

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 Strüker

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. 6

1933

32. Jahrgang

Der ontologische Gottesbeweis Anselms:
Barth, *Fides quaerens intellectum* (Schmitt).
Schomerus, *Indien und das Christentum*
(Väth).
Hertzberg, *Der Prediger* übersetzt und
erklärt (Allgeier).
Camerlynck, *Evangeliorum Synopsis iuxta*
vulgatam editionem. Ed. 4a (Schäfer).
v. Loevenich, *Das Johannes-Verständnis im*
2. Jhdt. (Schulte).

Muyldermans, *A travers la tradition*
manuscrite d'Evagre le Pontique (Stiglmayr).
Wissig, *Jroschotten und Bonifatius in*
Deutschland (Jung-Diefenbach).
Junge, *Die Tierlegenden des h. Franz von*
Assisi (Zoepfl).
Kurz, *Individuum und Gemeinschaft beim h.*
Thomas v. Aquin (v. Nell-Breuning).
Schilling, *Die Auffassungen Kants und des*
h. Thomas v. Aquin von der Religion (Drüke).

Weidauer, *Kritik der transzendentalen*
Phänomenologie Husserls (Kiessler).
Halbfeil, *Die Wende zu Christus I.* (Feckes).
Gröber, *Kirche und Künstler* (Neuß).
Miszellen zur altkirchlichen und byzantinischen
Literatur (Peterson).
Kleinere Mitteilungen.
Bücher- und Zeitschriftenschau.

Der ontologische Gottesbeweis Anselms

Barth, Karl, *Fides quaerens intellectum*. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms. [Forschungen zur Geschichte u. Lehre des Protestantismus, 4. R., Bd. 3.] München, Chr. Kaiser Verlag, 1931 (X, 199 S. 8°). Kart. M. 6,80.

Dieses Buch des bekannten protestantischen Theologen ist ein groß angelegter Versuch, den anselmianischen Gottesbeweis verständlich zu machen. Die Frage nach der Berechtigung desselben ist damit erneut ins Rollen gebracht worden. Der Verf. will uns hier neue Wege weisen. Neu ist die Methode, mit der an die Kapitel 2—4 des *Proslogion* herangetreten wird: sie sollen hineingestellt werden in das gesamte theologische Programm Anselms, aus dem heraus sie dann interpretiert werden müssen. Darum gilt ein großer Teil dieser Arbeit (S. 1—75) der Herausstellung dieses Programms. Der andere Teil ist der eingehenden Interpretation des Textes der Kapitel, Satz um Satz, mit Hereinbeziehung namentlich der Kontroverse Anselm — Gaunilo, gewidmet. Neuartig ist auch das Ergebnis seiner Untersuchungen: Der Gottesbeweis ist kein ontologischer, ja überhaupt kein philosophischer, sondern ein theologischer. Der Glaubenssatz der Existenz Gottes ist mittels eines anderen Glaubenssatzes, des geoffenbarten Gottesnamens, „Deus est aliquid, quo maius cogitari nequit“, als denknotwendig bewiesen worden. Der Nachdruck des Beweises liegt nicht auf dem Nachweis der „allgemeinen“ Existenz Gottes, die in c. 2 dargetan ist, sondern des „besonderen“, nur Gott zukommenden Daseins, das Gegenstand des c. 3. ist.

Das Buch bietet eine Fülle von Anregungen und zu treffenden Bemerkungen. Aber als Ganzes und in seinen Hauptergebnissen kann es nicht befriedigen. Der Vorwurf, dem Barth eigenartigerweise „gleichmütig“ entgegenseht, er „möchte in den Denker des 11. Jahrhunderts dies und das hineingelesen haben, um es, von seinem Schatten gedeckt, im 20. vorzubringen“ (S. VIII), kann ihm tatsächlich nicht erspart bleiben. Die Darlegungen B.s, namentlich im ersten Teile, mögen ein wohl mögliches Programm irgendeines Theologen — sagen wir beispielsweise eines Karl Barth — enthalten, den Anspruch, das Programm eines Anselm von Canterbury zu sein, können sie m. E. nicht erheben. Nur mit einseitiger Ausdeutung der Texte war eine solche Verschiebung möglich.

Zur Darstellung des Programms Anselms ist folgendes zu sagen. Wir sind vollkommen einverstanden mit der Methode B.s, „Anselms Beweis der Existenz Gottes . . . im Zusammenhang seines ‚Beweisens‘ überhaupt, seines eigentümlichen theologischen Programms zu lesen, zu verstehen und zu erklären“. Aber um zu einem zuverlässigen Resultate zu kommen, hätte es bei der Durchführung einmal einer anderen Methode bedurft, zum anderen hätte das den einzelnen Werken Eigentümliche mehr berücksichtigt werden müssen. — Ausgangspunkt für die Feststellung des anselmischen Programms, das für das *Proslogion* gelten sollte, hätte an erster Stelle und mit Vorzug das *Monologion* als das chronologisch nächststehende Werk sein müssen, zumal Anselm selber bewußt an dieses Buch angeknüpft hat (s. Prooemium). Dann erst wären zur Ergänzung und Interpretation etwaiger Unklarheiten die übrigen Werke der Reihe nach auf ihr Programm zu untersuchen gewesen. B. ist den umgekehrten Weg gegangen: von späteren Schriften schließt er auf das *Monologion* und den zweiten Teil des *Proslogion*, da er seine Position in diesen beiden Schriften selber für schwach hält: „Vieldeutig erscheint die Lage im *Monologion* und . . . im zweiten Teil des *Proslogion* . . . Die Frage, ob er (Anselm) wenigstens noch in diesen Schriften aprioristische Theologie getrieben hat, kann ernstlich gestellt werden. Ich möchte sie, ohne das Vorhandensein einer gewissen methodischen Ungeklärtheit zu bestreiten, doch auch hier verneinen. Der durch Anselms spätere Schriften und mit am deutlichsten gerade durch *Cur Deus homo?* dokumentierte Weg führt in anderer Richtung. Von einem so schwerwiegenden Bruch in seiner Entwicklung müßte Anselm ein Bewußtsein gehabt und dann auch irgendwie Kunde gegeben haben“ (S. 56 f.). Auch wir wissen nichts von einem „Bruch“, können aber auch ebensowenig eine Vieldeutigkeit und Ungeklärtheit in den ersten Schriften Anselms wie in den späteren sehen, wenn unser Weg in „anderer Richtung“ als der, die B. weist, geht.

Für das *Monologion* ist als maßgebend der an die Spitze gestellte klare Leitsatz zu zitieren: „Si quis unam naturam . . .“ (Sch. [so zitiere ich hier meine Ausgaben mit B.] 7, 6 ff.), in dem deutlich gesagt ist, daß ein großer Teil der Glaubenswahrheiten von einem, der dieselben nicht kennt oder nicht gläubig annimmt, mit Hilfe der bloßen Überlegung (*sola ratione*) angeeignet werden kann. Auf dieser Überzeugung beruht das ganze *Monologion*. Es stellt einen Beleg, ein Beispiel („*exemplum meditandi de ratione*“

fidei!“ für den aufgestellten Grundsatz dar. Die ganze Durchführung bildet zugleich den Kommentar dazu. Anselm geht heuristisch voran, von Dogma zu Dogma, nie mit Berufung auf das Dogma als solchem, sondern im Vertrauen auf seine natürliche Verstandeskraft. Er stellt nicht nur den Zusammenhang zwischen den einzelnen Glaubenswahrheiten her, sondern kommt jeweils zu den einzelnen Wahrheiten, als ob er sie erst auffinde. Dabei ist es keineswegs so, wie B. darstellt, als ob es ihm jeweils nur um den Nachweis eines einzigen Glaubenssatzes ginge, wobei alle anderen als die a, b, c . . . figurierten, mittels deren das eine x zu finden wäre. Ganz im Gegenteil werden sämtliche Wahrheiten suspendiert, solange sie nicht bewiesen worden sind (oder, bei anderen Werken, als Voraussetzung an die Spitze der Abhandlung gestellt worden sind). Im ganzen *Monologion* ist Anselm nicht ein einziges Mal davon abgewichen; auch nicht in c. 64. B. sieht hier eine „sehr bestimmte Ablehnung einer die Unbegreiflichkeit der Faktizität des Glaubensgegenstandes nicht respektierenden Spekulation“ (S. 57). Der wirkliche Sachverhalt ist der: Anselm ist in seiner Spekulation bis zu einem Punkte gekommen, wo zwar das Factum ratiocinando festgestellt werden konnte, aber die weitere Einsicht in den Inhalt wegen der Größe des Gegenstandes verschlossen bleibt. Auch in einem solchen Falle, so unterrichtet er uns, dürfe man an der Tatsache der Wahrheit, die man „ratiocinando“ (!) erreicht hat, nicht zweifeln (Sch. 56, 7—14). Dieses Kapitel ist also nur ein Kommentar zu der Einschränkung in seinem Leitsatz „ex magna parte“: es gibt auch Grenzen für die Vernunft. Das c. 65, „jene Anerkennung der Indirektheit aller Gotteserkenntnis“, besagt ebenfalls nur eine Einschränkung unserer Erkenntnis, und zwar nach der formalen Seite hin. Der „Hinweis auf die das Ganze begründete Glaubensvorlage“ ist in Wirklichkeit nur der rationell geführte Beweis, daß der Mensch an Gott, Trinität usf. glauben müsse. Weiter soll die Existenz Gottes „als geglaubt vorausgesetzt“ werden. B. will in den ersten Kapiteln des *Monologion* keinen Beweis der Existenz Gottes sehen: „unter Voraussetzung der anderweitig zu klärenden Frage nach der Existenz Gottes soll hier, im *Monologion* . . ., das Wesen Gottes erläutert werden“ (S. 58). Ich frage: was bedeutet dann die Überschrift in c. 1: „Quod sit quiddam optimum . . .?“ und Sätze, wie der Schlußsatz des Kapitels: „Est igitur unum aliquid summe bonum . . .?“ Also nicht erst im *Proslogion* ist Anselm die Existenz Gottes als Problem aufgegangen. Die Schöpfung aus dem Nichts soll c. 1—6 vorausgesetzt sein. In Wirklichkeit ist in dem Beweis des „summum bonum“ eingeschlossen, daß die übrigen Güter, deren Vorhandensein uns die Erfahrung lehrt, von diesem ihr Sein haben. Weiter: „ . . . und hinter der Lehre vom göttlichen Wort (steht) natürlich die hier nicht zur Diskussion stehende Christologie der katholischen Kirche.“ Ich frage: in welchem Sinne? Doch nur als Gegenstand, nicht aber als Beweismittel oder vom Glauben übernommene Voraussetzung.

Die methodische Auffassung des *Monologion* bleibt im *Proslogion* dieselbe. Der Fortschritt besteht nur in der Anwendung eines einzigen Beweisargumentes gegenüber den vielen des *Monologion*. Dieses Argument selber ist und bleibt die alleinige, an die Spitze gestellte Voraussetzung. Mit Unrecht nennt B. noch andere (S. 59). So werden z. B. die „Einzigkeit und Aseitität“ und die Schöpfung doch begründet: „Quidquid enim hoc non est, minus est, quam cogitari possit“ (Sch. 13, 6). Ähnlich steht es mit den anderen „Voraussetzungen“: nirgends wird etwas als gegeben angenommen, was nicht mit dem einen Argument bewiesen wird. Die Fragestellung wird oft aus dem *Monologion* übernommen, auf das das *Proslogion* abgestimmt ist (bis auf den Titel!); eine andere methodische Auffassung tritt nirgends zutage.

Auch die von B. angeführten späteren Schriften lassen kein anderes Programm erkennen. In der *Epistola de incarnatione verbi*, einer Schrift, die sich gegen einen Rationalisten wendet, in der der Verfasser doppelt vorsichtig hätte sein müssen, handelt er „(sola) ratione“ über die Trinität, will er den Gegner überführen, indem er sich (methodisch!) auf dessen Standpunkt stellt: „Ratione igitur, qua se defendere nititur, eius error demonstrandus est“

(Sch. 10, 24). In der Schrift *Cur deus homo*, die nach B. selber „als anfechtbar vor allem in Betracht kommt“, lesen wir in der Praefatio, daß der erste Teil „remoto Christo, quasi numquam aliquid fuerit de illo, probat rationibus necessariis esse impossibile ullum hominem salvari sine illo“. Ähnlich lautet das Programm bezüglich des zweiten Teiles. Daß das „remoto Christo“ weiter zu fassen ist, als B. annimmt, zeigt C. d. h. I, 20 (Sch. 32, 36): „Sed Christum et christianam fidem, quasi numquam fuisset, posuimus“ (also nicht nur die christologischen Dogmen sind hier suspendiert, wie B. [S. 56] meint). — Für die Voraussetzungslosigkeit dieses Werkes spricht allein schon der Umstand, daß Boso die Rolle der „infideles“ übernimmt. Es ist hier freilich zu bedenken, daß Anselm solche „infideles“ im Auge hat, die einen immerhin annehmbaren Gottesbegriff haben, aus dem heraus es ihnen unmöglich erscheint, die Menschwerdung und Erlösung durch Gott als „konvenient“ zu betrachten. So kann Anselm, mit Berufung auf den Standpunkt der Ungläubigen (das läßt B. außer acht!) „das Kriterium des Gott Konvenienten oder Nichtkonvenienten in Anwendung bringen“: „Quoniam accipis in hac quaestione personam eorum, qui credere nihil volunt nisi praemonstrata ratione, volo tecum pacisci . . .“. So ist er berechtigt, das „Bestehen eines göttlichen Planes mit dem Menschengeschlechte“ vorauszusetzen. Andere „entscheidende Voraussetzungen“ stellen sich bei näherem Zusehen als rationell bewiesene Sätze dar. Im übrigen verweise ich hier auf die Arbeit von P. G. v. d. Plas O.S.B., der mit guten Gründen vertritt, daß unter den „infideles“ die Juden zu verstehen seien und die hier gemachten Voraussetzungen tatsächlich Gemeingut zwischen Juden und Christen waren (Divus Thomas 1929, 446—467; 1930, 18—32).

Selbst die Schriften *De processione* und *De concordia*, die B. (S. 54) zu Felde führt, um die gegenteilige Meinung „direkt“ zu widerlegen, beweisen nichts dagegen. Die methodische Behandlung des Stoffes bleibt dieselbe in allen Werken, nur wechseln die Voraussetzungen, die zugrunde gelegt sind, je nach dem Adressaten und dem Ziel der Schrift und sind jeweils im Eingang der Abhandlung gewissenhaft angegeben. Wir sahen schon, von welchen Voraussetzungen Anselm in den früheren Schriften ausgegangen ist. In *De processione* setzt er sich mit den Griechen auseinander, nimmt daher ihren Glauben als gegeben an, um mit dieser Voraussetzung ihren Irrglauben in bezug auf den Hl. Geist zu widerlegen; in *De concordia* ist das Ziel, die Übereinstimmung der beiden Faktoren, der Prädestination und des freien Willens aufzuzeigen, ihre Tatsache wird mithin vorausgesetzt. Wenn B. als eigentliche Adressaten der Schriften die „christlichen Theologen, noch genauer: die benediktinischen Theologen seiner Zeit“ angibt (S. 64), so ist das bei einem Teil der Schriften richtig, soweit es den ersten, gewollten Zweck derselben betrifft. Aber methodisch sieht Anselm ab von seinem eigenen Glauben und dem Glauben derer, für die er in erster Linie schreibt, und stellt sich auf den Standpunkt der Ungläubigen. Anselm will zur Einsicht des Glaubens kommen und ändern dazu verhelfen. Um dem Genüge zu tun, muß er den Ungläubigen befriedigen, weil dieser auf dem Standpunkt der „sola ratio“ steht. Hat er diesem Genüge geleistet, dann auch seiner eigenen ratio. Deutlich ist das gesagt durch den Mund Bosos in C. d. h. I, 3 (Sch. 7, 17—21). Das ist das ganze Geheimnis der anselmianischen Methode.

