht so sehr ihre Wohltätigkeit, sondern vielmehr die freiwillig gewählte und entschlossen festgehaltene Armut, kraft deren sie unter dem Proletariat, das in Gefahr war, der Kirche verlorenzugehen, wirksames Zeugnis für Christus geben konnte. Bei aller Gegensätzlichkeit in Einzelheiten wird auch die katholische Frömmigkeit aus solcher Betrachtungsweise eines Heiligenlebens Nutzen schöpfen.

Dillingen-Donau.

Friedrich Zoepfl.

Sugg, Elisabeth Bernardine, Pierre Bayle. Ein Kritiker der Philosophie seiner Zeit. [Forschungen zur Geschichte der Philosophie und der Pädagogik. Hrsg. von Artur Schneider u. Wilhelm Kahl, IV. Bd. Heft 3.] Leipzig, F. Meiner, 1930 (87 S. 8°). M. 6,50.

Pierre Bayle, bekannt als Herausgeber des Dictionnaire, wird gewöhnlich nur als Skeptiker gewürdigt. Die treffliche Monographie von Elisabeth Sugg zeigt, daß seine Bedeutung umfassender und positiver gewesen ist.

Bayle ist nicht radikaler Skeptiker. Er hält die objektive Geltung der Denkgesetze fest. Er behauptet auch nicht wie Montaigne und Charron, daß nur eine wahrscheinliche Erkenntnis erreichbar sei. Selbst in der Metaphysik sind ihm manche Einsichten gewiß. So gibt er z. B. Beweise für das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele zu.

In erster Linie allerdings ist Bayle Kritiker und Skeptiker. Doch ist ihm der Zweifel nicht Ausgangspunkt und Methode wie Descartes, er macht sich vornehmlich in der Kritik der mit allzu großer Sicherheit auftretenden philosophischen Systeme geltend. Hier liebt es Bayle, Gründe und Gegenstände gegeneinander auszuspielen und Widersprüche aufzudecken, so daß die Probleme schließlich unlösbar erscheinen. Gegen Descartes macht er geltend, daß auch die Selbstgewißheit nicht sicher sei, da wir nicht wissen, ob dasselbe Ich fortdauert oder das Ich immerfort neu geschaffen wird. Die Realität der Außenwelt bezweifelt er als einer der ersten Vertreter des erkenntnistheoretischen Idealismus. Descartes' Auffassung der Tiere als Automaten lehnt er als unzulänglich ab, aber auch die Annahme einer Tierseele scheint ihm mit Schwierigkeiten belastet. Sehr eingehend beschäftigt sich seine Kritik mit dem Leib-Seele-Problem und dem Problem der göttlichen Vorsehung.

Durch seine scharfe Kritik und die klare Problemstellung hat Bayle nicht nur zerstörend, sondern auch positiv anregend auf die ersten Denker seiner Zeit gewirkt. Besonders Leibniz ist durch ihn in hohem Maße angeregt worden.

Pelplin, Pommerellen.

F. Sawicki.

Schulemann, Günther, Ästhetik. Breslau, C. Borgmeyer, 1930 (238 S. 8°). M. 5; geb. M. 6.

Gehaltvolle Untersuchungen sind es, die der Professor der Philosophie an der Breslauer Universität in diesem systematisch aufgebauten Buche niedergelegt hat. Seine Vertiefung in östliche Kultur — Verfasser schrieb schon 1911 eine Geschichte der Dalailamas — kommt auch diesem Werke zugute, das eine „westöstliche Universalität“ zu gewinnen sucht, wenngleich Verf. sich seiner Unzulänglichkeit in vielen Einzelheiten wohl bewußt bleibt. Schon im ersten der neun Kapitel, wo Sch. Wesen, Aufgaben und Einteilung der Ästhetik, ihr Verhältnis zur Philosophie und ihre Geschichte im Umriss bietet, weiß er die östliche Entwicklung der Ästhetik in Per-

sien, Indien und China knapp und fesselnd einzubeziehen, wie er im folgenden Kapitel bei den grundlegenden Erwägungen über das Wesen des Schönen nicht bloß scholastische bzw. Kantianische Auffassungen würdigt, sondern auch die chinesische Lyrik, den japanischen Maler Motonobu und das China der Tschou-Thang- und Sung-Zeit berücksichtigt. — Die weiteren Abschnitte wenden sich den verschiedenen Gegenständen der ästhetischen Würdigung zu, beleuchten die Vielgestaltigkeit der Kunst, suchen das Wesen der einzelnen „hohen“ Künste zu erfassen, aber auch die „begleitenden“ Künste (z. B. Gartenkunst, Dekoration, Tanz u. a.) und die „vereinheitlichenden“ Stilformen sowie die künstlerische Produktion seitens des Talentes und Genies, den Geschmack und die Kunstkritik zu werten. Die beiden Schlußkapitel tragen zusammenfassenden und einordnenden Charakter. In den *Anmerkungen*, die sich auf 25 Seiten am Schlusse verteilen, ist eine Fülle älterer und neuerer Literatur bis in die neueste Zeit zu den einzelnen Kapiteln verzeichnet, auch reiche Angaben über ostasiatische Kunst. Die Darstellung ist gut verständlich.

Osnabrück.

C. Schmitt.

Schöllgen, D. Dr. Werner, **Soziologie und Ethik des religiösen Ärgernisses**. Mit besonderer Berücksichtigung des § 166 R.Str.G.B. und der Strafrechtsreform. [Abhandlungen aus Ethik und Moral, hrsg. von F. Tillmann, XI.] Düsseldorf, L. Schwann, 1931. M. 5.

Wer als Theologe an dieser anregenden Arbeit über das religiöse Ärgernis nicht um der vermiften übernatürlich-christlichen Einstellung willen „Ärgernis“ nehmen will, muß beachten, daß der Verf. in bewußter Methodenstrenge seinen Gegenstand nur in die Schau natürlicher, phänomenologisch orientierter Ethik und Soziologie stellt. Anlaß der Studie ist das rechtspolitische Problem künftiger Erhaltung und Gestaltung des § 166 des R.Str.G.B. (Rechtsschutz der Religion) und dessen Kernbegriff des (religiösen) Ärgernisses. Moraltheologie und herrschende Rechtsprechung operieren hier mit ganz verschiedenen Begriffsinhalten: Sünde, Verführung, bzw. Unlust bei Verletzung religiöser Gefühle. Die subjektivistische Vagheit des Letzteren, die namhafte Juristen zu prinzipiellen Gegnern eines § 166 werden läßt, sucht der Verf. durch phänomenologische und soziologische Analyse des Begriffs „Ärgernis“ als einer „qualitativ eigenartigen Stellungnahme“ in die Ebene der Objektivität zu erheben. Ja noch mehr: Unter dem spröden, engen Titel des religiösen Ärgernisses wird in den Sprach- und Denkformen phänomenologischer und soziologischer Forschung den Entwicklungsgesetzen der individuellen und gesellschaftlichen Weltanschauungskonflikte nachgegangen, also ein gut Stück moderner Religions- und Weltanschauungssoziologie und -psychologie geboten. Die Bedeutung der Studie liegt eingestandenmaßen nicht so sehr in der Erarbeitung neuer Prinzipien und Richtlinien, als vielmehr in der Rezeption moderner phänomenologischer, soziologischer und psychologischer Methoden und Erkenntnisse auf das weltanschauliche Gebiet, in der wissenschaftlichen, distinkten Bewußtmachung dessen, wovon wahrhaft christliche Seelsorgerhaltung und geistespolitischer Takt intuitiv sich längst leiten ließen.

Der moraltheologische Begriff des Ärgernisses (S. 11) wird im Anschluß an Thomas von Aquin gegeben (*obex, occasio ruinae*). Das antike und mittelalterliche Recht behandelt die Religionsdelikte ausschließlich unter dem objektiv-metaphysischen Gesichtspunkt der beleidigten, zornvoll reagierenden Gottheit

(S. 21 ff.). Erst die soziale und politische Verfestigung der Konfessionen nach der Reformation und das aus den Leiden des 30jährigen Krieges geborene Prinzip der Parität und der bürgerlichen Toleranz (S. 24) verschiebt das Schwergewicht vom metaphysischen auf den subjektiv-soziologischen Gesichtspunkt. Als schutzbedürftiger Gegenstand gilt jetzt nicht mehr die Gottheit, sondern das religiöse Gefühl der Menschen (Gefühlsschutztheorie) oder, wie heute meist, die Sicherung des konfessionellen, weltanschaulichen Friedens (Friedensschutztheorie). Der richterlichen Notwendigkeit und Schwierigkeit, den grundlegenden Tatbestand des Ärgernisses objektiv erfassen zu sollen, bietet sich die phänomenologische und soziologische Begriffsanalyse des Ärgernisses an (S. 29): Im Unterschied vom „Ärger“ liegt „Ärgernis“ als Tieferlebnis dann vor, „wenn ein soziologisch in der Formung eines Wir-Ich wirksam gewordener höherer Wert bei einer Bedrohung seiner Geltung eine qualitativ eigenartige Willensantwort auslöst, die von einer spannungsvollen Erregung getragen ist und zu einer Schutz- und Vergeltungshandlung drängt“ (S. 38).

In diesem Sinne kommt das Ärgernis vor nicht nur im religiösen, sondern auch in anderen Kulturgebieten (Wissenschaft, Kunst, Ethik usw.). Zu „uneigentlichem Ä.“ (*scandalum pusillorum und pharisaicum*) geben psychologisch Anlaß (S. 54) im Gebiet der primitiven Frömmigkeit die „komplexe Undifferenziertheit“ von Affekt und Anschauung, z. B. im Aberglauben, dessen Jüngern jede Bekämpfung desselben zum Ärgernis wird, sowie die mangelnde Fähigkeit des Primitiven, „diffuse Einheiten zu gliedern“, d. h. Wesentliches und unwesentlich Äußerliches zu unterscheiden, so daß jeder Verstoß gegen letzteres als Ä. empfunden wird. Uneigentliche Ä. entstehen auch von der Gegenstandsseite her auf Grund der Verfälschung fundierender Werte (S. 57): so bei „Idolbildung“, wenn die zentralste Stelle unausgefüllt oder von sekundären Werten (Ästhetik, Wissenschaft) usurpiert ist und Verstöße gegen diese fälschlich als religiöses Ä. empfunden werden; ähnlich beim negativistischen „Ressentiment“ und bei übersteigender „Geniereligion“, der besonders leicht der Pantheismus zum Opfer fällt.

In der Soziologie des religiösen Ä. (S. 63–111) wird zunächst die spezifische „Reizbarkeit“ der verschiedenen Typen religiöser Gemeinschaftsformen behandelt, als deren konstitutive Grundlagen genannt werden: die dogmatische Ausprägung des Lehrgehaltes, die Verknüpfung des Religiösen mit einer bestimmten Ethik, der Stellenwert einzelner Lehren (Autorität, Aszese), die verschiedene soziologische Struktur der Kirche und der Sekte, Ethos und Lebensstil der einzelnen Gruppen. Soziologische Bedeutung gewinnt das Ä. erst durch die schon von Thomas geforderte „Öffentlichkeit des Ä.“ (S. 70). Diese muß im heutigen Stadium weltanschaulicher Gemischtheit eine „qualifizierte“ sein (z. B. journalistische Verbreitung, Äußerungen von Amtsträgern, korporatives Auftreten usw.). Religiöses Ä. ist soziologisch möglich, nicht nur auf dem Boden echter Religion, sondern auch auf dem „verkappter Religion“ (S. 78), wo also niedere Güterkreise (wirtschaftliche und politische Programme, Astrologie, Rhythmik, Psychoanalyse, Antisemitismus usw.) die Absolutstelle und damit religiöse Hingabe innehaben. Die soziologische Auswirkung eines Ä. auf eine religiöse Gemeinschaft zeigt gewisse Gesetzmäßigkeiten (S. 86): Jeder Angriff löst konservative Sicherungshaltungen und -handlungen aus. Selbst der Religionsstifter hat mit ihnen zu kämpfen. Kommt der Angriff von innen, so führt die Krise zu Absplitterung, aber auch zur Auffüllung organisatorischer und geistiger Lücken. Kommt der Angriff von außen, so werden bei längerer Inkubationszeit die Abwehrkräfte organisiert, ja die Immunisierung, vielleicht gar nach dem Gesetz der Reiztherapie, die Kräftigung der Gemeinschaft bewirkt.

Exkurs zum Problem des § 166 (S. 99 ff.): Das Paradoxon des „konfessionellen Friedens“ löst sich ehrlich in der Lehre vom Zusammenwirken von Gnade und Freiheit, die zur Bescheidenheit im Einsatz bloß menschlicher Kampfformen mahnt. Der Absolutheitsanspruch der Konfessionen bleibt. Geistige Auseinandersetzung tut not. Aber nicht mit Gewaltmitteln und nicht bloß reaktiv, sondern in vollem Verantwortungsbewußtsein für die

Folgen seines Handelns. Die normale Form der Stellung gegenüber Andersdenkenden ist also nicht das Ä., nicht Streit, sondern geistiger Kampf im Zentralreligiösen. Das Strafrecht muß eine gewisse Auswahl unter den zu schützenden Religionsgesellschaften treffen. Das Schutzobjekt kann heute nicht mehr nach der Gefühlstheorie, sondern nur noch nach der Friedenschutzhypothese bestimmt werden: Das klare Staatsinteresse verlangt Sicherung des inneren Friedens. Eine völlige Ablehnung des Strafschutzes der Religion um der Religion willen ist abzulehnen. Strafschutz bedeutet nicht Vergeltungsstandpunkt. Die objektive Feststellung typischer Religionsverstöße ist möglich (gegen Beling) wenn auch — wie auch bei anderen Tatbeständen, z. B. des Mords und des Totschlags — im einzelnen immer wieder schwer klärbare Grenzfälle vorkommen mögen.

Die Ethik des religiösen Ä. (S. 112—145): Zwei Typen religiöser Aufbrüche sind zu unterscheiden, je nachdem das durch Ä. zu erweckende religiöse Bewußtsein einer Gemeinschaft in habitueller, latenter Bereitschaft liegt oder bereits am Erlöschen ist. Der große Führer, Prediger, Erwecker, wirkt zunächst als Ä. Wann ist trotz der Toleranzpflicht solch ein rücksichtsloser Angriff, ein aktives Ä. erlaubt? Geboten? Wie muß er beschaffen sein? Nicht aus Macht- und Geltungsbedürfnis, sondern in der reinen Absicht, die *doctrina* als *opus misericordiae* zu betreiben (Thomas), wenn die persönlichen, zeitlichen und örtlichen Umstände eine Aussicht auf Erfolg erschließen. Das paulinische *insta opportune*, *importune* gegen die Häretiker bezieht sich auf die Abgefallenen, nicht auf die schuldlos in eine andere Konfession Hineingeborenen. Dabei ist mit der bürgerlichen, strafrechtlich geschützten Toleranz nicht auch dogmatische Toleranz verlangt. Pflichtmäßigkeit des Vorstoßes ist nur in seltenen, besonderen Situationen gegeben (Urchristentum, bei qualifizierter Notwendigkeit des Bekenntnisses).

Das *scandalum pusillorum* (S. 131) hat als Doppelquelle *infirmis* oder *ignorantia*. Hierher gehört heute besonders die Kirchenfeindschaft vieler klassenbewußter Proletarier, deren Unterdrücktenideologie sich von der Kirche nicht verstanden und an das Bürgertum verraten fühlt. Charakteristikum des *scandalum pharisaicum* (S. 138) ist die *malitia*, die böswillige, unbelehrbare Unehrllichkeit des gegensätzlichen Verhaltens. So wird bei Interessenverflechtung des Ehrgeizes, des nationalen oder Rassegedankens, der Habsucht usw. mit einer bestimmten religiösen Institution dieses Ä. in der Hand der führenden Interessenten zu einem willkommenen Mittel, um die Volksseele auf den Gegner zu hetzen. Auch das Bedürfnis ethischer Selbstentlastung führt zu solchem Sichverhärten gegenüber den Vorzügen des Gegners, die dann zu *splendida vitia* verfälscht werden. Die Möglichkeit eines passiven Ä. (S. 145) im ethischen Sinne des sündhaften Nachgebens wird von Thomas mit Recht abgelehnt. Im soziologischen Sinne dagegen wird die Verwundbarkeit und Reaktionsfähigkeit auf Ä. geradezu zum notwendigen, charakterologischen Kriterium tieferer Charaktere.

Für die Frage, wie weit der Katholizismus seinen Einfluß auf dem Wege über die Gesetzgebung versuchen soll (*correctio fraterna*), gilt: Mindestens, um Lebensraum für die eigene Existenz zu schaffen. Für den angreifenden Kampf dagegen ist entscheidend die Frage, ob gesetzliche, erzwungene Geltung auch wirkliche Förderung bedeutet, und das soziologische Gesetz der verfestigenden Reaktion auf Ä. Aktivität gegenüber geborenen Häretikern und Neuheiden kann heute nicht mehr Befreiung von subjektiver Sünde sein wollen, sondern nur ein Verhelfen zu einem bonum morale. Hierzu aber ist der rechte Weg nicht die Attacke, sondern der Takt, positive Arbeit, Erweis größerer Fruchtbarkeit, also Vorbereitung einer aufnahmefähigen Gesinnung. So verwerflich schwächliches Nachgeben wäre, so verfehlt wäre die Überschätzung des Gegners und seiner Angriffe. Irrtum muß ebenso sicher an sich selbst zugrunde gehen, wie der Wert der Wahrheit sich nicht an der Zahl ihrer Anhänger messen läßt.