Hätte B. dies methodische Vorgehen Anselms, das etwas anderes ist als ein ernstliches Aufgeben seines Glaubensstandpunktes, recht verstanden, hätten ihm die krampfhaften Bemühungen um des Rätsels Lösung, namentlich auf S. 72—75, erspart bleiben können; hätte er nicht seine Zuflucht zu der „via regia der göttlichen Einfalt“ und dem „Weg unerhörtester Illusion“ nehmen und nicht zu der Hypothese greifen müssen, Anselm hätte den Ungläubigen, um mit ihm disputieren zu können, auf seinen eigenen Standpunkt hinaufheben müssen, und, um dies wieder verständlich zu machen, Anselm hätte „nicht an seinen (d. i. des Ungläubigen) Unglauben, sondern an seinen Glauben geglaubt“ (!).

Indes hat auch der Glaube seine Funktion beim „intellectus fidei“ zu erfüllen: Er hat dabei einmal der Spekulation den Gegenstand darzureichen; weiterhin aber auch ist er der Wegweiser, an dem sie sich orientiert, und der Gradmesser, an dem die Richtigkeit ihrer Resultate geprüft werden muß. Aber immer befindet er sich auf eigener Domäne, auf einer Ebene, die höher steht als die des Glaubens („medium inter fidem et intellectum“). Daher können Glaubensstatsachen bei der Funktion der Glaubenseinsicht nicht an Stelle von Vernunftgründen treten und deren Funktion ausüben. Ein Einbeziehen von Glaubensstatsachen in den Beweis verstößt gegen Anselms ganzes Programm. Die Einsicht löst den Glauben tatsächlich ab. Ein so abschließender Satz wie: „Gratias tibi . . . , quia quod prius credidi te donante, iam sic intelligo te illuminante, ut si te esse nolim credere, non possum non intelligere“ (auf dem Gegensatz von „credere“ und „intelligere“ liegt der Nachdruck des Satzes, nicht auf dem „te donante — te illuminante“) ist nicht als ein „kühner Ausspruch“ zu erledigen, sondern in seinem vollen Wortlaut zu würdigen. Es ist freilich nicht zu leugnen, daß Anselm der menschlichen Vernunft zuviel zutraut; er macht auch nicht halt vor den nur durch die Offenbarung erreichbaren Glaubensstatsachen, wie Trinität und Menschwerdung. Von diesem (materiellen) Rationalismus ist Anselm m. E. nicht freizusprechen. (Damit ist einer der Haupteinwände B.s, die andere Auffassung schließe einen Rationalismus in sich, wirkungslos geworden.) Aber dieser Rationalismus ist weit entfernt von dem eines Roscelin, der seinen schärfsten Gegner gerade in Anselm gefunden hat. Der Geist des Rationalismus ist ihm fern. Anselm schließt jeden ernsten, praktischen Zweifel aus und ist jederzeit zum Widerruf bereit. —

Ein anderer Punkt, dem B. entscheidenden Wert beilegt, sei noch berührt: der Gebetshaltung Anselms bei seiner Arbeit. B. mißt ihr eine Bedeutung zu, die sie nicht hat. Die Gotteserkenntnis ist nicht ihrem Wesen nach „letztlich eine Frage des Gebetes und der Gebetserhörung“, so daß sie ohne besondere Gnade Gottes ausgeschlossen wäre. Das würde der ganzen Auffassung Anselms von der Kraft der natürlichen Vernunft widersprechen. Auch ein Ungläubiger dem Willen nach (s. *Monologion* c. 1 [Sch. 7, 11]), also offenbar einer, der nicht betet, kann bis zu einem gewissen Grade zur Erkenntnis Gottes kommen. Die Möglichkeit dazu von der objektiven Seite her ist gegeben durch das „Sichgeben“ Gottes in der Natur: Anselm geht speziell bei seinen Gottesbeweisen von den Erfahrungsdingen aus. Daß das Gebet in c. I des *Proslogion* nicht den Sinn habe, den ihm B. unterschiebt, zeigen Stellen wie: „qui nihil valemus sine te“ (Sch. 10, 25). Können wir gar nichts ohne Gebet und Gebetserhörung? Ähnlich in C. d. h.: „Non ego te duco, sed ille, de quo loquimur, sine quo nihil possumus, nos ducit . . .“ (von B. S. 32, Anm. 5 zitiert). Das Gebet um den „intellectus fidei“ ist also nicht wesentlich verschieden von der Bitte um Beistand in den anderen schwierigen Dingen des Lebens. Oft auch ist es nur Ausdruck der Bescheidenheit Anselms, der seine Erfolge Gott zuschreiben will. Das *Proslogion* ist literarische Einkleidung, nicht anders als das *Monologion*; — den eigentlichen Beweis berührt es nicht. Beim Beweis, speziell der Existenz Gottes, wird die Anrede verlassen. — Von den hier besprochenen Punkten aus ergibt sich unsere Stellungnahme zu anderen Aufstellungen des Verf. über das Programm Anselms von selber.

Wir kommen zum II. Teil, dem eigentlichen Gottesbeweis. Können wir auf Grund der Darlegungen B.s den Satz unterschreiben: „Der Beweis, so wie Anselm ihn führen wollte und mußte, ist geführt“ (S. 198)? Unserer Auffassung nach nicht. Die einzige Prämisse, aus der Anselm seinen Schluß zieht, das a, aus dem das x der Existenz Gottes zu finden ist, ist der Satz: „Deus est id, quo maius cogitari nequit.“ Woher dieser Begriff stammt, — ob bewiesen, ob Axiom, ob Glaubenssatz, — ist für den eigentlichen Beweis nicht von entscheidender Bedeutung. Auch wenn er, wie B. vertritt, von Anselm als geoffenbart und geglaubt angenommen wird, so folgt aus seinem Inhalt allein noch nicht das Dasein eines solchen Wesens in re. Denn die Existenz Gottes, auch sofern sie mit dem geoffenbarten Namen oder Wesen gegeben ist, muß bei einem Beweise derselben Existenz notwendig suspendiert werden. Daß Anselm selber in seinem Beweisen von seinem Glauben an die Existenz Gottes absehen will, zeigt deutlich sein Verfahren dem „insipiens“ gegenüber. Ihm weist er nach, daß er den Begriff id, quo . . . , sobald er ihm vorgelegt wird, im Intellekt hat. Aus diesem Begriff beweist er ihm, daß das mit ihm Bezeichnete nicht nur im Intellekt sein könne. Wollte er einen nur für den Gläubigen geltenden Beweis liefern, wäre es unverständlich, warum er sich gerade einen Ungläubigen vornimmt, wenn auch nur methodisch. Der eigentliche Beweis, auf den es hier ankommt und auch dem h. Anselm ankommt, wie es seine stete Wiederholung bezeugt, nämlich die Eruierung des Daseins Gottes aus seinem Begriff, ist ein ontologischer, d. h. aprioristischer Beweis. Gegenüber dem klaren Wortlaut gibt es m. E. — leider — keine andere Interpretationsmöglichkeit als die bei B. in Mißkredit stehende „traditionelle“.

Dem kann man sich auch nicht dadurch entziehen, daß man das Hauptgewicht des Beweises dem c. 3, dem Nachweis der „besonderen“ Existenz, zuweist. Wohl ist es richtig, — und Anselm legt ohne allen Zweifel großen Wert darauf —, daß sich die besondere Existenz Gottes aus dem Begriff „id, quo . . .“ ableiten läßt. Vorausgesetzt ist dabei aber der Nachweis der „allgemeinen“ Existenz. Der Weg zu c. 3 muß über c. 2 gehen. Anselm hat erst die allgemeine Existenz beweisen wollen (hat sie nicht als Offenbarung hingenommen), um dann, mit Hilfe desselben Instrumentes, des „unum argumentum“, mit dem er es wie überhaupt alles beweist, auch das spezielle Wesen der göttlichen Existenz darzutun. C. 2 ist ein in sich abgeschlossenes Ganzes (die Abteilungen und Überschriften der Kapitel sind nach meinen hss. Untersuchungen so alt wie die Kapitel selber). C. 3 ist ein neuer Gedanke, ein Fortschritt gegenüber c. 2, aber es ruht auf diesem und steht und fällt mit ihm. Bei einer Überprüfung des anselmianischen Gottesbeweises muß daher c. 2 die Hauptrolle spielen (die scharfe Polemik B.s gegen Gaunilo und andere Gegner des Beweises ist daher unberechtigt). Auch auf dem Umwege über Anselms allgemeines Programm ist am Kernstück des Beweises nicht vorbeizukommen.

Es ist hier nicht möglich und nach dem bisher Gesagten wohl auch nicht notwendig, auf Einzelheiten einzugehen. Nur auf einige Unkorrektheiten sei noch hingewiesen: Die Meditationes und Homilien, auf die B. sich beruft, sind unecht. In der Übersetzung des c. 2 ist mit Koyré beide Male das nicht bedeutungslose *vel* (wenigstens) vernachlässigt worden (S. 136 u. 140). Sinnstörend ist S. 192 „aut sine ulla aut cum aliqua extranea significatione“ übersetzt mit: „sei es ohne, sei es in einem unsachgemäßen Sinn“; anstatt „entweder ohne oder mit irgendwelcher äußeren Kund-“

gebung“ (hier hätte Brinktrines Übersetzung einen Fingerzeig geben können).

Dankbar begrüßen wir den Appell des Verf. an die „protestantische und katholische“ Theologie, dem h. Anselm mehr Beachtung zu schenken.

Abtei Grüssau. Franc. Sal. Schmitt O.S.B.

Schomerus, Prof. D. Hilko Wiardo, Indien und das Christentum. 1. Teil: Indische Frömmigkeit. Halle (Saale), Buchhandlung des Waisenhauses, 1931 (VIII, 198 S. 8°). Kart. M. 9. — 2. Teil: Das Ringen des Christentums um das indische Volk. Ebd. 1932 (VIII, 266 S.). M. 12. — 3. Teil: Das Eindringen Indiens in das Herrschaftsgebiet des Christentums. Ebd. 1933 (VIII, 232 S.). M. 9.

Wie in vielen anderen Schriften über Fragen der indischen Religion und Mission, zeigt sich Sch. auch in dieser umfassenderen Arbeit als zuverlässigen Führer durch die geistige und religiöse Welt Indiens, die er nicht nur in ihren Urkunden studiert, sondern auch als Missionar im Verkehr mit Indern jeglicher Richtung persönlich kennengelernt hat. Das dreiteilige Werk ist eine Sammlung von Aufsätzen über Einzelfragen, die in ihrer Gesamtheit ein ziemlich lückenloses Bild von der geistig-religiösen Welt Indiens entwerfen. Allerdings sind sie, die größtenteils schon anderwärts veröffentlicht waren, ohne viel Ordnung aneinandergereiht, und da sie eng miteinander verknüpfte Fragen behandeln, kehren dieselben Gedankengänge in mannigfachen Abwandlungen häufig wieder. Das wirkt zuweilen ermüdend, anderseits wird aber auch dadurch dem Leser, der Indien nicht persönlich kennt, die seltsame Geisteswelt des Wunderlandes verständlicher gemacht.

Im ersten Teil werden in zwölf Aufsätzen die noch heute im indischen Volk wirksamen religiösen Kräfte aufgezeigt. Die Religion, seit jeher grundsätzlich synkretistisch und maßlos vielgestaltig, mit einem Zug zum Überschwänglichen und zur mystischen Schwärmerei, ist die allbeherrschende Macht. Die Vorstellung vom unpersönlichen Göttlichen als dem allein Wirklichen, das sich leicht in das Nichts verflüchtigt, wobei aber auch der Atheismus noch Religion bleibt, der Karma- und Seelenwanderungsglaube, das starke Sehnen nach Erlösung aus der Zeitlichkeit und die Erlösungswege unter Vernachlässigung des Sittlichen, all dies offenbart ein vom Christentum grundverschiedenes Religionsgebilde.

Der zweite Teil handelt im besonderen von der Geschichte und der Gegenwartsfrage der Mission in Indien und schildert die Schwierigkeiten, die aus dem Charakter der Religion (vor allem aus dem Synkretismus) und aus der neueren Nationalbewegung der Evangeliumsverkündigung erwachsen.

Der dritte Teil, in dem einige alte Fragen wie Karma und Seelenwanderung wieder ausführlich erörtert werden, ist von hoher Gegenwartsbedeutung. Im Ringen um eine idealistische Weltanschauung entlehnen manche mit dem Christentum zerfallende deutsche Philosophen wie Keyserling, Rudolf Steiner und Leopold Ziegler Bestandteile des indischen Geisteslebens, die sie idealisieren und dem deutschen Fühlen anpassen: so vor allem den Wirklichkeitsbegriff, die Karma- und Seelenwanderungsvorstellung, die Yoga-Mystik, die Theosophie.

Überall verfolgt Sch. auch einen apologetischen Zweck. Er verurteilt die Schwärmerei für die indische Mystik und warnt vor den eben genannten Entlehnungen, die nicht zur Überwindung des Materialismus beitragen, sondern den Atheismus und Aberglauben im Abendlande fördern. Die Mission in Indien muß sich vor allem vor Kompromissen mit dem Hinduismus hüten, die dem Synkretismus des Gegners in die Hände arbeiten würden. Überall wird die Überlegen-

heit des Christentums über den Hinduismus hervorgehoben. In allem sind wir hier einer Meinung mit dem Verf.

Selten kommt Sch. auf das katholische Christentum zu sprechen. An einer der wenigen Stellen (I 88) wirft er dem Katholizismus vor, daß sich in ihm in gewissem Sinn Polytheismus und Götzendienst und ein Abfall von dem Geiste Jesu zeigen; und er versteht es nicht, daß die katholischen Theologen in ihren Erörterungen über Gott in weitestgehendem Maße Gebrauch machen von dem Begriff der Substanz, wo doch Christus Gott als die absolute Persönlichkeit verkünde. Was Sch. Keyserling vorwirft, daß er das Christentum nicht genügend kenne, dürfte hier vom Verf. bezüglich des Katholizismus gelten. Ferner ist es nicht richtig, daß „die Jesuiten“ die erbittertsten Feinde des Sadhu Sundar Singh waren, und daß sie ihn zu einem abgefeimten Schwindler machen wollten (II 171 f.). In Wirklichkeit waren höchstens zwei Jesuiten Gegner des Sadhu auf der ganzen Linie. Weit schärfer haben sich zwei Protestanten über ihn geäußert, deren einer, Pfarrer Dr. Pfister, hier ganz milde beurteilt wird, während der andere, der sich einer unerhört wegwerfenden Ausdrucksweise bedient, gar nicht genannt wird. Diese unglücklichen Seitensprünge sind um so bedauerlicher, als wir bei Sch. sonst Ähnliches nicht gewohnt sind.