Man möchte die geistvolle, spekulative Arbeit in die Hände aller Moralthologen, Kanonisten, Juristen, aber auch der Seelsorger und Politiker wünschen. Der Weg dahin dürfte ihr jedoch erschwert sein durch die nicht immer leicht

ersichtliche Linienführung und durch die esoterische Adeptensprache moderner Phänomenologie, Soziologie und Psychologie, die manchmal biederer „alten Schnee“ in ein umständliches Glanzgeschmeide hüllt. Einem intuitiv veranlagten Leser mag vielleicht auch bange werden vor soviel komplizierter, soziologischer Bewußtheit, die uns, wie die Erfahrung leider bezeugt, bisher so wenige wirkliche Führer gezeitigt hat.

Da Bücher für die Bequemlichkeit des Lesers, nicht des Setzers gedruckt werden, sei die Bitte an den Herausgeber gestattet, künftig die Anmerkungen, besonders wenn sie so maßvoll wie hier gegeben werden, doch vielleicht unter die Seite setzen zu lassen.

Freising.

R. Linhardt.

Kleinere Mitteilungen

»**Doctoris Seraphici S. Bonaventurae Prolegomena ad Sacram Theologiam** ex operibus eius collecta edidit Thaddaeus Soiron O. F. M. [Florilegium Patristicum. Fasc. XXX.] Bonn, P. Hanstein, 1932 (32 S. gr. 8°). Kart. M. 1,40.« — Nach dem in der Einleitung zur Dogmatik gebräuchlichen Schema hat der Herausgeber in sieben Abschnitten die entsprechenden Texte Bonaventuras für die allgemeinsten Fragen (Objekt, Ursprung, Methode, Zweck, Wissenschaftsbegriff, Verhältnis der Theologie zur Philosophie, Subjektive Vorbedingungen) zusammengestellt und in den Anmerkungen die Autorenverweise und die notwendigsten Erläuterungen beigegeben, so daß dieses Heft des „Florilegium patristicum“ zu seminaristischen Übungen sehr geeignet erscheint.

»**P. Cuthbert of Oxford, O. M. Cap., Die Kapuziner.** Ein Geschichtsbild aus Renaissance und Restauration. Aus dem Englischen übersetzt von Justinian Widlöcher O. M. Cap. München, Kösel & Pustet, o. J. (1931) (364 S. Lex. 8°). Glw. M. 12.« — Hier war ein Mann am Werke, der mit gründlichster Beherrschung des Stoffes eine nicht alltägliche Kraft der Gestaltung und ein besonderes Feingefühl für künstlerische Steigerungsmöglichkeiten verbindet. Es war mir ein besonderer Genuß, mich in diese hieb- und stichfesten Erörterungen über die leidensvolle Urzeit, die erste und zweite Atempause und die endgültige Befreiung von allen Fesseln zu versenken. In vier Bücher ist die Erzählung gegliedert, denen der Übersetzer ein schönes deutsches Gewand gegeben hat, das jedoch manchmal Wortformen und Ausdrücke enthält, die sich erst noch das Bürgerrecht in unserer Sprache erwerben müßten, wie ein Gespür, die Präge, bräuseln, abzwecken, Zerkürung, die Schlüpfe, das Gefälte usw. In Büchern wie dem vorliegenden sind das unerbetene Gäste. — Nach der aufschlußreichen Erörterung über die Quellen zur Urgeschichte der Kapuzinerreform folgt „Das Buch der Gründung“: Die Wegbereiter der Kapuzinerreform, die ersten Freiheitstage, Kampf und Sieg. „Das Buch der Wandlung“ erzählt von Reform und Reformation, von des berühmten Ochino Abfall zu den Calvinern, von Läuterung und Neublüte und vom Vermittler zwischen zwei Generationen. „Das Buch der Siedlung“ befaßt sich mit dem Vorstoß über die Alpen nach Frankreich und Savoyen, nach Deutschland und in die nordischen Missionen. Den Schluß bildet: „Das Buch der Eroberung“ mit Untersuchungen über die Cristoforo-Gestalten, die Heidenmissionen und das Schrifttum des Ordens. Ich kann das sehr gut ausgestattete Buch nur warm empfehlen.

Paul Maria Baumgarten.

»**Studia Gnesnensia: Ks. Dr. Kazimierz Kowalski, Podstany filozofji.** [Dr. Kasimir Kowalski, Prof. am Erzbischöflichen Seminar in Gnesen, Dozent der Universität Krakau, Grundlagen der Philosophie.] Gnesen 1930 (272 S. 8°). — Ks. Dr. Kazimierz Wais, **Kosmologia szczegółowa I.** [Dr. Kasimir Wais, Spezielle Kosmologie. Erster Teil.] Gnesen, 1931 (392 S. 8°). — Dr. Kowalski behandelt sein Thema in zwei Büchern; im ersten bespricht er Wesen und Aufgabe der Philosophie, im zweiten die Theorie der Erkenntnis, und zwar zunächst im allgemeinen, was und wie wir

erkennen, um dann im besonderen das Erkennen der Menschen, der Engel und Gottes zu erörtern. Der umfangreichste Abschnitt des Werkes (S. 81—176) beschäftigt sich mit der Frage: Was erkennt der Mensch? Der Autor beantwortet sie in einem eingehenden Kommentar zu *De veritate* I, art. 9 des h. Thomas und kommt dabei im engen Anschluß an die Löwener Schule u. a. zu dem wichtigen Ergebnis, daß der Verstand den Gegenstand unmittelbar erkennt und nicht erst ein Abbild von ihm. — Dr. Wais, der Senior der polnischen Neuscholastiker, bietet im ersten Teil seiner speziellen Kosmologie eine kenntnisreiche und ausführliche, dabei recht zugänglich geschriebene Biologie. Er versteht es, die der scholastischen Philosophie entgegenstehenden Anschauungen geschickt zu widerlegen, z. B. die mechanistische Deutung der Lebensäußerungen, die Vernesselung der Tiere, die Urzeugung. Die jetzt bestehenden Pflanzen- und Tierarten führt er auf eine Entwicklung der ursprünglich von Gott geschaffenen Arten zurück. Das Lebensprinzip faßt er, obgleich er nachdrücklich seine Eigenart gegenüber den physikalisch-chemischen Kräften betont, als materiell auf, da es in seinen Äußerungen von der Materie abhängt und weil er die Begriffe „immateriell“ und „geistig“ gleichsetzt; richtiger wäre es wohl, den Lebensgrund mit Driesch, Philosophie des Organischen, 1928, S. 379 ein immaterielles Substrat oder mit Schwertschläger, Philosophie der Natur, 1921, II, S. 135 ein psychisches Prinzip zu nennen.

Albert Steuer.

»Holzapfel, H. O. F. M., **Katholisch und Protestantisch.** Eine leidenschaftslose Klarstellung. Freiburg i. B., Herder, 1930 (186 S. 80). M. 3; geb. M. 3,60. — Dies Buch ist nicht verfaßt, „damit ein gelehrtes Werk mehr in der Bibliothek des Theologen steht“, schreibt der Verfasser. „Es will vom theologisch nicht geschulten Volk gelesen und verstanden werden.“ Eine wirkliche Klarstellung strittiger, mißverständener und mißdeuteter Punkte auf religiösem Gebiete ist namentlich mit Rücksicht auf einige neuere protestantische Werke mit Sorgfalt von P. Holzapfel versucht worden. Haßleiters Konfirmandenkatechismus, der 1925 schon in 16. Auflage erschien, und dessen „Unterscheidungslehren“, die als Separatabdruck aus dieser Schrift im Jahre 1928 bereits in 120 000 Exemplaren verbreitet waren, ist neben Arbeiten von Heim, Kunze, Horst Stephan, Bachmann, Braun, Fendt ausgiebig berücksichtigt. Das erste Drittel des Buches bringt „Grundsätzliches“ über katholische bzw. protestantische Auffassung von Bibel, Überlieferung und Kirche. Der übrige Inhalt untersucht die Stellungnahme zu einzelnen Unterscheidungslehren (Rechtfertigung, gute Werke, Gnadenmittel, Frömmigkeitsleben). Der Anhang stellt in zwei Kolonnen die wichtigsten Unterscheidungslehren nebeneinander. Der Leser erhält einen dankenswerten Einblick in die einschlägigen Materien. Für eine Neuauflage würde sich empfehlen, auch das bei Hinrichs in Leipzig erschienene Werk des Harnackschülers Rolfs „Politische Ethik und ethische Weltanschauung“ zu berücksichtigen. Trotz des Versuches, manchen Werten der katholischen Weltanschauung gerecht zu werden, findet sich hier z. B. dreimal die These, die katholische Kirche charakterisiere „die Ehe als erlaubte Hurerei“, wofür nicht einmal eine Quelle namhaft gemacht wird, sondern nur der Gedankengang, in dem ehelosen Priester stelle die katholische Kirche das Ideal keuschen Lebens vor Augen und bringe die „Unreinheit und Minderwertigkeit ihres sexuellen Wesens“ den Gläubigen zum Bewußtsein.