Bonn.

A. V ä t h S. J.

Hertzberg, H. W., Lic., Prof. der Theologie in Marburg, Der Prediger (Qohelet) übersetzt und erklärt. [Kommentar zum Alten Testament hrsg. von Prof. D. Ernst Sellin. Band XVI, 4.] Leipzig, A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung D. Werner Scholl, 1932 (XII, 195 S. 8°). M. 8; geb. M. 10.

Neben den Psalmen, die in allen Perioden der Kirchengeschichte schon aus liturgischen Gründen immer und immer wieder neu erklärt werden, erfreut sich Koh eines geradezu modernen Interesses.

In den letzten Jahren allein sind mehrere Kommentare zum Buch des Predigers erschienen; etwa gleichzeitig mit dem Referenten bearbeitete den merkwürdigen Text W. Vischer (1926) und G. Kuhn (1926), seitdem H. Odeberg (1929) und B. Gemser (1931). Dazu kommen längere Abhandlungen, aus deren Reihe nur die Kohelet-Studien von K. Galling (ZatW 50 (1932) 276/299 herausgehoben seien; sie beginnen und schließen mit der Ankündigung eines Kommentars im Handbuch zum A. T.

Das vorliegende Werk von Hertzberg ist die Frucht siebenjähriger Beschäftigung mit den dornigen Problemen.

Ein umfangreicher allgemeiner Teil (S. 1—56) bespricht die Stellung Qohelets in der Bibel, Text und Versionen, Sprache und Stil, das Metrum, Aufbau und Einheitlichkeit, die Abfassungs- und Verfasserfrage, die Hauptgedanken und die Stellung in der alttestamentlichen Religionsgeschichte, das Verhältnis zum außerhebräischen Schrifttum und schließlich die neuere Literatur. Bemerkenswert ist hier, daß auch H. gegenüber den früheren Spaltungshypothesen durchaus für die literarische Einheitlichkeit von Koh eintritt und die wesentlich innerisraelitische Entstehung gegenüber den Annahmen fremder Einflüsse betont. Das Werk beschließt ein Namen- und Sachregister sowie ein hebräisches und griechisches Glossar.

Die Übersetzung bekundet peinliche Sorgfalt sowohl in der sinnmäßigen Erfassung der oft sehr dunkeln Textwörter und seltsamen syntaktischen Gebilde als auch in der

Beurteilung der rhythmischen bzw. metrischen Gliederung. Die mehrfachen neuen Wege, die der Verf. einschlägt, werden in den ausführlichen Noten sprachlich wie ideengeschichtlich klar und übersichtlich begründet. Den weithin naturgemäß spröden Stoff weiß H. lesbar und durch gute Zusammenfassungen unter verschiedenen Gesichtspunkten anregend zu gestalten. Die zusammengestellte und reichlich eingestreute Literatur ist nicht Zierat, sondern der Verf. zeigt sich mit der älteren wie neueren Forschung wohl vertraut, und die Art, wie er andere Ansichten einbaut oder ablehnt, berührt den Leser auch da sympathisch, wo er anders urteilt.

Nichts ist natürlich leichter, als Koh-Auslegungen zu kritisieren, aber in den meisten Fällen sehr schwer, eine positive Lösung aufzuzeigen oder auch nur in die Richtung zu weisen. Darum möchte ich auch gar nicht alle Fragezeichen hierhersetzen, die ich in meinem Handexemplar angebracht habe, sondern um meine eigene Stellung näher zu bezeichnen, mich auf ein paar Stellen beschränken, wo mich H. selber angeregt hat, die Fragen wieder zu überprüfen, und zu denen ich einen anderen Vorschlag zu machen habe.

1. 4,16 lautet in der Masora:

אִין־קֶץ לְכָל־הַיָּעַם
לְכָל אֲשֶׁר לִפְנֵיהֶם

Es handelt sich um die Episode von dem armen, aber weisen Jüngling, der aus dem Gefängnis auf den Thron kommt. Auch H. denkt an Joseph in Ägypten, der nach seiner Erhebung durch Pharao in feierlichem Zuge durch die Straßen der Stadt gefahren wurde und sieht danach in diesen Worten das Volk, das vor, neben und hinter ihm herlief: „es scheint an eine besondere Szene gedacht zu sein, wo der aus dem Gefängnis gekommene in feierlicher Weise und unter allgemeinem Jubel zum Herrschenden proklamiert wird“. So übersetzt H.:

Endlos war die Volksmenge, alle denen er voranging. —

Allein wie ist das ל in לְכָל grammatisch zu beziehen? Die syntaktische Schwierigkeit schwindet, wenn man zum Vorhergehenden zieht und wie ein paar Verse vorher (4,8) liest:

אִין־קֶץ לְכָל־הָאָמֶל
kein Ende hat alle Mühsal.

2. 5,8:

וַיִּתְּרוֹן אֶרֶץ בָּבֶל הָיָה
מִלֶּדֶת לְשָׂדֶה נֶעְבֶּד

H. denkt an einen König, der sich selbst für die Ackerflur interessiert und die Sorge nicht einfach den Pächtern überläßt, die sich dann wie eine treu zusammenhaltende Etappe zwischen Volk und Herrscher schieben; er übersetzt daher:

Ein Gewinn für das Land wäre bei alledem ein König, der dem Ackerland dient.

Ich habe in meinem Koh-Kommentar keine Übersetzung gewagt und tastend geschrieben:

Aber (die) Erde hat einen Vorzug vor allem (?), ein König ist für ein Feld bestellt (?).

Inzwischen stoße ich Sir 10,9—12 auf die Schilderung, wie auch ein βασιλεύς keinen Anlaß zur περιηγηρία hat, wenn er bloß an den Tod denkt. Es legt sich ja der Gedanke an die Vergänglichkeit alles Irdischen und das Los des toten Körpers, der zum Staub zurückkehrt, auch beim König nahe, und daß Koh die ersten Kapitel der Gn sonst vorschweben, hat H. selbst S. 37 ff. überzeugend dargetan. עֶפֶר שָׂדֶה entspricht עֶפֶר und, was die erste Vershälfte betrifft, gemahnt sie ohnehin an 1,4.

3. 9,15 faßt H. וַיִּמְלֵט unreal: bei der Belagerung der kleinen Stadt durch einen großen König herrscht Ratlosigkeit. Ein armer, aber weiser Mann hätte Rat gewußt, aber niemand kam auf den Gedanken, ihn zu fragen. Verliert aber damit nicht die eingestreute Erzählung ihre ganze Bedeutung? Nein, der Rat hilft wirklich, aber an solche Beispiele, welche die Überlegenheit der Weisheit dartun können, denkt niemand. Man führt nur gegenteilige Erfahrungen ins Feld, läßt sich im Urteile gern gesellschaftlich beeinflussen und vergiftet, was umgekehrt ein einziger Nichtweiser für Schaden anrichten kann.

4. Gegen den Vorschlag zu 10,10, den H. auf S. 167 ausdrücklich zur Diskussion stellt, statt וַיִּתְּרוֹן הַכְּשִׁיר חֲכָמָה zu lesen: הַכְּשִׁיר וַיִּתְּרוֹן חֲכָמָה und also zu übersetzen: gibts da einen Gewinn und Vorteil — der Weisheit? habe ich zunächst ein inhaltliches Bedenken. Ich teile nämlich die von H. zugrunde gelegte Meinung nicht, daß Koh hier noch einmal in aller Schärfe betonen will, die Weisheit habe keinen וַיִּתְּרוֹן. Das Gegenteil besagt der ganze Zusammenhang. Es ist auch bemerkenswert, daß der übliche Kehrsvers von הָבֵל weit und breit zu fehlen angefangen hat. Sondern wie 10,11 וַיִּתְּרוֹן geleugnet wird für den הַשְׁשֵׁן פֶּעַל so wird er 10,10 dem Weisen zuerkannt, d. h. dem, der seine Weisheit in einer Tat, in vernünftigem Zugriff anwendet und nicht zu abergläubischen Praktiken seine Zuflucht nimmt. Auch wenn man לָחַשׁ בְּלֹא übersetzt: ohne daß es zur Beschwörung gekommen, ergibt sich ein Widersinn. Man erwartet: trotz Beschwörung. Aber ich vermag noch nicht zu sehen, wie das sprachlich herauskommen soll. בְּלֹא ist zweifellos wie hebr. bzw. aramäisches

(וּ) בְּלֵעָד gemeint. Der Sprachgebrauch dieses Wortes ist freilich sehr merkwürdig. Doch kann ich solche Untersuchungen hier nicht ausführen. Der Verweis auf Ez 21,21 (Vulgata = V. 25 M.) auf S. 166 ergibt übrigens nur etwas für die Bedeutung von וַיִּתְּרוֹן, nicht für לִפְנֵים, und zwar bloß in dem von mir a. a. O. vorgeschlagenen magischen Sinn, den jedoch H. nicht diskutiert! Was die allgemeinen Darlegungen in dem einleitenden Teil betrifft, so möchte ich zwei Punkte herausgreifen, wo H. ausdrücklich auf meinen Kommentar Bezug nimmt.

H. teilt nicht meine Beurteilung der LXX zu Koh als „fast wertlos“. Nun, die 42 Varianten gegenüber M. verdienen gewiß die Beachtung des Textkritikers. Aber was sagen 42 Varianten dem, der von der LXX-Überlieferung anderer Abschnitte an Koh herantritt? Und wie ganz anders liegen die Dinge namentlich in den verwandten Büchern Job und Spr, wo der griechische Übersetzer, weil er die Vorlage ganze Strecken hin nicht verstand, sich einfach einen eigenen Wortlaut zurechtgelegt hat! Dieselbe Lage ergibt sich in Sir, Dn, und ausgerechnet für Koh liefern die ursprünglichen LXX eine vollständige enganschließende Übersetzung! Es ist zu vermuten, daß auch die ursprüngliche LXX zu Koh ähnlich frei war und darum das Schicksal von LXX zu Dn teilte; nur mit dem Unterschied, daß LXX Dn wenigstens in dem einen Cod. Chisianus wieder zutage getreten ist, während sie für LXX Koh verschollen zu sein scheint. Vielleicht kannte sie indes noch Gregor v. Girgenti; denn dessen Zitate weichen mehrfach ab.

Die formale Verwandtschaft mit dem Stil der kynisch-stoischen Diatribe lehnt H. nicht ganz ab, doch vermißt er wesentliche Merkmale: die rhetorische Verwendung der Imperative, Personifikation geistiger Größen, überhaupt das Polemisch-Aggressive und Persönliche in der Auseinandersetzung. Ich bin über diese Fehlanzeige verwundert; denn alle diese Eigentümlichkeiten kehren in Koh für mein Stilgefühl so stark wieder, daß sie geradezu das Ethos des Predigers ausmachen. Auch verstehe ich nicht recht, warum H. andere Merkmale, wie Wortwiederholungen, Verwendung der Antithese, nicht aus einem Stilzwang oder angenommenen Formulierungswillen, sondern „einfach aus seiner Art“ herleitet. Ich sehe keine Gegensätze, sondern die innere und die äußere Form bedingen sich, aber es ist eben nicht unsere moderne abendländische Form. Übrigens gehört das Metrum doch

auch zum „angenommenen Formulierungswillen“, und darüber hinaus werden die Ausführungen in ganz merkwürdiger Weise durch die Zahl beherrscht; man vgl. den Zahlenwert von ק(ה)ללח u. a.

H. unterscheidet zwölf Sinnabschnitte, die sich freilich mit der Kapiteileinteilung nicht einfach decken. So umfaßt der VI. Abschnitt die Verse 6,10—8,1 und wird überschrieben: Die wahre Weisheit. Der Abschnitt ist indes alles weniger denn einheitlich. Trägt doch 7,1—6 einen Weisheitsbegriff vor, der zur Umgebung geradezu im Widerspruch steht. Andererseits bewegt sich der VII. Sinnesabschnitt: 8,2—9, mit der Aufschrift: Unterordnung dem König, durchaus in den Gedankengängen von 8,1 bzw. 7,8 ff. weiter. Die 12-Zahl der Sinnesabschnitte könnte wohl auf einem Schema beruhen. Soweit man indes sehen kann, sind es andere Zahlen, die für Koh Bedeutung haben. Hier scheint Galling, Koheletstudien, dem Sachverhalt näherzukommen, wenn er 37 Sentenzen herausstellt und ein dynamisches Ineinander annimmt.

Allein wie immer man sich auch zu diesen Grundfragen und zur Exegese im einzelnen stellen mag, so verdient der Kommentar von H. um seiner Reichhaltigkeit, Gediegenheit und ruhigen, Extremen abgeneigten Sachlichkeit willen die Beachtung von allen, denen es um ein gutes Verständnis des schwierigen Predigerbuches zu tun ist.

Freiburg i. B.

Arthur Allgeier.

Camerlynck, A., Evangeliorum secundum Matthaeum, Marcum et Lucam necnon quarundam partium Joannis Synopsis iuxta vulgatam editionem. Editio quarta auctor et emendator. Brügge, C. Beyaert, 1932 (LXXXIV, 229 S. 4^o). 9 Belgas.

Diese lateinische Synopse, die hier erstmals den Lesern der Theol. Revue angezeigt wird, hat verhältnismäßig rasch der dritten im Jahre 1921 erschienenen Auflage die vierte folgen lassen können; das läßt einen Schluß darauf zu, wie glücklich sie offenbar den Bedürfnissen des exegetischen Lehrbetriebs in den belgischen und wohl auch holländischen Seminarien, für die sie in erster Linie bestimmt ist, entgegenkommt. Diese Zweckbestimmung läßt auch die Art ihrer Anlage erkennen.

Eine 74 Seiten umfassende Einleitung macht den Anfänger recht eingehend und geschickt mit der synoptischen Frage vertraut. Nach Anführung der Zeugnisse des Altertums über die Evangelien, der hierher gehörigen Dekrete der Bibelkommission und einem Überblick über die in den Evv gegebenen Tatsachen werden die wichtigsten Lösungsversuche vorgetragen, besonders eingehend die Benutzungshypothese; das Für und Wider wird jedesmal ziemlich ausführlich und sehr übersichtlich erörtert. Als eigene Ansicht entwickelt C. mit aller gebotenen Vorsicht folgendes System: Mc, dessen Hauptquelle die mündliche Katechese war, hat den sicher früher entstandenen aramäischen Mt vielleicht benutzt; hingegen hat Mc bis zu einem gewissen Grade für den griechischen Mt als Quelle gedient, doch unter Wahrung der *identitas substantialis* des griechischen und des aramäischen Mt. Lc hat Mc fast ganz übernommen; außerdem schöpft er aus dem aramäischen Mt oder einer — vielleicht nur fragmentarischen — griechischen Übersetzung des aramäischen Mt, die vom kanonischen Mt zu unterscheiden ist; sein Eigengut verdankt er teils einer aramäischen oder hebräischen Schrift eines palästinensischen Christen, teils mündlicher Überlieferung der Apostel, besonders Pauli, und Mariens. In einem Anhang von 20 Seiten wird das Verhältnis des Jo zur synoptischen Überlieferung behandelt, wobei die Unmöglich-

keit einer wissenschaftlich zu rechtfertigenden Harmonie der beiderseitigen Darstellungen des öffentlichen Wirkens Jesu bis zur Leidensgeschichte klargestellt wird; für die Leidensgeschichte hingegen wird eine harmonistische Übersicht geboten. Der Verf. ist überall bemüht, unvoreingenommene Würdigung der Tatsachen mit steter Rücksichtnahme auf die Tradition und die von der Bibelkommission aufgestellten Richtlinien zu verbinden und auch dem Anfänger eine klare Einsicht in die komplizierte Sachlage zu vermitteln, was ihm recht gut gelingt. Die Literaturangaben stehen in dieser Auflage allerdings nicht ganz auf der Höhe. Von Sickengers Einleitung war bereits 1925 die 4. Auflage erschienen; von Jacquier wäre die 8. zu nennen gewesen; die Einleitung ins N. T. von H. J. Vogels durfte in der S. XI aufgeführten Reihe nicht fehlen.

Die Synopse selbst verdankt in ihrer Anlage vieles der griechischen von Huck, stellt jedoch eine durchaus selbständige Leistung dar. Die Kindheitsgeschichten des Mt und Lc sind ineinander gearbeitet. Als Führer dienen für den Hauptteil des Stoffes Mc oder Lc, gelegentlich aber auch Jo; denn im Gegensatz zu dem in den ersten beiden Auflagen festgehaltenen Prinzip der Beschränkung auf die Synoptiker sind in die dritte die Johannesparallelen, in die vierte noch eine Anzahl anderer Perikopen aus Jo aufgenommen worden. Die zahlreichen Fußnoten beschränken sich nicht auf textkritische Angaben und die Rechtfertigung der getroffenen Anordnung, sondern enthalten auch viele lexikalische und exegetische Materialien, die man in einer Synopse für gewöhnlich nicht sucht, die aber vielen Benutzern wohl willkommen sind.

Bei der Kritik wird man Rücksicht auf diesen Benutzerkreis nehmen müssen, dem hier nicht bloß eine Synopse im üblichen Sinne, sondern zugleich ein Hilfsmittel für das Studium des Lebens Jesu geboten werden soll. Wenn auch eine lateinische Synopse für den theologischen Lehrbetrieb nur als Notbehelf gelten kann, so ist es sehr zu begrüßen, daß, wie der Verlag mitteilen kann, auch der in der seelsorglichen Praxis tätige Klerus sich ihrer gern bedient, was von einer griechischen sicher nicht in demselben Maße gesagt werden könnte. Aber auch unter Berücksichtigung ihrer besonderen Zwecke lassen sich einige Anregungen geben, wie diese Synopse noch verbessert werden könnte. Über die Reihenfolge der Einzelstücke sei nichts gesagt, weil man darüber immer verschiedener Meinung sein kann; es schadet ja auch dem Studenten nichts, wenn er gelegentlich feststellt, daß der Lehrer nicht einer Meinung mit dem Buch ist, das er in Händen hat. Unangenehm aber empfindet man das Fehlen eines Mittels, das es dem Benutzer erleichterte, bei der notwendigen Zerstückelung der Einzelevangelien die Einheit eines jeden im Auge zu behalten, ohne jedesmal das Register aufschlagen zu müssen. Es wäre leicht, Verweise beizufügen, die den Anschluß der Einzelstücke nach vorwärts und rückwärts herstellten; auch in den Seitenüberschriften wären diese Angaben nützlicher als die jetzigen den Inhalt charakterisierenden Stichwörter. In der Parallelisierung auch der kleinen und kleinsten Textbestandteile wäre im Interesse raschster Orientierung über den jeweiligen Sachverhalt noch erheblich weiter zu gehen, als geschehen ist; Rezensent hält dieses Erfordernis für so wichtig, daß lieber anderes geopfert werden sollte. Gewiß wird dadurch mehr Raum erforderlich; aber dieser ließe sich ohne wesentliche Vermehrung des Gesamtumfangs gewinnen, wenn resolut auf alles verzichtet würde, was in einer Synopse eigentlich keinen Platz zu beanspruchen hat, wenigstens die nichtparallelen Stücke aus Jo und die exegetischen Anmerkungen. Dem Benutzer können ja doch weder jene eine Harmonie noch diese einen Kommentar ersetzen. Gänzlicher Neugestaltung bedürfte der textkritische Apparat. Er könnte sich weiterhin auf die Angabe der Differenzen zwischen Vulgata und Urtext und dessen sachlich wichtigster Varianten beschränken; aber innerhalb dieser Grenzen müßte er mit mehr Klarheit, Konsequenz und Voll-

ständigkeit zusammengestellt werden. Dafür einige Beispiele: Raum würde man eher sparen als benötigen, wenn statt Angaben wie „*unciales plures, quidam codices Italae, versiones syriacae Curetoniana et Peschitto* (Lc 10, 42)“ die Sigla der Handschriften gesetzt würden, mit denen die Benutzer ja doch wohl bekannt sein sollen. Befremdend wirkt angesichts der ziemlich vielen im Urtext gegebenen Varianten eine anderwärts sich zeigende Scheu vor dem Griechischen; anders kann ich mir z. B. nicht erklären, warum Lc 2, 14 nicht einfach *εὐδοκίας* und *εὐδοκία* gesetzt ist statt der ganz unglücklichen Umschreibung: *voluntatis in genitivo, in nominativo*, die dem Benutzer ohne Hinzunahme des Grundtextes gar nichts hilft. Lc 2, 22 muß man unter drei Pronomina dasjenige erst suchen, auf das sich die Anmerkung bezieht, worüber allerdings kein Zweifel sein kann; kürzer und klarer wäre auch hier Angabe der griechischen Variante. Lc 10, 41 f. fehlt in D etc. nicht bloß V. 42a — auch dies Stück muß man erst selbst abgrenzen —, sondern auch der vorhergehende Teil von V. 41. Diese Andeutungen werden genügen, um zu zeigen, nach welchen Richtungen hin der Apparat zu verbessern wäre, um den auch bei einer Vulgata-Synopse notwendigen Kontakt des Benutzers mit dem Grundtext herzustellen. Zu demselben Zweck wäre die Beigabe eines einführenden Kapitels über die Eigenart der Vulgata sehr zu wünschen.

Der Verlag hat das Werk sehr ansprechend ausgestattet. Mögen die gegebenen Anregungen dazu helfen, dieses schätzbare Hilfsmittel, das in seiner jetzigen Gestalt schon so viel Anklang gefunden hat, in Zukunft noch brauchbarer zu machen.

Regensburg.

Karl Th. Schäfer.

von Loewenich, W., Lic., **Das Johannes-Verständnis im zweiten Jahrhundert.** Gießen, A. Töpelmann, 1932 (VIII, 168 S. gr. 8^o). M. 9.

Der Verf. beabsichtigt, eine Geschichte des Joh.-Verständnisses in der alten Kirche zu liefern; der erste Teil liegt hier vor. Er glaubt, von vornherein mutmaßen zu dürfen, daß die alte Kirche in manchem dem Geist des Joh.-Ev. näher stand als die römisch-katholische oder die reformatorisch bestimmte Kirche des Mittelalters und der Neuzeit. Behandelt sind von den Schriften des h. Joh. das Evangelium und die Briefe, nicht die Apokalypse; berücksichtigt sind die Apostol. Väter, die Apologeten und in einem Anhang die *Epistula apostolorum*, die Gnostiker und verwandte Schriftsteller, Irenäus. Den Schluß bilden Angaben über Quellen und Literatur sowie ein Stellennachweis.

In der Annahme einer Abhängigkeit von Joh. ist der Verf. bei den älteren Schriftstellern sehr kritisch. Da die Verfasser kaum je wörtlich zitieren, das Material gering ist, wird die Entscheidung oft unsicher bleiben müssen; manche Kritiker haben anders geurteilt, wie die jeweiligen Zusammenstellungen z. B. S. 6 über I Clem. zeigen. Vielfach sind die Meinungen geradezu entgegengesetzt. Auch der Verf. wird sich kaum der Hoffnung hingeben, allgemeine Anerkennung zu finden. Bezüglich der Auslegung ist bei einem solchen Stande der Dinge der Ertrag naturgemäß gering. — Etwas ergiebiger ist die Ausbeute bei den Apologeten, besonders Justin. Nach dem Verf. hat er ziemlich sicher Joh. gekannt, in seiner Auslegung die „hellenisierenden“ Tendenzen des Joh. verstärkt, im wesentlichen nur die Logosidee herausgegriffen, aber damit den Punkt getroffen, an dem Joh. für die weitere Entwicklung wichtig werden sollte. — Bei den älteren Gnostikern ist das Material ebenfalls dürftig; es läßt indessen Bekanntschaft mit Joh. erkennen und zeigt auch, wie sie ihre Spekulationen in Joh. hineintrugen. Eine Sonderstellung nimmt Herakleon ein. Er will

wirklich Joh. auslegen, teilt natürlich die Methode der allegorischen Exegese mit seinen Zeitgenossen, beweist nüchterne und scharfe Beobachtung. Seine gnostisch-dogmatische Voreingenommenheit erlaubt ihm kein volles theologisches Verständnis des Joh. er erweist sich aber den Apologeten gegenüber entschieden als dem Johannes kongenialer. — Den größten Raum nimmt Irenäus für sich in Anspruch. Das Ergebnis der Untersuchung lautet dahin: Spezifisch johanneisch ist die Gedankenwelt des Irenäus nicht, aber ein tieferes Verständnis für Joh. wird man ihm nicht absprechen dürfen. Gegen die Gnostiker erhebt er die Forderung, jedes Schriftwort aus dem Ganzen der Schrift zu erklären, die dunklen Stellen von den hellen her zu erklären. Den Schriftbeweis gegen die gnostische Joh.-Auffassung hat er überzeugend durchgeführt und damit gezeigt, daß das Joh.-Ev. nicht der Gnosis, sondern dem kirchlich-biblischen Christentum gehört. Er ist es, dem es die Kirche in erster Linie zu danken hat, daß ihr das Joh.-Ev. erhalten geblieben ist. Es scheint demnach, daß die Mutmaßung des Verf. bezüglich der kirchlichen Auslegung sich nicht als berechtigt erwies.

Die Zusammenlegung des Materials ist erwünscht, viel Neues von Ergebnissen nicht gewonnen.

Dülmen.

Fr. Schulte.

Muyldermans, J., **A travers la tradition manuscrite d'Evagre le Pontique.** Essai sur les manuscrits grecs conservés à la bibliothèque nationale de Paris. Louvain, Bureaux du Muséeon 7 Mont St. Antoine, 1932. (96 S. gr. 8^o) 12 Belgas.

Evagrius Pontikus, „ein fleißiger und fruchtbarer Schriftsteller“¹, hat einen entscheidenden Einfluß auf die asketische und mystische Literatur der Griechen und Syrer ausgeübt. Es ist deshalb nur zu begrüßen, daß seit den letzten Jahrzehnten ihm wieder mehr Aufmerksamkeit gewidmet wird. Unter die verdienten Gelehrten auf diesem noch reiche Ausbeute gewährenden Gebiete ist auch J. Muyldermans zu rechnen, der sich die Ausgabe gestellt hat, die orientalischen Versionen, insbesondere die armenischen Texte zu durchforschen. In drei früheren Artikeln konnte er nur „einige Schritte in den jungfräulichen Wald“ der reichen Hinterlassenschaft des Evagrius tun². Das in Rede stehende Werk befaßt sich mit einer Vorarbeit ähnlicher Art, mit der Untersuchung der zehn griechischen Stücke, welche im Pariser Nationalmuseum vorhanden sind und trotz der Fingerzeige von Preuschen und Stählin bisher nicht recht beachtet wurden. Die betreffenden Manuskripte sind nunmehr von Muyldermans signiert A—K und in chronologischer Ordnung herausgestellt. Ihre Qualität entspricht nicht der Quantität. Das erste Stück — A, suppl. 1155 — stammt aus dem 9. Jahrh. Die zwei folgenden — Band C, Coisl. 109 und 1056 — gehören dem 10. bzw. dem 11. Jahrhundert an. Die übrigen verteilen sich, abgesehen von D Coisl. saec. XI., auf die Jahrhunderte XIII—XVII. Genaue Durchsicht dieses

¹ Vgl. Bardenhewer, Gesch. der altkirchl. Literatur III 93 ff. Über neuere Arbeiten, die der Aufklärung über Person und Schrifttum des Evagrius Pont. dienen, vgl. W. Bousset und M. Viller (Zschr. für Ascese u. Mystik VIII [1933] S. 21 ff.).

² Ein syr. Mscr. des brit. Mus. saec. VI oder VII birgt nicht weniger als 45 Nummern evagr. Schriften, darunter 61 Briefe. Genauere Erforschung der syr. Hss mag noch Überraschungen bringen (Bardenhewer).

Materials ermöglicht es dem Verf., die Texte nicht unerheblich zu rektifizieren und zu ergänzen. Die Angaben M. Omonts (*Inventaire sommaire*) erweisen sich als mehrfach ungenügend.

Im ersten Kapitel seiner Arbeit bietet M. eine allen Regeln paläographischer Technik entsprechende Beschreibung der einzelnen Texte mit literar-historischen Bemerkungen (S. 5–24). Er bekennt: *Le travail, que représente ce simple examen, n'est pas mince et cependant la tâche est loin d'être terminée.* — Das zweite Kapitel bringt die kritische Untersuchung der Texte unter Vergleichung mit dem bisher Gedruckten, ferner die Gruppierung der verschiedenen Textzeugen des jeweiligen Werkes, dann die Fixierung der gewonnenen Resultate mit Gegenüberstellung des gegenwärtigen Wissensstandes. Auf diese Weise werden die Pariser Hss zur gezielten Geltung kommen und zur Orientierung in weiteren Untersuchungen der Evagrius-Probleme dienen.

Die Stücke nun, welche zur Besprechung kommen, sind: 1. *Praktik*, 2. *De malignis cogitationibus* (vulgo *Nili*); 3. *Rerum monachalium rationes*; 4. *Tractatus ad Eulogium* (vulgo *Nili*); 5. *Sententiae ad monachos*; 6. *Definitiones passionum animae rationalis*; 7. *Sententiae*; 8. *Excerpta*; 9. *Ex vita Evagrii*.