C. Schmitt.

Personennachrichten. Im 79. Lebensjahre starb am 5. Februar 1932 der Honorarprofessor in der Juristischen Fakultät der Universität Würzburg Dr. theol. et jur. utr. Dr. jur. can. h. c. Joseph Freisen, früher Professor des Kirchenrechts an der Akademie zu Paderborn. — Am 12. Februar 1932 starb im Alter von 66 Jahren der frühere o. Professor des Kirchenrechts in Straßburg Dr. theol. et jur. August Knecht, Geh. Regierungsrat, Honorarprofessor an der Theol. Fakultät der Universität München. — Am 25. Februar 1932 starb zu Innsbruck im Alter von 87 Jahren der frühere o. Professor der Kirchengeschichte an der Theol. Fakultät der Universität Innsbruck P. Dr. Hartmann Grisar S. J.

Bücher- und Zeitschriftenschau¹

Allgemeine Religionswissenschaft.

- Heinzelmann, G., Zur Frage nach dem religiösen Apriori (ThStudKrit 1931, 2/3, 324/39).
 Ricciotti, G., Il periodo di El-Amarna (ScuolaCatt 1931 dic., 424/33).
 Kunstmann, W. G., Die babylonische Gebetsbeschwörung. Lpz., Hinrichs (114). M 10.
 Virolleaud, Ch., Un poème phénicien de Ras-Shamra: La lutte de Môt, fils des dieux et d'Alein, fils de Baal (Syria 1931, 3, 193/224).
 Perdrizet, P., A propos d'Atergatis (Ebd. 267/73).
 Ohm, Th., Indien und Gott. Religions- u. missionskundl. Streifzüge durch Ceylon u. Vorderindien. Salzburg, Pustet (276, mehr. Taf.). Lw. M 4,90.
 Scharlau, C. A., Mathilde Ludendorffs Verleumdung vom Diebstahl der Evangelien aus Indien. Indologische Randbemerkungen. Gotha, Klotz (82). M 1,80.
 Hoashi, R., Doed Japan Need Religion? (JReligion 1, 50/60).
 Sjövall, H., Zeus im altgriechischen Hauskult. Lund, Ohlsson, 1931 (146). Kr 3,50.
 Herzog-Hauser, Gertrud, Soter. Die Vorstellung des Retters im altgriech. Epos. Wien, Mayer, 1931 (VIII, 190). M 8.
 Bremond, A., La religion de Platon d'après le X^e livre des Lois (RechScRel 1, 26/55).
 Lichtenstein, E., Platon u. die Mystik (DtschViertelj 1, 93/112).
 Barth, H., Eidos u. Psyche in der Lebensphilosophie Platons. Tüb., Mohr (47). M 1,50.
 Gentile, M., Etica e metafisica nel pensiero di Seneca (Riv FilosNeoScol 1931, 6, 479/83).
 Arndt, P., Die Religion der Nad'a. St. Gabriel-Mödling, Anthropos, 1930/31 (S. 817—861, 353—405, 697—739; 20 Taf. 4^o). M 9,20.

Biblische Theologie.

- Lusseau, H., A propos d'un „Essai sur la nature de l'inspiration scripturaire“ [desselben Verfassers] (Biblica 1, 28/48).
 Prausnitz, G., Über einige Bibelkorrekturen des 13. Jahrh. (ThStudKrit 1931, 4, 457/64).
 Hempel, J., Fort mit dem A. T.? Gießen, Töpelmann (32). M 1.
 Powis Smith, J. M., The Growth of the Hebrew Idea of God (JReligion 1, 24/39).
 Sole, F., Concetto di sacrificio, di peccato e di espiazione presso il popolo ebraico (ScuolaCatt genn., 25/41).
 Baldinger, A. H., The Religion of Israel — Evolution or Revelation? (BibliothS Jan., 19/27).
 Kyle, M. G., Old Testament Chronology (Ebd. 56/67).
 Barrois, A., La métrologie dans la Bible (RBibl 1931, 2, 185/213; 1932, 1, 50/76).
 Krauß, S., Ein Exodus vor dem bibl. Exodus (WienerZKunde Morgenl 1931, 1/2, 76/90).
 Fernández, A., El limite septentrional de Benjamin (Biblica 1, 49/60).
 Hänsler, H., Der histor. Hintergrund von Richter 3,8—10 (Ebd. 1930, 4, 391/418; 1931, 1, 3/16; 4, 395/410).
 Vannutelli, P., Libri synoptici V. T., seu Librorum Regum et Chronicorum loci paralleli, quos hebraice, graece et latine critice edidit P. V. Tom. I. Romae, Pont. Institut. Biblicum, 1931 (X, 338 4^o). L 90.
 Alfrink, B., Die Bedeutung des Wortes מַלְאָךְ in Job 21,33 u. 38,38 (Biblica 1, 77/86).
 Kuhn, G., Exegetische u. textkritische Anmerkungen zum Buche der Weisheit (ThStudKrit 1931, 4, 445/52).
 Langeac, R. de, Virgo fidelis. — Commentaire spirituel du Cantique des cantiques. P., Lethielleux, 1931 (XIV, 412 16^o).
 Pohl, A., Das verschlossene Tor Ez. 44,1—3 (Biblica 1, 90/92).
 Vitti, A. M., L'interpretazione apocalittico-escatologica del N. T. (ScuolaCatt 1931 dic., 434/51).