Die gedruckte Ausgabe des *Praktik* von Cotelier beruht auf den Pariser Mss, verliert aber sehr an Wert, wenn man sie kritisch mit ihnen vergleicht. Das Stück *De malignis cogitationibus*, nach Bardenhewer nur Exzerpte aus dem *Antirrhethikus* des Evagrius, wurde früher dem Abte Nilus vom Sinai zugeschrieben, die neuere Forschung will es unserm Evagrius als wahren Urheber zurück-erstaten. Vier Codices Par. (ABCI) sprechen zugunsten des Evagrius. M. ist in der Lage, aus den „Sechs Centurien“ und den „Briefen“ des Evagrius eine Reihe von Stellen anzuführen, die direkt im Traktat *De malignis cogitationibus* wiederkehren. Sie werden genügen: *à prouver que le traité De malignis cogitationibus. recension B, est émaillée de citations de notre auteur.* Zu den 21 Kapiteln des Traktats, die bei Migne 79, 1199–1228 C gedruckt sind, konnte M. mehrere Kapitel nach dem Originaltext neu edieren und seiner Arbeit einverleiben (S. 47–60). — Die Abhandlung *Rerum monachalium rationes* hat den Zweck, die Mönche vor den Klippen zu warnen, die den Seelenfrieden stören. Sie ist in Cod. Par. 1056 (publiziert von Cotelier) und Cod. 1155 enthalten. Hier ist für eine neue Druckausgabe nichts Wesentliches zu ändern. Im *Tractatus ad Eulogium* (monachum) werden Belehrungen über das Mönchsleben gegeben. M. hält sich reserviert in seinem Urteile über die Authentizität. *Sans préjuger des résultats que donneront des recherches plus approfondies et établies sur des bases plus larges . . . nous avons le sentiment que le Tractatus ad Eulogium, du moins dans l'état où il nous est parvenu, ne peut être de la plume d'Evagre.* — Wir kommen zu den *Sententiae ad monachos*. Diesem Stück ist eine modern kritische Ausgabe von H. Grefmann (1913) gewidmet worden, „Nonnenspiegel und Mönchsspiegel des Evagrius Pontikos“ (T. U. 39, 4). Unter vollster Anerkennung der Verdienste der Grefmannschen Edition darf M. konstatieren, daß inzwischen außer einer Athos-handschrift der *Sententiae ad monachos* auch zwei Pariser Codices dieselben enthalten, worin sie unter dem falschen Namen Petrus des Einsiedlers versteckt lagen. In Betracht kommen hier weiterhin C und D, jetzt N (Coisl. 109 saec. X) und P (Paris. graec. 1118 saec. XI). M. fand es genügend, nur eine Anzahl von Varianten gegenüber der Grefmannschen Ausgabe zu notieren (S. 68–69). „*Cette collation ne demande pas un long commentaire.*“ — Die *Definitiones passionum animae rationalis* waren s. Z. von Suarez in seine Ausgabe des h. Nilus aufgenommen worden; sie sind aber identisch mit der von Wright signalisierten syrischen Übersetzung, die den ursprünglichen Titel aufweist. — Die *Sententiae*, 24 Maximen des geistlichen Lebens, „ein paränetisches Alphabet“, kollationierte M. mit der Edition A. Elters (*Gnomica I* Lipsiae 1892) und notierte nur wenige und ganz unbedeutende Varianten. — Endlich die zwei letzten Stücke: *Excerpta*, *De vita Evagrii*! Die *Excerpta* schließen sich im Parisinus 1220 an das eben erwähnte paränetische Alphabet an (τοῦ αὐτοῦ) und füllen nur drei Linien

des fol. 271r. Der Inhalt ist aus Origenes-Schriften schon bekannt. Der kurze Text *Ex vita Evagrii* (cod. Paris. 1220) ist einer Vita Evagrii entnommen und schon von Cotelier publiziert worden.

Dillingen a. D.

Jos. Stiglmayr S. J.

Wissig, Otto, D. h. c., **Iroschotten und Bonifatius in Deutschland.** Eine kirchengeschichtlich-urkundliche Untersuchung. Gütersloh, C. Bertelsmann, 1932 (256 S. 8°). M. 9,50.

Um die Mentalität vorwegzunehmen, aus der das Buch geboren ist, sei eine Stelle aus der Einleitung zitiert. „Es gilt uns, das deutsche Volk als Ideal-Ganzes aufzurütteln, ihm nachzuweisen, wo die Feinde seiner Wesenheit . . . zu suchen sind. Ein Feind der Deutschen ist seit den Tagen der Völkerwanderung Rom gewesen. Nicht der einzelne fromme Katholik, denn der weiß in den weitesten Volkskreisen gar nicht, worum es sich in dem römischen Konklave dreht, sondern jene zielbewußte und zielstrebige Papstkirche, deren erster Vertreter und Mitschöpfer auf deutschem Boden der Angelsachse Bonifatius war.“

Wissig fragt zunächst: „Hat Bonifatius die Völker Deutschlands, zumal Mitteldeutschlands, christianisiert oder nur nachträglich romanisiert?“

Eine selbständige Antwort versagt sich Wissig. Der gelehrte Apparat in historicis auf seinem Büchergestell reicht dafür nicht aus. Aber er weiß Rat. Er verweist auf die „tiefgründigen Forschungsergebnisse“ eines J. H. A. Ebrard in dessen Buch „Die Iroschottische Missionskirche“ (Gütersloh 1873). Dies anerkannt unkritische Machwerk läßt freilich einen Willibrord den soliden Grund einer Missionstätigkeit legen „von Friesland und Helgoland, also bis an das Rheindelta, von da durch Hessen bis an die fränkische Saale und an den Main durch ganz Thüringen hin“. Der Friesenapostel soll die Bekehrung des Hessengaus, die die historische Forschung einem Bonifatius vindiziert, dem Apostel der Deutschen vorweggenommen haben? Ein Quellenbeleg läßt sich dafür nicht beibringen. Im *liber aureus* von Echternach steht davon ebensowenig etwas, wie von einer Missionsarbeit Willibrords im Ohm- und Lahntal, die W. gelegentlich annimmt (S. 27, Anm. 1). Was Thüringen als Missionsfeld Willibrords angeht, so kann auch bei optimistischer Interpretation der beiden Heden-Urkunden von einer soliden Grundlegung des Bekehrungswerkes persönlich durch Willibrord nicht die Rede sein. (Vgl. C. Wampach, *Gesch. der Grundherrschaft Echternach I*, 1. Textband, Luxemburg 1929, S. 42 ff., S. 61.) Viel übler aber wirkt sich in Wissigs Buch eine andere Behauptung Ebrards aus, Willibrord sei Iroschotte gewesen, ein Mönch irischer romfreier Observanz. Den Beweis für diese These hat Ebrard nach Ansicht des Verf. einwandfrei erbracht. — Einwandfrei? Willibrord gehörte doch als Oblat und Mönch zur Abtei Ripon (Northumbrien). An der Spitze dieser Mönchsgemeinde stand damals Abt Wilfrid, der bekannte Vorkämpfer römisch-kirchlicher Art. Willibrords Regelwart in Ripon war der Mönch Ceolfrid, der aus dem römisch eingestellten Kloster Gilling bei Richmond kam, und der eigens die Petrus-Abtei von Canterbury besuchte, um das Beten und Arbeiten der Benediktiner daselbst zur besseren Instruktion der Mönche Ripons kennenzulernen. Nun hat Willibrord gewiß auch 12 Jahre in einem irischen Kloster verbracht. Aber er stellte sich in Rathmelsigi in Irland unter die Leitung seines northumbrischen Landmannes, des Bischofs Egbert, von dem Beda im Chronikon bemerkt: „*plurimas Scoticae gentis provincias ad canoni-*

cam . . . observantiam convertit“, und der sein Leben 729 unter den irischen Mönchen des Klosters Hi (Jona) beschloß, die er zur Annahme der römischen Osterpraxis und Tonsur bestimmt hatte. Hätte W. seinen Gewährsmann Ebrard an Bedas Kirchengeschichte kontrolliert, so wäre ihm unschwer auch die Entdeckung geglückt, daß der „romfreie“ Willibrord sich nicht erst 696 in seiner Harmlosigkeit auf Antrag Pippins vom Papste als Bischof von Utrecht bestätigen ließ, sondern daß Willibrord gleich nach seiner Ankunft auf dem Festlande (690/91) nach Rom zum Papste Sergius I pilgerte, „ut cum eius licentia et benedictione desideratum euangelizandi gentibus opus iniret“ (lib. V cap. 11). Kurz: die Quellen kennen einen Iroschotten Willibrord im Sinne des Verf. nicht. Mit dieser kritischen Feststellung ist gleichzeitig ein romfreies Kirchenwesen Mitteldeutschlands, das von dem Apostel der Friesen gegründet wäre, nur in der Phantasie auffindbar, wie auch die Gegensätze: Christianisieren-Romanisieren und Romfrei-Romgebunden zwischen Willibrord und Bonifatius als unhistorisch zu werten sind. Ein paar Beispiele, wie Wissig im Banne dieses eingebildeten Kontrastes die Quellentexte falsch übersetzt oder glossiert:

Nach Willibalds vita Bonifatii cap. 5 war Bonifatius 719–721 Mitarbeiter (cooperator) Erzbischofs Willibrord beim Wiederaufbau der Friesenmission. Willibald kommt im gleichen Satze darauf zurück mit der Bemerkung: „praefato pontifici opitulante“. Wissig glossiert: „Also war nach dem Urteil Willibalds Willibrord Gehilfe des Bonifatius, nicht umgekehrt“ (S. 22). — Nur ungern sieht Willibrord 721 Bonifatius scheiden, den er zum Mitbischof hatte machen wollen; Willibald schreibt: „data ei benedictione, licentiam dedit abeundi“. Wissig wittert in der „licentia“ ein „consilium abeundi“, die Ablehnung eines nicht mehr tragbaren Schülers einer Anstalt (S. 24 u. 26). — Wenn Gregor III den Thüringern 738 schreibt: „episcopos vel presbiteros, quos ipse (gemeint ist Bonifatius) ordinaverit . . . recipiatis“, sperrt Wissig im Druck „die Vorsilbe re des letztes Wortes, übersetzt: „wieder aufzunehmen“ und macht S. 47 die Bemerkung: „Durch dieses päpstliche Schreiben erfahren wir erstlich, daß noch 739 die Thüringer . . . einzelne Bischöfe römischer Observanz, die ihnen Bonifatius aufgedrängt hatte, abgelehnt, ja vertrieben hatten. Das Lob des toten Willibrord im Bonifatiusbrief 109 (ed. Tangl) an Papst Stephan II enthält nach Wissig ein bedenklich einschränkendes „aber“. Im Text und Kontext ist gleichwerweise für ein solches „aber“ kein Raum.

Die Tätigkeit des Bonifatius im Lahn- und Hessengau beliebt Wissig als Einbruch in iroschottiges Gebiet zu bezeichnen. Allein die Ausgrabungen, die S. 28–33 aufgeführt werden, gestatten nicht einen so eindeutigen Schluß auf die Arbeit irischer Wandermönche, wie der Verf. meint annehmen zu dürfen. (Man vgl. W. Claßen, Die kirchliche Organisation Althessens im Mittelalter, Marburg 1929, S. 5, Anm. 11 u. 12.)

So hat Wissig stark 50 Druckseiten auf die Beantwortung seiner ersten Frage verwandt, viel schiefe und falsche Behauptungen zur Sprache gebracht, aber der Forschung in keiner Weise genützt.

An zweiter Stelle fragt der Verf. nach dem Wesen der Iroschottenmission und ihrer Bedeutung für die Bekehrung der Völker Mitteldeutschlands zum wahren Christentum. Nach Wissigs Meinung haben die Iroschottenmissionare abgelehnt: Suprematie des Papstes und Metropolitanverfassung, Marienkult und Heiligenverehrung, Fegfeuer und Seelenmessen, die Forderung des Zölibats und die priesterliche Verwaltung und Vermittlung der Heilsgüter, lauter Ansichten, über die die Forschung seit langem eines Besseren belehrt hat. (Zur Orientierung leistet wertvolle Dienste: L. Gougaud „Les chrétientés celtiques“, Paris 1911, und

neuestens J. Ryan S. J. „Irish Monasticism“, Dublin and Cork, 1931.) Der Verf. sieht in den Iroschotten die Ahnen des Protestantismus am Bekehrungswerke in Mitteldeutschland und hält es für ewig bedauerlich, daß durch das Auftreten eines Bonifatius ihrem romfreien Kirchenwesen ein vor schnelles Ende beschieden worden sei.

Das Buch trägt die Widmung: „Der Hochwürdigen Theologischen Fakultät zu Gießen . . . als Zeichen des Dankes für die Verleihung der Würde eines Ehrendoktors der Theologie.“

St. Gabriel bei Wien.

Jos. Jung-Diefenbach S. V. D.

Junge, Liselotte, Die Tierlegenden des heiligen Franz von Assisi. Studien über ihre Voraussetzungen und ihre Eigenart. [Königsberger historische Forschungen, hrsg. von F. Baethgen und H. Rothfels, Bd. 4.] Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1932 (IX, 129 S. 8°). M. 7,50.

Das Ziel ihrer Untersuchung sieht die Verfasserin in einer Klärung der seit Thode und Sabatier viel umstrittenen Frage, in welchem Verhältnis der h. Franziskus zur Tierwelt stand. Da entsprechende Äußerungen in den unmittelbar auf Franziskus zurückgehenden Quellen fehlen, muß die Frage mit Hilfe der Legenden geklärt werden. Mit Recht scheidet die Verf. für die Untersuchung die späteren Legenden aus und beschränkt sich auf die dem Heiligen zeitlich und persönlich nahestehenden Berichte des Thomas v. Celano (Vita I u. II, Tractatus de miraculis, über dessen Herkunft von Celano Arch. Franc. hist. [21] 1928, 20–54, 161–205 zu Rate zu ziehen gewesen wäre), des Fra Leone (Speculum perfectionis) und einige vertrauenerweckende Stücke der Fioretti. Hier aber macht die Verf. gründliche Arbeit. Der Motivbestand jeder einzelnen Legendengruppe (Prodigien-, Orakel-, Zufluchts-, Gehorsams-, Unterwerfungslegenden, Tierpredigt, Kanonisation durch die Lerchen) wird auf Herkunft, Abhängigkeit, selbständige Züge untersucht und es wird festgestellt, daß der gesamte Motivvorrat der Franziskus-Tierlegende bereits in vorfranziskanischer, teilweise sogar schon in antiker Zeit vorhanden war. Da aber die Franziskus-Tierlegende infolge ihrer der Wundersphäre mehr als andere Legenden entrückte Natürlichkeit und Unmittelbarkeit für sich steht, möchte ihr die Verf. geschichtlichen Quellenwert nicht absprechen; sie nimmt an, daß den Franziskus-Tierlegenden tatsächliche Vorkommnisse harmlos-natürlicher Art zugrunde liegen, die dann von den Legendenverfassern oder ihren Gewährsmännern im Sinne der ihnen geläufigen alten Tierlegenden umgeformt wurden. Daß der h. Franziskus zu den Tieren, besonders zu den Haustieren in einem freundlichen, ja herzlichen Verhältnis stand, hält die Verf. auf Grund der Legenden für unbezweifelbar. Allerdings hatte seine Tierliebe nichts von jenem Pantheismus oder Naturalismus an sich, den Thode und Sabatier dem Heiligen andichteten. Sie war religiös begründet, theozentrisch. Franziskus liebte das Tier, weil Gott es erschaffen hatte und liebte und weil es ihm ein Sinnbild höherer Wahrheiten und Forderungen war. Und hier war Franziskus ganz Mittelalter. Seine Tierliebe unterschied sich von der früherer Heiliger vielleicht nur durch eine größere persönliche Wärme und durch ihre besondere Beziehung auf Christus, der ja auch sonst im Mittelpunkt seines Denkens und Fühlens stand.