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

- New, Silva, A Patmos Family of Gospel MSS. (HarvardThR 1, 85/92).
- Collwell, E. C., Is there a Lectionary Text of the Gospels? (Ebd. 73/84).
- Jeremias, J., Der apostolische Ursprung der vier Evangelien. Mit kurzgefaßter Einleitung in die neueste Geschichte der Schallanalyse. Lpz., Dörfeling & Franke (1965). M 6.
- Sickenberger, J., Leben Jesu nach den vier Evangelien. Kurzgefaßte Erklärg. 6. Der Abschluß. Mstr., Aschendorff, 1931 (VI, 202). M 4,55.
- Vollmer, H., Deutsche Bibelauszüge des Mittelalters zum Stammbaum Christi mit ihren lateinischen Vorbildern u. Vorlagen, hrsg. u. erläutert. Mit 8 photogr. Taf. u. 12 Zeichn. Potsdam, Athenaion, 1931 (VIII, 201). M 20.
- Lietzmann, H., Aus dem Leben Jesu. Gemalte u. geschriebene Bilder. Bd. 2. Berl., Preuß. Haupt-Bibelges., 1931 (77; zahlr. Taf.). Lw. M 2,80.
- Macchiero, V., The Meaning of the First Beatitude (JReligion 1, 40/49).
- Buzy, D., Y a-t-il fusion de paraboles évangéliques? (RBibl 1, 31/49).
- Goguel, M., Did Peter Deny His Lord? (HarvardThR 1, 1/27).
- Hewitt, J. W., The Use of Nails in the Crucifixion (Ebd. 29/45).
- Cappellazzi, A., S. Paolo. Crema, „Buona Stampa“, 1931 (136 160).
- Lagrange, M.-J., S. Paul ou Marcion? (RBibl 1, 5/30).
- Höpfel, H., St. Paulus u. die Frau in der Kirche (BenedMon 1/2, 63/77).
- Heigl, B., Antike Mysterienreligionen u. Urchristentum. Mstr., Aschendorff (112). M 2,20.
- Brun, L., Noch einmal die Schriftnorm 1 Kor. 4, 6 (ThStudKrit 1931, 4, 453/56).
- Vaccari, A., Il testo 1 Cor. 15, 51 (Biblica 1, 73/76).
- Tambolleo, D., Le Agapi. Roma, Desclée, 1931 (324). L 13.
- Meinertz, M., u. Vrede, W., Die katholischen Briefe. Übers. u. erklärt. 4., neu bearb. Aufl. Bonn, Hanstein (VIII, 200 40). M 6,60.
- Ketter, P., Im Lande der Offenbarung. Reiseschilderungen aus dem Orient. Mit 50 Bildern. 2., verm. Aufl. Trier, Paulinus-Druck., 1931 (268). Lw. M 5.
- Koeppe, R., Uferstudien am Roten Meer (Biblica 1, 6/27).
- Müller, E., Judentum u. Zionismus. Zur Geschichte u. Psychologie einer religionspolit. Bewegung. Mit 23 Pl. u. Zeichn. Köln, Bachem (125). M 3,60.
- Historische Theologie.**
- Köhne, J., Die Ehen zwischen Christen u. Heiden in den ersten christl. Jahrhunderten. Pad., Bonif.-Druck., 1931 (75). M 4.
- Disdier, M.-Th., Nouvelles études sur s. Grégoire de Nazianze (Echosd'Or 1931 oct., 485/97).
- Delehaye, H., „In Britannia“ dans le Martyrologe Hiéronymien [Proceedings of the Brit. Acad. XVII]. Lo., Milford, 1931 (21). 2 s.
- Aebischer, P., Le miracle des trois clercs resuscités par s. Nicolas (ArchRomanicum 1931, 3, 383/99).
- Marcus, R., The Armenian Life of Marutha of Maipherkat (HarvardThR 1, 47/71).
- Schneider, A. M., Das Kloster der Theotokes zu Choziba im Wadi el Kelt (RömQuart 1931, 3/4, 297/332).
- XV Centenario de la muerte de S. Agustín (Religion y Cultura 1931, n. 43—45). Aus dem Inhalte: Martínez, E., Las profundas doctrinas de S. Ag. sobre la gracia y las grandes necesidades espirituales de la sociedad contemporánea (11/88). Capánaga, V., La doctrina agustiniana sobre la intuición (89/109). Vélez, P. M., El número agust. (139/96). Alvarez, L., Doctrina social de S. Ag. (197/214). Fernández, A., La evolución cosmogónica y biológica según S. Ag. (215/37). Llamas, J., S. Ag. y la multiplicidad de sentidos literales en la Escritura (238/74). Cabanas, A., Iconografía de S. Ag. (285/306). García, F., El retorno a S. Ag. (307/44). Vega, A. C., Defendio S. Ag. la „animación mediata“ del cuerpo humano? (345/58). Concetti, N., De Aurelii Augustini adolescentis concubinato (359/64). Negrete, E., Los derroteros de la fe (365/401). Marcos del Río, F., El Cristo místico y la comunión de los Santos según S. Ag. (402/60). González, R., Bibliografía agust. del centenario (461/509).
- Franses, D., Cyrillus (Studia Cath. 1931, 369/98).
- Féron, F., Nestorius (399/419). Cremers, V., Dogmatische betekenissen van het Concilie van Ephese (420/45).
- Smits, C., Ephese en het Pelagianisme (446/56).
- Alès, A. d', S. Cyrille d'Alex. et les Sept à Sainte-Marie à Ephèse (RechScRel 1, 62/70).
- La lettre d'Ibas à Marès le Persan (Ebd. 5/25).
- Jerphanion, G. de, Encore les inscriptions cappadociennes et la Vie de s. Siméon Stylite (Ebd. 71/2).
- Stiglmayr, J., Um eine Ehrenrettung des Severus v. Antiochien (Scholastik 1, 52/67).
- Bonnaud, R., Notes sur l'astrologie latine au VI^e s. (RBelge PhilHist 1931, 3, 557/78).
- Mitchell, V. A., The Mariology of S. John Damascene. Kirkwood (Mo.), Maryhurst Normal Pr., 1930 (X, 221 120).
- Vogt, A., Deux discours inédits de Nicéas de Paphlagonie [Orient. christ. 23, 1]. Roma, Pont. Inst. Stud. orient., 1931 (97). L 17.
- Grumel, V., Les aspects généraux de la théologie byzantine (Echosd'Or 1931 oct., 385/96).
- Festschrift Albert Brackmann dargebracht. Weimar, Böhlau, 1931 (VIII, 602). M 30. Aus dem Inhalte: Caspar, E., Aus der altpäpstl. Diplomatie (1/16). Heuberger, R., Der h. Ingenuinus (17/39). Levison, W., Bischof Eberigisil v. Köln (40/63). Santifaller, L., Papsturkunden für Domkapitel bis auf Alexander III (81/122). Erben, W., Kaiserbullen u. Papstbullen (145/67). Kessel, E., Zur Entstehung der verlorenen ältesten Halberstädter Bistumschronik (168/84). Kittel, E., Der Kampf um die Reform des Domkapitels in Lucca im XI. Jh. (207/47). Meinert, H., Libelli de discordia inter monachos S. Remigii et S. Nicosii Remenses agitata tempore Paschalis II (259/92). Wentz, G., Havelberg, Jericho u. Breda (324/46). Friedlaender, Ina, Die Translatio S. Alexandri von Otobereuren (347/70). Vehse, O., Die älteren Papsturkunden der Großen Karthause zu Farneta (422/33). Heckel, R. v., Beiträge zur Kenntnis des Geschäftsganges der päpstl. Kanzlei im 13. Jh. (434/56). Dersch, W., Hessische Wallfahrten im MA. (457/91). Grabmann, M., Das Defensorium ecclesiae des Magister Adam, eine Streitschrift gegen Marsilius v. Padua u. Wilhelm v. Ockham (569/81).
- Ryan, J., Irish Monasticism. Origine and Early Development. Dublin, Talbot Pr., 1931 (XV, 413). 18 s.
- Jung-Diefenbach, J., Die Friesenbekehrung bis zum Martertode des Hl. Bonifatius. St. Gabriel, Post Mödling, Missionsdruck., 1931 (VIII, 118). M 4.
- Delius, W., War Alchvin Mönch? (ThStudKrit 1931, 4, 464/73).
- Lavaud, H., Précurseur de Calvin ou témoin de l'augustinisme? Le cas de Gotescalc (RThomiste janv., 71/101).
- Albareda, A. M., Historia de Montserrat. Montserrat 1931 (410).
- Michel, A., Verstreute Kerullarios- u. Humbert-Texte (Röm Quart 1931, 3/4, 355/76).
- Geiger, O., Die Urkunden des vormaligen Benediktinerklosters St. Mang in Füssen, registiert u. eingeleitet. Mchn., Ackermann (VII, 200). M 7,50.
- Sabatier, P., Vie de s. François d'Assise. Edit. définitive. P., Fischbacher, 1931 (LI, 580). Fr 50.
- Martius, Lilli, Die Franziskuslegende in der Oberkirche von S. Francesco in Assisi u. ihre Stellung in der kunstgeschichtlichen Forschung. Berl., Deutscher Kunstverl. (VII, 154); 28 Abb. 40). Lw. M 25.
- Coudenhove, Ida F., Gespräch über die Heiligkeit. Ein Dialog um Elisabeth von Thüringen. 3. Aufl. Frankfurt a. M., Carolus-Druckerei (94). M 1,90.
- Hermelink, H., Die h. Elisabeth im Licht der Frömmigkeit ihrer Zeit. Marburg, Elwert (32). M 1,25.
- Frick, H., Was verbindet uns Protestanten mit der h. Elisabeth? Tüb., Mohr, 1931 (24). M 1,50.
- Preto, E., La posizione di Rolando da Cremona nel pensiero medioevale (RivFilosNeoScol 1931, 6, 484/89).
- Aune, P., La semaine albertinienne (RThomist janv., 112/17).
- Wilms, H., Alberto Magno. Bologna, Studio Domenicano, 1931 (XX, 300). L 12.
- Meersseman, G., De S. Alberti M. Postilla super Ieremiam inedita (Angelicum 1, 3/20).

- Maître Albert. Saint-Maximin (Var), Ecole de théol., 1931. *Fr* 18, *Ausland Fr* 30. Aus dem Inhalt: Mandonnet, La date de la naissance d'Albert. — Scheeben, Les écrits d'A. d'après les catalogues. — Gorge, Le problème des trois Sommes. — Simonin, La doctrine de l'amour naturel de Dieu d'après A. — Garrigou-Lagrange, La volonté salvifique et la prédestination selon A. — Lavaud, Les dons du Saint-Esprit d'après A. — Meersseman, La contemplation mystique d'après A. est-elle immédiate? — Essai de Bibliographie Albertinienne.
- Manser, G. M., Nochmals: Die Realdistinctio bei Thomas v. Aq. (DThomas [Fr.] 1931, 4, 449/52).
- Bonamartini, U. La „Quarta via“ di S. Tommaso (Scuola Catt. genn., 17/24).
- Olgiato, F., L'autocoscienza e la dimostrazione del libero arbitrio in S. Tommaso (RivFilosNeoScol 1931, 6, 490/503).
- Meersseman, G., Le droit naturel chez s. Thomas et ses prédécesseurs (Angelicum 1, 63).
- Michel, Suzanne, La notion thomiste du bien commun. P., Vrin (XXII, 244). *Fr* 30.
- Martin, F., Die Regesten der Erzbischöfe u. des Domkapitels von Salzburg. Bd. 2: 1290—1315. Salzburg, Gesellschaft f. Salz. Landeskunde, 1931 (140, 20 4^o). M 18.
- Vanni Rovighi, S., La psicologia averroistica di Taddeo da Parma (RivFilosNeoScol 1931, 6, 504/17).
- Finke, H., Episoden aus dem sizilischen Freiheitskampfe (Röm Quart 1931, 3/4, 477/505).
- Abbagnano, N., Guglielmo de Ockham. Lanciano, Carabba (VII, 392 16^o).
- Skutella, M., Zur philos. Eckhartforschung (BeitrGeschDtsch SyrLit 1, 138/45).
- Thimme, W., Über Verfasserschaft u. Zuverlässigkeit der Vita H. Seuses (ThStudKrit 1931, 4, 371/428).
- Jugie, M., La controverse palamite 1341—1368 (Echosd'Or 1931 oct., 397/421).
- Nelis, H., La collation des bénéfices eccl. en Belgique sous Clément VII (1378—1394) (RHistEccl 1, 34/69).
- Rotta, P., La nozione di misura nella concezione metafisico-scientifica di Nicolò da Cusa (RivFilosNeoScol 1931, 6, 518/24).
- Reischl, G. A., Hohenwarter Klosterchronik 1500—1700. Schrobenuhausen, Selbstv. d. Histor. Vereins, 1931 (46). M 2,50.
- Seeberg, R., Die religiösen Grundgedanken des jungen Luthers u. ihr Verhältnis zu dem Ockamismus u. der deutschen Mystik. Berl., de Gruyter, 1931 (36). M 2,70.
- Baesecke, G., Die Sprache der Lutherbibel und wir. Halle, Niemeyer (18). M 1.
- Harkness, Georgia, John Calvin — the Man and His Ethics. NY., Holt 1931 (XIII, 266). \$ 3.
- Cornelissen, A., Calvin en Rousseau. Een vergelijkende studie van beider staatsleer. Nijmegen, Dekker, 1931 (XII, 314).
- Maxwell, W., The Liturgical Portions of the Genevan Service Book, Used by John Knox 1556. Edinb., Oliver & Boyd, 1931 (XVI, 222).
- Concilium Tridentinum. T. 3. Diariorum pars 3, vol. 1, Coll., ed., ill. S. Merkle. Frbg., Herder, 1931 (VIII, 762 4^o). M 45.
- Carro, V. D., El maestro Fr. Pedro de Soto O. P. Tom. I. Actuación político-religiosa de Soto. Salamanca, Convento de S. Estebán, 1931 (400).
- Dedic, P., Geschichte des Protestantismus in Judenburg, bes. in d. J. 1572—1598. Graz, Leuschner & Lubensky (158). M 4,20.
- Olivero, F., Shakespeare in rapporto alla religione ed alla morale (RivFilosNeoScol 1931, 6, 548/61).
- Steffan, F., Gregor von Valenzia, S. J.: Begründung des kath. Glaubens. Aus d. Lat. übers. Waldsassen, Angerer (XI, 586). M 6.
- Le Court, H. de, S. Rob. Bellarmin à Louvain (RHistEccl 1, 75/83).
- Raitz v. Frentz, E., Vollkommenheit u. Liebe nach dem h. Kard. Bellarmin S. J. (ZAszMyst 1, 1/19).
- S. Laurentii a Brundisio Opera omnia. Vol. II. Lutheranismi hypotyposis. P. II. Padova, Seminario, 1931 (XVIII, 534 4^o). L 90.
- Weiler, P., Die kirchliche Reform im Erzbistum Köln 1583—1615. Mstr., Aschendorff, 1931 (VIII, 185). M 9,40.
- Van Heel, D., De Minderbroeder P. Henricus de Vroom (Hen. Sedulius) 1549—1621. den Haag, van Zijl, 1931 (136).
- Naegele, A., Benediktinischer Humanismus im 17. Jahrh. (RömQuart 1931, 3/4, 427/54).
- Jedin, H., Propst G. B. Barsotti, seine Tätigkeit als römischer Agent deutscher Bischöfe 1638—45 (Ebd. 377/425).
- Salaville, S., L'auteur du Codex grec 573 de Munich Augustin Chalkos (Echosd'Or 1931 oct., 444/51).
- Lee, U., The Historical Background of Early Methodist Enthusiasm. Columbia Univ. Pr., 1931 (176). \$ 3.
- Schmiechen, E., Schleiermachers Glaubensgedanken in Theologie u. Predigt. Gött., Vandenhoeck (120). M 5,80.
- Schmidlin, Zu den Quellen u. Darstellungen über die Restaurationspäpste 1800—46 (RömQuart 1931, 3/4, 455/75).
- Bastgen, F., Erzbischof Graf Spiegel von Köln u. der Hl. Stuhl (Ebd. 507/605).
- Leturia, P., Bolívar y Leon XII. Caracas, Parca Leon, 1931 (XVI, 184).
- Atkins, G. G., Life of Card. Newman. NY., Harper, 1931 (XI, 338). \$ 2,50.
- Irrich, K., In Konnersreuth am Abend des Schauens und Denkens. Bd. 2. Eichstätt, Sporer, 1931 (64). M 0,50.

Systematische Theologie.

- Hildebrand, D. v., Zeitliches im Lichte des Ewigen. Gesammelte Abhandl. u. Vorträge. Rgsb., Habel (387). M 4,80.
- Peters, F. J., Die Lehre der kath. Kirche, gebildeten Kreisen dargeboten. Mit 9 Taf. Bonn, Hanstein (385 4^o). M 9,60.
- Poschmann, B., Der Wissenschaftscharakter der kath. Theologie. Bresl., Hirt (23). M 1,20.
- Hull, R., Authority and Belief (IrishEcclRecord 1, 1/9).
- Mie, G., Naturwissenschaft u. Theologie. Lpz., Akad. Verlagsges. (38). M 2.
- Carabellese, P., Il problema teologico come filosofia. Roma, tip. del Senato, 1931 (XI, 199).
- Claverie, F., La notion de synthèse (suite) (RThomiste janv., 3/51).
- Jolivet, R., L'intuition intellectuelle (Ebd., 52/70).
- Taymans, F., L'„option“ principe de connaissance chez M. Blondel (NouvRTh 1, 13/33).
- Sladeczek, F. M., Der Satz vom hinreichenden Erkenntnisgrunde (Scholastik 1, 30/51).
- Frank, P., Das Kausalgesetz u. seine Grenzen. Mit 4 Abb. Wien, Springer (XV, 308). M 18,60.
- Masnovi, A., Intorno al principio di causalità (RivFilosNeoScol 1931, 6, 530/33).
- Droege, Th., Zur Krise der Kausal-Kontroverse (DThomas [Fr.] 1931, 4, 363/97).
- Garrigou-Lagrange, R., Causae ad invicem sunt causae (Angelicum 1, 21/42).
- Rohracher, H., Theorie des Willens auf experimenteller Grundlage. Lpz., Barth (X, 194). M 10.
- Fröbes, J., Eine neue Erklärung d. Willensfreiheit (Scholastik 1, 67/81).
- Leese, K., Die Krisis u. Wende des christl. Geistes. Studien zum anthropol. u. theol. Problem der Lebensphilosophie. Berl., Junker & Dünnhaupt (XV, 420). M 17,50.
- Braun, L., Die Persönlichkeit Gottes. Eine Auseinandersetzung zwischen Eduard von Hartmanns Philosophie des Unbewußten u. dem krit. Theismus. Tl. 2. Hdlb., Winter, 1931 (204 4^o). M 7.
- Mulders, A., Van den eenen God. Bovennatuurlijke Godsleer. 2^e éd. Brussel, Standaard-Boekh., 1931 (XIV, 198). *Fr* 24.
- Breton, V., La Trinité. Histoire, doctrine, piété. P., Bloud, 1931 (244). *Fr* 12.
- Dumont, P., L'appétit inné de la béatitude surnaturelle chez les auteurs scolastiques (EphThLov 1931, 2, 205/24; 4, 571/91; 1932, 1, 5/27).
- Turmel, J., Histoire des dogmes. I. Le péché originel, la rédemption. P., Rieder, 1931 (468).
- Simonin, H.-D., La connaissance de l'Ange par lui même (Angelicum 1, 43/62).
- Piper, O., Erlösung als Erfahrung. Tüb., Mohr (48). M 1,50.
- Cruysberghs, K., Kristus' Koningschap. Zeuven, Vlaamsche drukkerij (334 12^o). *Fr* 25.
- Fahey, D., The Kingship of Christ, According to the Principles of S. Thomas Aq. Dublin, Browne and Nolan, 1931 (200).
- Janssens, Al., De H. Maagd en Moder Gods Maria. IV. Maria's Hemelvaart. Brussel, Standaard-Boekh., 1931 (250). *Fr* 28.
- Derckx, H., Psychologie der Vrouwe. Antwerpen, Standaard-Boekh., 1931 (386). *Fr* 35.