Man kann mit dem Endergebnis der Studie einverstanden

den sein, wenn man auch manche motivgeschichtliche Aufstellung der Verf. (z. B. die Entdeckung von Tabuvorstellungen in der Legende vom Rotkehlchen und vom Schwein S. 62 f.) für gequält und den Beweis für die geschichtliche Brauchbarkeit der Franziskus-Tierlegende nicht für vollerbracht ansieht. — Daß die neueste Ausgabe der Vita I und II des Celano (Quaracchi 1926) im ganzen deutschen Reich nicht aufzutreiben war (S. IV), ist ein erschreckendes Zeichen für die Verarmung unserer Bibliotheken.

Dillingen (Donau).

Friedrich Zoepfl.

Kurz, Edelbert, O. F. M., **Individuum und Gemeinschaft beim h. Thomas von Aquin**. München, Kösel & Pustet, o. J. [1933] (164 S. 8°). Pappband M. 3,80; Glw. M. 4,80.

Verf. unternimmt einen kräftigen Vorstoß gegen die einseitig individualistische Thomas- (und Aristoteles-) Interpretation der Löwener Schule, namentlich von M. de Wulf. Somit liegt die anscheinend vor zwölf Jahren entstandene Arbeit im Zuge heutiger Zeitströmungen; darin dürfte wohl auch die Ursache für ihre Veröffentlichung im gegenwärtigen Augenblick zu erblicken sein.

Die Stärke der Arbeit liegt in der großen Beherrschung der Quellen, d. i. der Schriften des h. Thomas, deren Aus schöpfung allerdings doch etwas einseitig erscheint. In methodischer Hinsicht fällt auf, daß Verf. Seinsbereich und Wertbereich scheiden zu wollen: „die ontologische Grundlage für sich allein entscheidet noch nichts (sic!) über die Art und Richtung der Verpflichtung von Individuum und Gemeinschaft“ (S. 22). Als Gegenstoß gegen eine übers Ziel schießende Gleich- oder Ineinsetzung im Sinne der bekannt gewordenen Formel „physisches Sein = ethisches Sollen“ erscheint eine solche Aufstellung verständlich. Aber sie schlägt nun doch nach der anderen Seite aus und scheint geradezu eine Grundstellung der aristotelisch-thomistischen Metaphysik, wie wir sie bisher zu verstehen gewohnt waren, erschüttern zu wollen. Leider erläutert Verf. seine diesbezügliche Auffassung nicht näher. Und doch wäre dies dringend erwünscht, um deutlich sehen zu können, auf welchem Boden man sich mit ihm auseinanderzusetzen hat.

Was die Ergebnisse betrifft, zu den Kurz gelangt, so findet sich eine Hinordnung des Einzelmenschen auf den Staat, ganz allgemein des Individuums auf die Gemeinschaft *secundum quid* beim h. Thomas ohne jeden Zweifel ausgesprochen; insoweit ist dem Verf. unbedingt beizupflichten. Daß dagegen Thomas, wenn auch nur in Einschränkung auf einen bestimmten Güterbereich, den Einzelmenschen dem Staate, das Individuum der Gemeinschaft *simpliciter* untergeordnet habe, scheint durch die von Kurz angeführten Belege nicht erwiesen. Noch weniger ist der Rückbezug der Gemeinschaft auf das Individuum durch die vorgelegten Texte des h. Thomas ausgeschlossen, wenn auch unter den ausgewählten Texten ausdrückliche Belegstellen für diesen gleich gewichtigen Rückbezug nicht beigebracht erscheinen. Dieser Rückbezug und damit die Doppelbezogenheit des Individuums auf die Gemeinschaft und der Gemeinschaft auf das Individuum besteht aber tatsächlich; solche Doppelbezogenheit entspricht auch einem typisch scholastischen Denkbild. Daß sie dem h. Thomas geläufig und schlechthin selbstverständlich war, erhellt am besten aus dem Umstande, daß die Individualisten nicht minder als die Kollektivistinnen bzw. Universalisten ihn für sich

anführen. Thomas kennt und sieht eben beide Seiten des Verhältnisses, spricht dagegen bald nur von der einen, bald nur von der anderen Seite. Wie diese beiden Seiten miteinander in Beziehung zu setzen, wie sie gegeneinander auszuwiegen seien, darüber verbreitet sich Thomas allerdings nicht *ex professo*. Soviel aber dürfte gewiß sein: wenn Leo XIII in seinen Staats- und Sozialenzykliken so stark das Individuum vorbetont und sich dabei in Einklang weiß mit Thomas, dessen Studium gerade er neu erweckt hatte, dann kann eine einseitig die Unterordnung des Individuums unter die Gemeinschaft hervorgehende Lösung nicht im Sinne des h. Thomas liegen, wenn wir auch die genaue Lösung, die er der Frage gegeben haben würde, falls er sie sich *ex professo* gestellt hätte, leider nicht kennen: Thomas hat sie sich eben nicht gestellt, da sie für ihn und seine Zeit nicht aktuell war.

Ob alle Autoren, deren Auffassung von Thomas' Lehre Verf. in einer Übersicht zusammenstellt, ihre Meinung richtig wiedergegeben finden und mit dem ihnen angewiesenen Standort einverstanden sind, muß die Zeit lehren. Nur zugunsten eines Toten, der sich selbst nicht mehr zum Worte melden kann, sei hier eine unbedingt notwendige Richtigstellung gestattet. Auf S. 13 wird Cathrein eine Ansicht zugeschrieben, die in Wahrheit die von ihm an der angezogenen Stelle berichtete und abgelehnte Ansicht seiner Gegner ist; auch S. 148, Anm. 1 wird Cathrein derart ungenau angeführt, daß seine wirkliche Lehre nicht zu erkennen ist. Die letztgenannte Stelle (Moralphilosophie II., 5. Aufl., S. 516) ist zudem geradezu wörtlich durch „*Rerum novarum*“ gedeckt. Von einem „liberal-verwässerten Sprachgebrauch“ in bezug auf das Gemeinwohl zu reden, ist jedenfalls Cathrein gegenüber durchaus fehl am Platze; die „*formalis differentia*“ zwischen Einzelwohl und Gemeinwohl wird von ihm in der ausdrücklichsten Weise gelehrt, die sich überhaupt denken läßt.

Das sprachliche Gewand der Kurzschen Untersuchung ist lockerer geschürzt, als man dies sonst bei wissenschaftlichen Veröffentlichungen gewohnt ist; so liest die Schrift sich sehr anregend.

Frankfurt (M.)-Sankt Georgen.

O. v. Nell-Breuning, S. J.

Schilling, Jakob, Dr. phil., **Die Auffassungen Kants und des h. Thomas von Aquin von der Religion**. [Abhandlungen zur Philosophie und Psychologie der Religion, Hrsg. von G. Wunderle, Heft 27/28.] Würzburg, C. I. Becker, 1932 (XII, 240 S. gr. 8°). M. 6,50.

Mehr und mehr beschäftigt man sich heute auf katholischer Seite mit der Philosophie Kants und setzt sich mit ihr auseinander. Vor allem sind es die Kantische Ethik und Religionsphilosophie, die eine Darstellung und kritische Würdigung erfahren. Die genannte Arbeit, die als Dissertation der Philosophischen Fakultät der Universität Bonn vorgelegen hat, befaßt sich mit der Religionsauffassung Kants und unterzieht sie einer Prüfung im Lichte der Anschauung des h. Thomas von Aquin. Der Verf. sucht nicht bloß die Gegensätze zwischen beiden herauszustellen, die R. Eucken Anlaß gaben zu der Formulierung: „Thomas von Aquin und Kant, Ein Kampf zweier Welten“, sondern auch die Berührungspunkte.

Verf. behandelt im ersten Teil (S. 1—61) die Religionsauffassung Kants, und zwar im ersten Abschnitt (1—31) seine Begründung des Daseins Gottes in der vorkritischen und kritischen Periode. Dabei weist er anderen, vor allem Kiefl, gegenüber darauf hin, daß die Existenz Gottes von Kant als eine reale, nicht als eine ideale aufgefaßt wird, und belegt das eingehend mit vielen

Zitaten. Kant kommt vom kategorischen Imperativ aus zu Gott und weiterhin zur Religion, über die der zweite Abschnitt (32–61) handelt. Diese besteht darin, daß der Mensch die sittlichen Gesetze als religiöse Gebote ansieht, aber nicht in dem Sinne, daß sie in Gott ihren Ursprung haben, sondern insofern, als sie, in der autonomen Vernunft gründend, von Gott ihre Sanktion empfangen. Wenn der Verf. daher mit Horst Stephan (Kant und die Religion, Kantstudien XXIX [1924] S. 207 ff.) und mit H. Schmalenbach (Kants Religion, Berlin 1929) in dem kategorischen Imperativ „die Einbruchsstelle des Religiösen“ sieht, so kann er das nur mit einer Einschränkung tun; denn es handelt sich hier um eine moralische Religion, womit die Religion in ihrer ganzen Fülle nicht erfaßt ist, da sie das Verhältnis des ganzen Menschen zu Gott darstellt. Der Verf. sagt ja selbst: „Neben der autonomen Moral ist Religion als selbständige und ursprüngliche Naturanlage des Menschen nicht mehr möglich.“ (44) Die Religion ist nur noch Mittel zum Zweck der Beförderung der Moral. In dieser Auffassung berührt sich Kant mit dem Rationalismus der Aufklärung, doch geht er über ihn hinaus, indem er die Gnadenwirkung als „etwas Unbegreifliches“ zugibt, ohne freilich etwas Bestimmtes über sie auszumachen.

Im zweiten Teil (62–132) behandelt Verf. die Religionsauffassung des h. Thomas. Dieser betont, wie der erste Abschnitt (62–100) ausführt, im Gegensatz zu Kant die rationale Begründung des Daseins Gottes auf aposteriorischem Wege. Außer dem Weg des Beweisens kennt Th., um zu Gott zu gelangen, den Weg des Glaubens, und durch ihn werden auch die *praeambula fidei* sichergestellt, die im Glaubensakt mitumfaßt werden. Ferner kennt Th. ein vorwissenschaftliches Erkennen Gottes, das durch die rationale Gotteserkenntnis wissenschaftlich entfaltet wird und zur Sicherung der *praeambula fidei* genügt. Eine „erkenntnistheoretische oder ontologische unmittelbare Erfassung des Daseins Gottes“ ist freilich damit nicht gegeben, „höchstens eine psychologisch unmittelbare“ (99).

Was die Religion angeht, so ist sie nach Th., wie im zweiten Abschnitt (101–132) dargelegt wird, die Hinordnung des ganzen Menschen zu Gott (*ordo hominis ad Deum*), und zwar durch Gotteserkenntnis und Gottesliebe. In diesem Streben nach Gott findet der Mensch zugleich seine Vollendung. Der transzendente Endzweck schließt den immanenten Zweck des Menschen, die Selbstvervollkommenung, nicht aus, sondern ein. Religion bedeutet auch Verpflichtung zur Kultur. Die *causa prima* bedroht nicht die *causa secunda*, die Eigengesetzlichkeit der Geschöpfe. Von der Religion im eigentlichen Sinne, deren Objekt Gott selbst ist, unterscheidet der Verf. bei Th. die sittliche Tugend der Religion, die den *honor divinus* zum Formalobjekt hat. Diese ist keine theologische Tugend, wie die Gottesliebe, die sich unmittelbar auf Gott bezieht. Letztere bildet den Höhepunkt der Hingabe an Gott und ist die Vollendung der Religion.

Im dritten Teil (133–217) vergleicht Verf. die Auffassungen beider Denker miteinander und würdigt dieselben. Zunächst behandelt er im ersten Abschnitt (133–168) den Gottesbegriff bei Kant und Thomas. Schon im philosophischen Ausgangspunkt weichen beide voneinander ab. „Kant geht bei seinem Philosophieren vom Menschen aus, der Aquinate von Gott“ (135). So haben wir bei Thomas ein theozentrisches System, bei Kant dagegen ein anthropozentrisches. Verf. unterzieht zunächst die Kantische Lehre vom Kausalgesetz und die darauf beruhende Ablehnung der Gottesbeweise einer kritischen Prüfung. Sodann kommt er auf die Begründung des Daseins Gottes bei Thomas zu sprechen. Während Kant zwar einen persönlichen Gott postuliert, daneben aber die autonome Moral bestehen läßt und Gott derselben dienstbar macht, faßt Thomas Gott als das Absolute auf, von dem alles andere abhängt, worauf auch die Sittlichkeit zurückgeführt wird. Wenn Th. mit Hilfe des Intellekts zu Gott gelangt, so übersieht er dabei nicht, wie Verf. eingehend ausführt, das emotionale Element, das in unserem Erkennen, auch im Gottesbeweis, liegt. „Dieser ist getragen von einem schlichten Seinsvertrauen und einer großen Seinsehrfurcht“ (147 f.). „Gott schenkt sich nur denen, die in tiefer Ehrfurcht nach ihm fragen (Adam)“ (150). Kant

betont einseitig die Autonomie des Menschen, sowohl im Erkennen als auch im Handeln. Auch für Th. ist die Vernunft innere Norm des sittlichen Handelns, aber nicht letzte Norm. Diese kann nur in Gott liegen, aber durch die Theonomie wird die Selbstbestimmung des Menschen nicht aufgehoben. Gott ist nicht bloß transzendent, sondern auch dem Geschöpf und zumal dem Menschen zutiefst immanent, und sein Gesetz ist zugleich innerliches Wesensgesetz des Menschen. Kant übersieht die Immanenz Gottes und betont einseitig seine Transzendenz. Verf. bringt dieses in Zusammenhang mit seiner Lehre von der „Unerkennbarkeit Gottes an sich“, die er in Beziehung setzt zu der analogen Gotteserkenntnis bei Th. Aber vielleicht hängt umgekehrt die Anschauung von der Unerkennbarkeit Gottes ab von der Betonung der göttlichen Transzendenz und der dadurch begünstigten menschlichen Autonomie; denn es bricht sich immer mehr die Erkenntnis Bahn, daß die Kritik der reinen Vernunft auf die Kritik der praktischen Vernunft hingebunden ist. Wie Verf. bemerkt, richtet sich Kants Lehre von der Autonomie besonders gegen den Hedonismus und Utilitarismus seiner Zeit. Sie ist aber, so möchte ich hinzufügen, auch durch den theologischen Moralpositivismus beeinflusst, der „die Unterscheidung von Gut und Böse, von Recht und Unrecht in einseitiger Weise vom göttlichen Willen, von der göttlichen Willkür abhängig machte“. (Vgl. C. Baeumker, Immanuel Kant, Hochland 1904, 589 f.) Demgegenüber läßt Kant die sittlichen Gesetze in sich selbst, in ihrer Allgemeingültigkeit gründen und macht sie zum Objekt des göttlichen Willens, der die Sanktion übernimmt. So hoffte er die Willkür von Gott fernzuhalten und zugleich die Autonomie des Menschen sicherzustellen. Damit aber machte er Gott zugleich zum Diener der Moral. Daß Gott Quell und Grund aller Sittlichkeit ist und doch nicht die menschliche Selbstbestimmung bedroht, das hat Kant nicht erkannt.