- Dillenschneider, C., La Mariologie de S. Alphonse de Liguori. Son influence sur le renouveau des doctrines mariales et de la piété catholique. Pad., Bonif.-Druck., 1931 (XVII, 406). M 6,50.
- Grumel, V., Quelques témoignages sur la primauté romaine (Echosd'Or 1931 oct., 422/30).
- Hugon, E., Tractatus dogmatici. Vol. 3. De sacramentis ac de novissimis. Ed. 6, cur. P. Mouran. P., Lethielleux, 1931 (VIII, 966). Fr 60.
- E. S., Zur Frage: Ist die h. Eucharistie die Wirkursache aller Gnade? (DThomas [Fr.] 1931, 4, 452/58).
- Moran, W., The Sacrificial Aspect of the Last Supper (Irish EcclRecord 1, 10/21).
- Van Rossum, G. M., De essentia sacramenti Ordinis disquisitio hist.-theol. Romae, Pustet, 1931 (242). L 15.
- Schmitz, P., Die natürliche u. übernatürliche Heiligkeit der Ehe. St. Gabriel, Post Mödling, Missionsbuchh. (84). M 0,60.
- Hürth, F., Zur Enzyklika „Casi connubii“ (Scholastik 1, 81/89).
- Janssen, A., Het geneeskundig onderzoek voor het huwelijk. Leuven, Vlaamsche drukkerij (234). Fr 35.
- Dillersberger, J., Wer es fassen kann . . . Gedanken über Jungfräulichkeit u. Zölibat aus Schrift u. Liturgie. Salzburg, Pustet (276). Lw. M 4,90.
- Kant, O., Zur Biologie der Ethik. Psychopathol. Untersuchungen über Schuldgefühl u. moral. Idealbildg. Wien, Springer (160). M 8,80.
- Müller, M., Über Grundbegriffe philosophischer Wertlehre. Frbg., Waibel (223). M 4,80.
- Benckert, H., Ernst Troeltsch u. das ethische Problem. Gött., Vandenhoeck (111). M 5,20.
- Jombart, E., Le „volontarisme“ de la loi d'après Suarez (NouvRth 1, 34/44).
- Ledrus, M., Le problème des lois purement pénales (Ebd. 45/56).
- Tanqueray, Ad., La divinisation de la souffrance. P., Desclée, 1931 (176 12°). Fr 5.
- Boeckl, K., Die sieben Gaben des Hl. Geistes u. ihre Beziehungen zur Mystik (ZAszMyst 1, 54/57).
- Cathrein, V., Die Demut als der Weg zum Herzen Gottes (Ebd. 58/70).
- insbesondere der kath. Gesellschaftslehre. Rgsb., Pustet (274). M 4,60.
- Birch-Hirschfeld, A., Studentin u. Ordensleben (ZAszMyst 1, 34/53).
- Barbera, M., Gesù adolescente nell' educazione giovanile (Civ Catt genn. 2, 3/14).
- De Poorter, A., Un catéchisme du XIII^e s. (RHistEccl 1, 70/74).
- Brors, F., Leiden u. Beten. Betrachtgn in 2 Predigtreihen. 1. 2. Rottenburg, Bader (70; 61). M 1,30; 1,20.
- Hanser, H., Was Jesu Herz erduldet von Gethsemane bis Golgatha. Kurze Fastenansprachen. Berlin, Germania (22). M 0,40.
- Bergmann, I., Vom Sinn der Fastenzeit (BenedMon 1/2, 39/47).
- Lumini, L., Teologia e Liturgia (ScuolaCatt gonn., 3/16).
- Pinsk, J., Die Bedeutung der Messen des *Commune sanctorum* (LiturgZ 4, 105/107).
- Löhr, Aemiliana, Der Typus der Virgo nach den *Commune*-messen (Ebd. 408/22).
- Klingemann, K., Das Osterlied „Christ ist erstanden“ als Zeuge deutscher Vergangenheit u. deutscher Wanderungen. Gött., Vandenhoeck (31). M 1,80.

Christliche Kunst.

- Bernareggi, A., L'arte cristiana nella dottrina del Card. Federigo Borromeo (ScuolaCatt 1931 dic., 404/23).
- Zähringer, D., Beurer Kunst u. Liturgie (BenedMon 1/2, 10/19).
- Casagrande, V., L'arte a servizio della Chiesa. Vol. I. La casa di Dio. Torino, Soc. ed. internaz., 1931 (VIII, 307). L 15.
- Wolff, O., Tempelmasse. Das Gesetz der Proportion in den antiken u. altchristl. Sakralbauten. 2. Aufl. Wien, Schroll (VI, 123 mit Abb.; 82 Taf. 4°). In Hlw.-Mappe M 30.
- Cottas, Vénézia, L'influence du drame „Christos paschon“ sur l'art chrétien d'Orient. P., Geuthner, 1931 (122; 16 pl. 4°). Fr 100.
- Berberich, F., Führer durch den Dom zu U. L. Frau in München. Mchn., Graph. Kunstanst. (103 mit Abb.). M 1.
- Braun, J., Planzeichnungen zur St.-Michaels-Kirche u. dem ehemal. Jesuitenkolleg zu München (MünchJbBildKunst 1931, 3, 243/63).
- Ankenbrand, St., St. Joseph in München. Geschichte u. Führer. Mit 7 Abb., 2Pl., 2 Grundr. im Text u. 12 Bildt. Mchn., Stadtpfarramt St. Joseph (VIII, 115 8° mit Abb. u. Taf.). M 1,30.
- Notz, F. v., Der Dom zu Ratzeburg. Ratzeburg, Heimatverl. (97; XVI S. Abb.). Lw. M 2.
- Hasak, M., Die St.-Hedwigs-Kirche in Berlin u. ihr Erbauer Friedrich der Große. Berl., Heymann (246 mit Abb. 4°). Lw. M 30.
- Engel, G., „Weserkirchen“. Zur Geschichte u. Kultur des dörf. Kirchenbaues an der mittleren Weser. Bielefeld, Helmich, 1931 (41 mit Abb.). M 1,50.
- Sühling, F., Taube u. Orante (RömQuart 1931, 3/4, 333/54).
- Kamphausen, A., Die niederrheinische Plastik im 16. Jahrh. u. die Bildwerke des Xantener Doms. Düsseldorf, Strucken, 1931 (VIII, 142; 20 Bl. Abb. 4°). Hlw. M 12.
- Busch, H., Meister Wolter u. sein Kreis. 1. Kirchl. Holzsulptur u. Malerei des 16. Jahrh. in Hildesheim vor der Einführung der Reformation (1542). Mit 16 Taf. Straßb., Heitz, 1931 (VII, 295 4°). M 30.
- Richter, R., Das Abendmahl von Lionardo da Vinci (Rep Kunstwiss 1931, 6, 213/20).
- Rillo, N., Andrea Mantegna nel V Centenario della nascita (1431—1506) (CivCatt 1931 dic. 19, 485/500).
- Schmidt, R. W., Die Wiederherstellung der Stuppacher Madonna (Denkmalpflege 1931, 5, 180/87).
- Delen, A. J. J., Un dessin inconnu d'Antoine Van Dyck (RBelged'Arch 1931, 3, 193/200).
- Nélis, H., Antiphonaires enluminés de l'abbaye de Forest (Ebd. 213/21).
- Heerhaber, O., Eine volkstümlich gehaltene, kulturgeschichtliche Betrachtung über: Deutsches Christentum u. deutsches Empfinden an Hand von Kruzifixen u. anderen Kunstwerken. Dortmund, Ruhfus, 1931 (181 mit Abb. 4°). M 5,50.
- Koeniger, A. M., u. Giese, F., Grundzüge des kath. Kirchenrechts u. des Staatskirchenrechts. 2. neubearb. u. verm. Aufl. Bonn, Röhrscheid (VIII, 306). M 5.
- Piola, A., La questione romana nella storia e nel diritto. Padova, Milani, 1931 (XII, 300). L 30.
- Suarez, E., De remotione parochorum. Roma, Lestini, 1931 (359). L 32.
- Agius, L., Manuale de ecclesiarum rectoribus. Torino, Marietti, 1931 (118). L 5.
- Fanfani, L., Il diritto delle Religiose. Ebd. 1931 (XIX, 346). L 12.
- Reicke, S., Das deutsche Spital u. sein Recht im Mittelalter. Tl. I. Stuttg., Enke (IX, 326). M 29.
- Arend, G., De genuina ratione impedimenti impotentiae (Eph ThLovan 1, 28/69).
- Barry, D., The Church and Secret Societies (IrishEcclRecord 1, 42/55).
- Pribilla, M., Söderblom u. die ökumenische Bewegung (StimmZeit Febr., 295/310).
- Schreiber, G., Das deutsche Volkstum u. die Kirche. Köln, Gilde-Verl. (103). M 1,80.
- Vromant, G., Délégués apostoliques et Ordinaires des missions (NouvRth 1, 57/64).
- Sovocol, L. R., Moravian Missions (BibliothS Jan., 87/95).
- Rosa, E., Interno alla definizione dell' „Azione cattolica“ (CivCatt genn. 16, 120/36).
- Kifling, W., Die katholischen Anstalten der Schweiz. Küfnacht (Schweiz), Lindner (470; 6 Bl., 158 S. mit Abb., mehr. Taf. 4°). Lw. M 22.
- Karrenberg, F., Christentum, Kapitalismus u. Sozialismus. Darstellung u. Kritik der Soziallehren des Protestantismus u. Katholizismus Deutschlands seit der Mitte des 19. Jh. Berl., Junker & Dünhaupt (334). M 14.
- Getzeny, H., Kapitalismus u. Sozialismus im Lichte der neueren,

*1932: nur Gedenk-Jahre?
 Im Volksbuch unvergessen?
 Min. das Volksbuch Gedenk-Jahre kanonisch's!*

Das soeben erschienene Volksbuch zum Sailer-Gedenkjahr:

JOHANN MICHAEL SAILER

„DER HEILIGE EINER ZEITWENDE“

Nach seinen Bekenntnissen u. Schriften dargestellt von W. Schlags

Kartonierte RM 4.00, Leinenband RM 5.00

„Ein ganz vortreffliches Buch.“ (Weihbischof Dr. Mönch)

„Johann Michael Sailer (1751—1832) braucht nicht mehr besonders empfohlen zu werden. Seine Werke haben die Feuerprobe eines Jahrhunderts bestanden.“ (Caritas, Luzern)

VERLAG HERMANN RAUCH / WIESBADEN

Liturgie und moderne Pfarrseelsorge

Kürzlich erschien eine auf langjährige Erfahrung aufgebaute instruktive Arbeit, die in erster Linie für den Klerus und die Seelsorgshelfer in Schule und Verein bestimmt ist:

Handbuch der Volksliturgie

Zusammengestellt und bearbeitet von

Kanonikus Josef Minichthaler

214 Seiten. Oktav. Kartonierte RM 3.—, in Leinenband RM 4.10

Auf jeder Seite spricht der erfahrene Seelsorger. Das Buch verrät nicht bloß ungeheure Literaturkenntnis, sondern vor allem ein persönliches liturgisches Erleben. So kann nur einer schreiben, der selbst mit der Liturgie lebt und der tief hineingehört hat in die Seele des Volkes.

Dr. M. Langhammer, Wien

VERLAG FRIEDRICH PUSTET, REGENSBURG

Ein Standwerk alttestamentlicher Wissenschaft

Septuaginta

Societatis scientiarum

Gottingensis auctoritate edidit A. RAHLFS

Als erster Band ist erschienen:

Bd. X: Psalmi cum Odis

1931. VI, 365 S. gr. 8^o. Geh. 32,20 RM; Lw. 35 RM

bei Einschreibung für das Gesamtwerk jedoch nur 23 RM;

Lw. 25,50 RM

Einbanddecken in Ganzleinen sind bei Abschluß jedes Bandes zu je 1,75 RM lieferbar.

„Die Edition bedeutet materiell und formell einen großen Fortschritt und ist insbesondere technisch durch ihre Fülle und die übersichtliche Geschlossenheit des Apparats ein Meisterwerk.“
(Deutsche Literaturzeitung.)

Die hiermit beginnende große Ausgabe der Septuaginta soll im Laufe von 20 Jahren in folgenden 16 Teilen erscheinen: I. Genesis. II. Exodus, Leuiticus. III. Numeri, Deuteronomium. IV. Iosue, Iudicum, Ruth. V. Regnorum I. II, VI. Regnorum III, IV. VII. Paralipomenon I. II. VIII. Esdrae I. II. Esther, Iudith, Tobit. IX. Maccabaeorum I–IV. X. Psalmi cum Odis. XI. Proverbia, Ecclesiastes, Canticum, Iob. XII. Sapientia, Siracides. Psalmi Salomonis. XIII. Duodecim prophetae. XIV. Isaias. XV. Ieremias, Baruch, Threni, Epistula Ieremia. XVI. Ezechiel, Susanna, Daniel, Bel et Draco. Der Gesamtumfang des Werkes wird auf etwa 250 Druckbogen geschätzt, der Zeitraum der Veröffentlichung auf 20 Jahre. Die Einhaltung des Programms wird verbürgt durch die Mitarbeit zweier jüngerer Fachgelehrten, des Herrn Dr. Werner Kappler, der kürzlich von der Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften als zweiter Leiter des Septuaginta-Unternehmens neben Herrn Prof. Rahlfs angestellt worden ist, und des Herrn Studienrats August Möhle, der gleichfalls vollamtlich für das Unternehmen beschäftigt ist. Herr Kappler hat die Bearbeitung der Apokryphen, Herr Möhle die der Propheten übernommen; als nächste Lieferungen werden die Makkabäerbücher und Jesaja erscheinen.

Die Bezugsbedingungen:

Jeder Band kann einzeln bezogen werden, jedoch gilt bei Bestellung auf alle Bände ein wesentlich niedrigerer Preis und zwar

für Einzelbände 1,40 RM für den Druckbogen

für das Gesamtwerk nur 1 RM für den Druckbogen.

Der **Einschreibungspreis** von 1 RM pro Bogen bleibt mit Rücksicht auf die letzte Notverordnung zunächst bis 1. 7. 32 noch bestehen. Band X kostet bei Einschreibung auf das Gesamtwerk weiter 23 RM., bei Einschreibung nur auf diesen Einzelband 32,20 RM.

Vorlage eines Probestückes unverbindlich durch jede Buchhandlung. Prospekt direkt vom Verlag.

Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen

Geschichte der altkirchlichen Literatur

Von Otto Bardenhewer

FÜNFTER (SCHLUSS-) BAND:

**Die letzte Periode
der altkirchlichen Literatur
mit Einschluß des ältesten
armenischen Schrifttums**

436 Seiten. Geheftet 9 Mk., in Leinwand 11 Mk.

Mit dem fünften Bande ist dieses Lebenswerk einer wahren Autorität auf dem Gebiet der Patrologie vollständig. Der Band führt vom Beginn des sechsten Jahrhunderts bis zum Ende der patristischen Zeit, die Bardenhewer für die griechischen Kirchenväter mit Johannes von Damaskus (gest. vor 754), für die lateinischen Väter mit Isidor von Sevilla (gest. 636) abschließt. Eine Übersicht des im fünften Jahrhundert auf den Bergen Armeniens entstandenen Schrifttums schließt sich an. Wie in den früheren Bänden wird auch hier die häretische Literatur in die Darstellung miteinbezogen.

VERLAG HERDER, FREIBURG I. BR.

Ein wahrhaft goldenes Buchlein zur Verbreitung christl. Lebensernstes u. christl. Lebensweisheit ist

DAS GEISTLICHE LEBEN

**Blumenlese aus den deutschen Mystikern
und Gottesfreunden des 14. Jahrhunderts**

Von P. Heinrich Seuse Denifle, OP.,
8. Auflage, herausg. von P. Reginald
M. Schultes, OP. (725 S.), in Ganzleinen
u. Rotschnitt, statt M 6.— **nur M 3.—**

Tausende und Tausende von Seelen segnen in Dankbarkeit die Hände Denifles, die diese Blumenlese aus den deutschen Mystikern geschrieben, und den Ernst, der auch den Frieden und das Glück des geistlichen Lebens in markigen Strichen gezeichnet hat. Das wird durch kein literarisches Denkmal in höherem Grade verwirklicht, als durch „Das geistliche Leben“

**ULRICH MOSERS VERLAG, GRAZ
SCHÖNAUGASSE NR. 64**