Im zweiten Abschnitt (169–217) stellt Verf. die Religionsauffassungen bei Kant und Thomas einander gegenüber. Zunächst kommt er auf früher Gesagtes noch einmal zurück. Für Th. ist die Religion nicht bloß Erkenntnis, sondern Anerkennung und Liebe Gottes, Beziehung des ganzen Menschen und des ganzen Lebens (*oratio continua*) auf Gott. Bei Kant kommt das religiöse Element in der Unbedingtheit des kategorischen Imperativs und auch im Erhabenheits-Erleben zum Durchbruch, aber es handelt sich hier nur um eine moralische Verbindung mit Gott. Was das Verhältnis von Offenbarung und natürlicher Religion angeht, so sind sich Th. und Kant darin einig, daß die Offenbarung die Vernunftreligion in sich begreift, doch kann letztere nicht der Maßstab der Beurteilung für erstere sein. So meint Kant mit der Aufklärung und lehnt darum auch das Wunder *a priori* ab. Religion und Moral unterscheiden sich für ihn nur in formaler Beziehung. Religion ist bloße Erkenntnis. Die neuere Religionspsychologie dagegen hat Th. recht gegeben und die Religion als selbständige und ursprüngliche Anlage der Natur, als etwas, was die ganze Persönlichkeit, nicht bloß das Denken erfaßt, nachgewiesen. Wohl „liegt im Sittlichen ein Keim des Religiösen“ (197), aber nicht das Wesen der Religion, und die Heiligkeit ist nicht identisch mit dem moralisch vollkommenen Willen, sondern ist primär Gottgeweiheit. Ähnlich vollzieht sich die menschliche Vervollkommenung nicht in einem „unendlichen Progressus“, sondern findet in Gott ihre Vollendung. Verf. behandelt dann Kants Stellung zur äußeren Gottesverehrung im Vergleich zu Th., wobei er die Zeitgeschichte zum Verständnis Kants sehr geschickt und überzeugend heranzieht. Kants Auffassung ist beeinflusst durch den Pietismus, der, dualistisch gerichtet, einseitig das Innere betont und den äußeren Kult ablehnt, ferner durch die Tatsache, daß damals kirchliches und sittliches Leben vielfach ohne Zusammenhang waren. Kant wollte Religion und Leben wieder miteinander verbinden, aber er hat die Verbindung nicht harmonisch hergestellt, er ließ die Religion in den guten Lebenswandel aufgehen und erniedrigte sie zur „Religion für etwas“ (206). Gewiß soll der Mensch Gott ununterbrochen im sittlichen Leben dienen und „den Geist des Gebets ohne Unterlaß“ pflegen, aber das betont auch die kultische Religion. Sie will auch gerade den Alltag weihen und die ganze Schöpfung auf Gott hinordnen, wie der h. Th.

lehrt, den Kant zu wenig gekannt hat. Ferner ist Kant abhängig von Calvin, „mit dem er“, wie der Verf. sagt, „die kultlose Frömmigkeit und die tiefe Achtung vor dem sittlichen Gesetze als göttlichem Gebote gemeinsam hat“ (209). Jedoch möchte ich hier bemerken, daß sich diese Übereinstimmung nur auf den äußeren Kult bezieht, nicht auf die Frömmigkeit überhaupt, wie H. Rust (Kant und Calvin, Königsberger Festschrift, 1924, S. 129 ff.) behauptet, der vom Verf. angeführt wird. Calvin verstand unter Religion etwas anderes als Kant, nämlich ein ursprünglich Gegebenes, nicht etwas Abgeleitetes, die absolute Hinordnung des Geschöpfes zum Schöpfer.

Sehr richtig weist der Verf. darauf hin, daß Kant der praktischen Vernunft den Primat über die theoretische gibt, den Glauben über das Wissen stellt. Das könnte thomistisch klingen, aber es handelt sich bei K. um einen „natürlich begründeten Glauben“. Auch der Kantische Hinweis auf den Selbstzweck der menschlichen Persönlichkeit findet sich bei Th., aber für ihn ist der Mensch nur im relativen Sinne Selbstzweck und muß sich letztlich auf Gott hinordnen, und darin besteht das Wesen der Religion. „Nicht der autonome Vernunftmensch ist der religiöse Mensch, sondern der Gott anbetende und ihm allein dienende Mensch“ (215).

Im Schluß (218–225) faßt der Verf. die Ergebnisse seiner Arbeit zusammen.

Die Abhandlung bietet die religionsphilosophischen Anschauungen beider Denker im Zusammenhang ihres Systems dar und weitet sich daher zu einer Gegenüberstellung von K. und Th. überhaupt aus. Sie zeichnet den zeitgeschichtlichen Hintergrund der Auffassungen Kants und zeigt, wie dieselben psychologisch geworden sind. Gerade das ist bei K. sehr zu beachten. Wenn man K. zeitgeschichtlich versteht, kann man ihn am ehesten überwinden. Die Arbeit ist flott und verständlich geschrieben, wodurch die Lektüre erleichtert und auch einem weiteren Leserkreis ermöglicht wird. Verf. hat im dritten Teil, wo er Th. und K. miteinander vergleicht und würdigt, hier und da die Auffassungen beider, die er schon im ersten und zweiten Teil dargelegt hatte, noch einmal wiederholt, bevor er dazu Stellung nahm. Das hätte sich im Interesse der strafferen Zusammenfassung des Ganzen wohl erübrigt. Alles in allem aber ist die Arbeit eine verdienstvolle Leistung, die neue, bisher wenig beachtete Parallelen zwischen Kant und Thomas aufdeckt und uns zugleich zeigt, wie manches moderne Gedankengut schon bei Thomas zu finden ist.

Münster i. W.

L. Drücke.

Weidauer, Friedrich, Kritik der transzendentalen Phänomenologie Husserls. Leipzig, S. Hirzel-Verlag, 1933 (XIX, 132 S. 8°). M. 5,50.

Die vorliegende Schrift erscheint als 2. Heft der „Studien und Bibliographien zur Gegenwartsphilosophie“, die von Werner Schingnitz (Leipzig) herausgegeben werden und sich als Ziel setzen, „Kenntnis und Verständnis der Gegenwartsphilosophie quellengerecht und wissenschaftlich zu vermitteln“ (S. VII).

Die Arbeit umfaßt zwei Teile. Der erste Teil bietet die Darstellung der transzendentalen Phänomenologie und zwar in vier Kapiteln: 1. Gegenstand und Aufgabe der phänomenologischen Forschung. 2. Die Prinzipien der transzendental-phän. Methode. 3. Das Verhältnis der transzendentalen Phänomenologie zur Psychologie. 4. Das System der philosophia universalis. Der zweite Teil versucht eine Antwort auf die Frage, ob die transzendente Phänomenologie eine philosophische Wissenschaft ist. Drei Kapitel geben dabei den äußeren Rahmen. 1. Kritik des Objektgebietes der transcend. Phänomenologie und ihres Verhältnisses zur Psychologie. 2. Kritik des Begriffes der Philosophie und ist die transcend. Phä-

nomenologie eine philosophische Wissenschaft? 3. Die Einheit der Psychologie. — Ein Nachtrag zur Bibliographie Husserls sowie ein sorgfältiges Namen- und Sachregister bilden den Abschluß.

Weidauers Standpunkt ist zum Teil aus seinem Werke: Zur Syllogistik, insbesondere des Aristoteles (München, Verlag Beck, 1928) bekannt. (Vgl. meine Beurteilung in: Theol. Revue, 1929, S. 119 f.) Um so mehr Interesse erregt die Stellungnahme zum vielumkämpften Edmund Husserl, dessen frühere Lehren von Werner Illema im ersten Hefte dieser Reihe behandelt wurden.

Weidauers Kritik Husserl gegenüber geht von der Ansicht aus, daß man in der Philosophie eine praktische Wissenschaft, eine Normenlehre, nicht im Sinne Kants, sondern Platons zu sehen habe. Darum verneint er den philosophisch-wissenschaftlichen Charakter der transzendentalen Phänomenologie, deren Bild er auf Grund der „Meditations Cartésiennes“ (Armand Colin, Paris 1931), die Husserl für Frankreichs Philosophenwelt herausgegeben, entwirft. Insbesondere wendet sich Weidauer gegen die Behauptung Husserls, daß in einer selbständigen Wissenschaft empirische und eidetische Sätze nicht bestehen können, vielmehr fordert er die Notwendigkeit des Gegenteils. Außerdem sucht W. dem Universalienstreit den Boden zu entziehen. Dieser Streit lebt nach ihm „von einer falschen Interpretation des kategorischen Urteils über eine fingierte Wesenseinzigkeit“ (vgl. S. XV und 95 f.).

Die Schrift ist für philosophische Fachkreise berechnet und geeignet.

St. Augustin-Bonn.

H. Kiessler.

Hallfell, Dr. M., aus der Missionsgesellschaft der Weißen Väter, **Wende zu Christus.** Ein Beitrag zur Verchristlichung des Lebens. I. Band: Christi wegen. Trier, Paulinus-Druckerei, 1932 (XVI, 190 S. 8°). M. 2,85.

Von der Erkenntnis ausgehend, daß die Entchristlichung unserer Zeit im Denken ihren Anfang genommen hat, will H. auch die Wiederverchristlichung durch eine Umformung des Denkens einleiten. Dabei soll ihm der Aquinate Führer sein, der den Gottmenschen zum beherrschenden Mittelpunkt seiner Gedankenwelt gemacht hat. Christi Einfluß auf das Weltall kann nach ihm in der Richtung der Final-, Form-, Wirk- und Materialursache begriffen werden. In mehreren Bändchen will H. diese Darstellung unternehmen. Er beginnt, wie der Titel des ersten, geschmackvoll ausgestatteten Bändchens „Christi wegen“ schon anzeigt, Christus als das Ziel- und Endwerk, ja das Endziel der gesamten Schöpfung aufzuzeigen. Diese Aufgabe ist gut gelungen: eine klare Sprache, sichere Begriffe, konsequenter Aufbau, tiefe Gedanken, reichhaltiger Inhalt, stärkste Anregungen. Darum kann man nur wünschen, daß das Denken der Gläubigen an Hand eines solchen Führers aus der modernen Verschwommenheit den kristallklaren Gedanken des h. Thomas sich wieder zuwende und dadurch formen lasse.

In der Richtung dieses Wunsches liegt es, wenn hier für die folgenden Bändchen zwei Anregungen ausgesprochen werden sollen: Vereinheitlichung der Zitationen, nicht einmal im Texte, dann unter demselben, einmal lateinisch und deutsch, dann nur lateinisch usw., auch nicht aus gelegentlichen Reden und Aufsätzen, das hat der Verfasser gar nicht notwendig. Noch wichtiger scheint ein zweites. Es ist H. noch nicht gelungen, die Gedanken des Aquinaten, soweit als möglich und angängig, der scholastischen Sprachform zu entkleiden und in eine uns entsprechende und darum uns mehr gewinnende Denk- und Sprachform zu hüllen. Soll aber ein

großer Laien-Leserkreis dauernd beeinflusst werden, dann muß H. sich dieser gewiß sehr schweren Aufgabe noch mehr unterziehen. Mit starkem Interesse sehen wir den folgenden Bändchen entgegen.

Bensberg bei Köln.

Karl Feckes.

Gröber, Conrad, Erzbischof von Freiburg i. Br., **Kirche und Künstler**. Freiburg i. Br., Herder, 1932 (VI, 136 S. 8°). Glw. M. 4,20.

Der durch seine zahlreichen wissenschaftlichen Arbeiten als ebenso ästhetisch wie geschichtlich gebildeter Kenner und Freund der Kunst bekannte Erzbischof von Freiburg schenkt uns dieses Buch, die reife Frucht des Nachdenkens und der Erfahrung. Ausgehend von dem in der neuesten Zeit bemerkbaren gesteigerten Interesse an religiöser und kirchlicher Kunst, einer Erscheinung, die er in Parallele stellt zur Romantik, klärt er zunächst die Begriffe Kirche und Künstler, beleuchtet dann die Wesensverschiedenheiten und Wesensbeziehungen zwischen Kirche und Kunst, die nicht notwendig aufeinander angewiesen sind, aber doch durch die letzten Ziele und durch die tiefsten Anlagen und Bedürfnisse der menschlichen Natur wie von selbst Weggenossen werden, zeigt ferner, wie die Kirche die künstlerischen Anlagen in ganzen Völkern und einzelnen Individuen entwickelt, wie sie trotz aller Askese, ja Kunstverzicht einzelner Frommen doch von Grund aus kunstfreundlich ist, wie sie das echte künstlerische Ethos pflegt, die Seele des Künstlers mit Inhalt füllend und ihre Dissonanzen ausgleichend, wie sie ihm die unerschöpflichste Stoffwelt und zugleich die stärksten Antriebe bietet, aber nicht nur Antriebe, sondern durch ihre reichen Aufträge auch, wie sonst kaum eine Einrichtung auf Erden, Aufträge, die erst das Schaffen ermöglichen. Das letzte der zehn Abschnitte des Buches: Die Kirche und die Begrenzung des künstlerischen Schaffens, ist der am meisten aktuelle, weil er zu der Frage: Kirche und moderne Kunst Stellung nimmt, besonders ausgezeichnet durch Weite und Tiefe des Blickes.

Der Hochwürdigste Verf. geht davon aus, daß die Kunst Leben ist, daher nicht an einen toten Kanon gebunden sein kann, daß es also eine moderne Kunst auch in der Kirche gibt. Aber sie muß die Forderungen nicht vergessen, die sich aus der kirchlichen Bestimmung klar ergeben, d. h. aus ihrer Aufgabe, sakral zu sein, der Verherrlichung Gottes und der Auferbauung des religiösen Lebens der Gläubigen zu dienen. Daher ziemt ihr sinnliche Weichheit ebensowenig wie Verzerrung der Formen, krankhafter Mystizismus und fleischlose Abstraktheit. Innerhalb des Ganzen einer Kirche muß wieder das Einzelwerk des Malers oder Bildhauers dienen, kann es nur eine Stimme sein, nicht alle anderen übertönen wollen. Der belehrende Zweck und die nahe Beziehung zu der inhaltreichen und klaren Liturgie der Kirche verlangt auch von den darstellenden Werken der bildenden Kunst dogmatische Richtigkeit, volksverständliche Klarheit und jene Rücksicht auf die Ordnung der übernatürlichen Welt, die dem katholischen Glauben gemäß ist, d. h. die durchaus zentrale Stellung Gottes und Christi, aber auch die unserem Glauben entsprechende Würdigung der Heiligen. Als Gotteslob soll die kirchliche Kunst im Rahmen des Möglichen kostbare Werke schaffen, als Erweckerin der Seelen Stimmungen und Affekte ins Bildhafte umsetzen, die Seelen erheben und erlösen, als katholisches Bemühen nicht die Trennung von der Vergangenheit erstreben, sondern die Tradition organisch fortführen, also ebenso wenig künstlich archaisieren wie sprunghaft der neuen Mode des Tages nachjagen oder subjektivistisch nur einen Monolog des Künstlers, allenfalls einen Dialog mit dem einen und anderen Anhänger eines esoterischen Kreises aufführen wollen.

Gewiß, wenn es sich um Übertragung des Grundsätzlichen in die konkrete Wirklichkeit handelt, so bleibt die

Schwierigkeit in vielen Fällen bestehen. Dennoch können die hier skizzierten, vom Verf. klar und feinsinnig ausgeführten Gedanken dem Künstler und dem Kunstfreunde, besonders dem Klerus, nur die besten Dienste erweisen. Fertige Rezepte kann und will der Verf. nicht geben. Nur im ersten Streben, im Grundsätzlichen das Rechte zu treffen, können wahre Künstler und Kunstfreunde einander in der Kirche treffen. Das Buch des Hochwürdigsten Herrn Erzbischofs von Freiburg ist ein ausgezeichnete Wegweiser dorthin.

Bonn.

W. Neufß.

Miszellen zur altkirchlichen und byzantinischen Literatur

(Nr. 1—14 siehe in Theolog. Literaturzeitung 1930, Sp. 255 ff.)

15) Bei A. Muyldermans, *A travers la tradition manuscrite d'Evagre le Pontique* (= Bibliothèque du Muséon 3), Louvain 1932, p. 50, Z. 17—20, hat sich der griechische Text von Euagrius Ponticus, Cent. I 85 (Frankenberg, p. 123) erhalten.

16) In „Zu griechischen Asketikern III“ in dem 1932 erschienenen Band IX der Byzantinisch-Neugriechischen Jahrbücher habe ich eine größere Zahl von Scholiasten zu Johs. Klimax in dem bei Migne (P.G. 88) gedruckten Text bestimmt. Außer sieben weiteren Stellen aus P. Ammonas, über die ich Zeitschrift für kathol. Theologie 1933 p. 273 f. gehandelt habe, lassen sich darüber hinaus noch folgende Scholien bestimmen: P. G. 88 Sp. 652 D Inc. *Μὴ ἀπαυαίνων* usw. ist = Marc. Erem., De his, qui putant P. G. 65 Sp. 940 B. — Sp. 664 A Inc. *Πάν νόημα πράγματος* steht auch in Sp. 917 C. — In Sp. 820 B stammt die Definition des *πένθος* aus Gregor. Nyss. *Εἰς τοὺς μακαρισμοὺς* p. 198 Oehler (= I 738 A). — Sp. 944 C Inc. *Λήθη* usw. ist = Marc. Erem. De lege spirit. P. G. 65 Sp. 912 B. — Sp. 1124 C ist die Definition des *μονάζων* verkürzte Wiedergabe von Macarii, *Anecdota* ed. Mariott p. 44, 1 ff. Nachträglich sah ich, daß schon Villecourt bei Wilmart in der Revue d'ascétique et de mystique t. I p. 361 A. 1 auf diesen Zusammenhang aufmerksam gemacht hat. Villecourt a. a. O. hat auch gezeigt, daß das angebliche Isaak-Scholion Sp. 1104 C/D = Macarii, *Anecdota* p. 45, 2 f. ist. — Sp. 1145 D Inc. *Ὁ γνωστικός* usw. ist = Marc. Erem., De his, qui putant P. G. 65 Sp. 952 D.

17) Nilus, De oratione c. 121 (= P. G. 79 Sp. 1193 B) *Μακάριος ἐστὶ μοναχὸς ὁ πάντων περιήρημα ἐναντὶν λογίζομενος* ist = Apopht. Patr. P. G. 65 Sp. 305 C.

18) Greg. Nyss. V. S. Ephraem P. G. 46 Sp. 844 A: *Τοῦ δὲ Ἐνὸς τὴν ἐλπίδα ζηλώσας, οὐκ ἐπικέκληται μόνον τὸ ὄνομα Κυρίου τοῦ Θεοῦ, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἄλλοις συνεπικαλεῖσθαι ἐδίδαξεν*. Zu lesen ist statt *Ἐνὸς* natürlich *Ἐνός*, cf. Gen. 4, 26.

19) Origenes in Lucam fr. LI p. 257, 8 liest Rauer: *ἦθεοί τε καὶ νόμοι τῶν Αἰγυπτίων*. Es muß aber *ἔθεοι* geschrieben werden, denn *ἔθνη* und *νόμοι* werden immer nebeneinander gestellt, vgl. Hirzel, Themis p. 380.

20) Ed. Kurtz, Des Klerikers Gregorios Bericht über Leben, Wundertaten und Translation der h. Theodora von Thessalonich (= Mémoires de l'académie des sciences de St. Pétersbourg VIII série. Vol. VI nr. 1 [1902]) p. 12, 14 *τὴν αἰδηρὰν τῆς χηρείας κάμινον . . . διελθοῦσα* ist wörtliche Nachahmung von Johs. Chrysost. De sacerdotio I 5 (bei Dübner p. 256, 14). Gregorios hat vielfach Wendungen der Väter wiederholt.

21) Bei Muyldermans, *A travers la tradition manuscrite d'Evagre* (s. oben nr. 15) ist aus der Hs B. N. codex 2748 fo. 162v auf p. 86 unter nr. 12 folgende Sentenz *Ἐκ τῶν ἐργαζομένων ἀεὶ ἀναβαίνειν ἐπὶ τὴν καρδίαν, καὶ ἐργηγορότος τοῦ σώματος, καὶ κατὰ τοὺς ὕπνους*. Muyldermans hat bei Euagrius den Text nicht nachweisen können. Er findet sich

aber wörtlich (nur am Anfang heißt es: *ἄκρας ἀπαθείας*) bei Maxim. Conf. De charitate I 93 P. G. 90 Sp. 981 B. Ob Maximus hier, wie auch sonst (s. Viller in Revue d'ascétique et de mystique 1930) den Euagrius ausgeschrieben hat, läßt sich wohl noch nicht sicher beweisen.

22) Euagrius Ponticus, Brief 62 berührt sich im Anhangssatz (Frankenberg p. 611) in der Art seiner Formulierung mit Centurie IV 90, wo der griechische Text uns jetzt durch Muyltermans, Evagriana (Paris 1931) I p. 59 nr. 25 bekannt geworden ist.

23) In seinen Evagriana hat Muyltermans (s. vorige nr.) aus Cod. Ambr. Gr. 68 *Εὐαγγέλιον κεφάλαια* veröffentlicht, doch bleibt der Text an einigen Stellen verbesserungsfähig. So ist in dem Text p. 58 nr. 18 in dem Satz: *Ὡς περ οὐχ αἱ ἔλαι, ἀλλ' αἱ ποιότητες αὐτῶν τὰ σώματα διαστρέφουσιν*, statt *διαστρέφουσιν* ein *διατρέφουσιν* zu lesen, wie auch der Kommentar des Babai z. St. (Cent. π 32 Fr. p. 153) beweist. Ebenso halte ich es für wahrscheinlich, daß in nr. 23 (p. 59) in dem Text: *νέφος γάρ τι περὶ τὸν νοῦν ἵσταται καὶ τῆς θεωρίας ἀπάγει τὸν νοῦν καθ' ὃν καιρὸν ὡς συγκοφαντοῦντας ἐλέγχει τοὺς δαίμονας* zu lesen ist: *καθ' ὃν καιρὸν οὐχ ὡς συγκοφαντοῦντας ἐλέγχει τοὺς δαίμονας*. Der Gedanke scheint mir zu sein: solange man nicht die Dämonen ἐλέγχει, solange weicht auch νέφος nicht vom νοῦς.

24) Nilus, De malignis cogitationibus (P. G. 79) c. 21 (Sp. 1224 B) berührt sich in seinem Anfangssatz: *τῶν ἀκαθάρτων δαιμόνων, οἱ μὲν τὸν ἄνθρωπον, ὡς ἄνθρωπον ἐκ πειράζουσιν, οἱ δὲ τὸν ἄνθρωπον, ὡς ζῶν ἄλογον ἐκταράσσουσι* mit einem von Muyltermans, Evagriana I p. 18 nr. 28 veröffentlichten Euagrius (?) -Text: *τῶν λογισμῶν οἱ μὲν, ὡς ζῴοις ἡμῖν ἐπισυμβαίνουν, οἱ δὲ ὡς ἀνθρώποις*. Auch die Fortsetzung der beiden Texte berührt sich vielfach. Die Texte müssen in dem literarischen Verhältnis der Bearbeitung zueinander stehen.

25) Euagrius bei Maxim. Conf. P. G. 91 Sp. 757 = Sacra parallela P. G. 95. Sp. 1204 A *Ἀγάπη τὰ φλεγμαίνοντα μόρια τοῦ θνητοῦ θεραπεύει* steht in der Mitte eines dem Serapion von Thmuis zugeschriebenen Satzes im syrischen Euagrius-Korpus bei Frankenberg p. 553.

Bonn-München.

Erik Peterson.

Kleinere Mitteilungen.

»Bauer, H., und Leander, P., **Hebräische Schulgrammatik**. Zweite verbesserte Auflage. Halle a. d. Saale, M. Niemeyer, 1933 (82 u. 28* S. 8°). M. 3,40. — Vorzüge dieser Schulgrammatik sind Richtigkeit, Genauigkeit und eine in Anbetracht ihres Zweckes weitgehende Ausführlichkeit. Die Tabellen für die Paradigmata der Verben sind sehr reichhaltig; auch in dem Abschnitt über das Nomen finden sich erfreulich viele Übersichten. Manche Einzelercheinungen, die gebucht und besprochen werden, gehören allerdings kaum in ein solches Schulbuch. Der Beginn der Verbalparadigmata mit der ersten Person ist gewiß nicht als ein besonderer Vorzug anzusehen. Man braucht die 3. P. sing. masc. durchaus nicht als Radix zu betrachten, und kann in ihrer Voranstellung doch manche Vorteile sehen; denn sie ist die durchgehend einfachste und in den Wörterbüchern meistens verzeichnete Form, ebenso wie in den übrigen semitischen Sprachen. Wenig ansprechend ist das Druckbild: es ist vielfach zu unruhig und zu wenig übersichtlich, es mutet einen geradezu vorkriegsmäßig an. Die meisten Schulgrammatiken nehmen sich fürs Auge viel angenehmer aus. Daß eine Anzahl eigener, an das vorliegende Werkchen sich anschließender Übungsstücke bald erscheinen wird, ist sehr zu begrüßen.

H. Wiesmann S. J.

»Pfeiffer, Dr. Erwin, **Evangelium nach Marcus** (Präparationen zum Neuen Testament I). Leipzig, B. G. Teubner, 1932 (43 S. gr. 8°). Kart. M. 1,60. — Pfeiffer bietet in diesen Präparationen den Studenten der Theologie, die wenig Griechisch können,

ein wertvolles, bequemes Hilfsmittel, um mit dem Urtext arbeiten zu können. Er begnügt sich nicht, bloß die jeweilige Bedeutung der Wörter zu geben, sondern er bietet auch die Grundbedeutung, weist hin auf klassischen und hellenistischen Sprachgebrauch, auf Semitismen und Latinismen. Daß man zuweilen etwas mehr, zuweilen etwas weniger wünschte, ist begreiflich; z. B. zu 1, 17 *ἄλλεις* bemerkt er: „Akk. Plur. nach Analogie der s-Stämme (*σαφείς*)“; hier hätte man gern den Zusatz: „Die Koinê nivelliert die Kasus, so daß Nominativ und Akkusativ gleich lauten“. In den Abkürzungen vermißt man einiges, z. B. DP, bes. LA. Der Druck ist sauber, so daß sich bei den Stichproben nur wenige Fehler fanden, z. B. *ἄββ* S. 33, *ἄββ* S. 38. Den Schluß macht eine recht ausführliche und darum brauchbare Wörterliste.

August Dirking.

»Dörfler, Peter, **Der junge Don Bosco**. Freiburg i. B., Herder [1932]. 9.—19. Tausend (117 S. 12°). Kart. M. 1,80. — Dieses Buch für die Jugend über die Jugend eines großen apostolischen Mannes will geschichtlich sein und ist geschichtlich, aber man muß eine in großen Auflagen über demselben Mann erschienene Biographie gelesen haben, um zu verstehen, was ein wirklicher Erzähler, ein Dichter aus einem solchen Stoffe machen kann. Ein spannendere Jugendgeschichte für begeisterungsfähige Knaben wird nicht leicht genannt werden können.

»Schwester Maria Martha Chambon. Deutsche Übertragung von P. J. Willibrord Schöns O.S.B. Freiburg, Schweiz, Herz-Jesu-Sekretariat, 1932 (XXIII, 406 S. 8°). Glw. M. 4,80. — Das Buch enthält die Lebensbeschreibung einer Laienschwester (1841—1907) aus dem Kloster der Heimsuchung zu Chambéry. Die Schwester ist von Kindheit an eine ausgesprochene Visionärin. Schon bei der ersten h. Kommunion beginnen die Visionen und setzen sich im Kloster in erhöhtem Maße fort. Der göttliche Heiland redet mit ihr, hilft ihr bei ihren täglichen Arbeiten, beim Geschirrspülen, Pflaumenpflücken usw. Sie steht in einem fast ununterbrochenen Verkehr mit ihm. Auch mit dem h. Joseph, der sie ein Stofsgebet zu ihm lehrt, sowie mit dem h. Franz von Sales, der sie tröstet, pflegt sie Unterhaltungen. Sie nimmt wie die schmerzhaftige Gottesmutter den Leichnam des Heilandes auf ihren Schoß, erhält Belehrungen über die h. Dreifaltigkeit und empfängt schließlich die Wundmale, die aber auf ihre Bitten hin unauffällig bleiben, ausgenommen die „Dornenkrone“. Jahrelang lebt sie nur von der h. Kommunion. Sie erhält als ihre besondere „Mission“ vom göttlichen Heiland den Auftrag, zur Ergänzung der Herz-Jesu-Andacht die Andacht zu den h. fünf Wunden im Geiste der Sühne zu üben und zu verbreiten. Das ist nur einiges von all dem Wunderbaren, das uns in dem Buche berichtet wird. — Was ist davon zu halten? Manches spricht für den übernatürlichen Charakter dieser Erscheinungen, z. B. abgesehen von dem Umstand, daß nichts gegen Glauben und Sitte verstößt und nichts unerbaulich ist, das eifrige Tugendstreben der Schw. Maria Martha, vor allem ihre aufrichtige Demut. Doch drängt sich angesichts der großen Zahl und der Auffälligkeit der Offenbarungen und Visionen der Gedanke auf, ob nicht vielfach auch rein natürliche Kräfte tätig waren, zumal auch echte Mystiker und noch mehr Mystikerinnen oft genug nur zu leicht geneigt sind, ihre eigenen Gedanken und Vorstellungen für Eingebungen und Offenbarungen Gottes zu halten. Auch können bei körperlich und geistig durchaus gesunden Personen hochgradig gefühlsbetonte Gedanken, Vorstellungen und Wünsche zu entsprechenden Sinnestäuschungen führen. Letzten Endes unterliegt alles dem Urteil der Kirche, das noch aussteht. Der Erzbischof von Chambéry, der im übrigen das anregend geschriebene und im allgemeinen gut übersetzte Buch warm empfiehlt, bemerkt in seinem Vorwort nicht umsonst, daß „die außergewöhnlichen Gnadengaben und die Offenbarungen mehr zu bewundern als nachahmungsmöglich und -wünschenswert“ seien.

Wilkling.

Bücher- und Zeitschriftenschau¹

Allgemeine Religionswissenschaft.

- Karutz, R., Das Wiederverkörperungs-Erlebnis der frühen Völker. Stuttg., Surkamp (33 40). M 1.
- Prümm, K., Neue Wege einer Ursprungsdeutung antiker Mysterien (ZKathTh 1, 89/102; 2, 254/71).
- Haury, J., Kilikisch Tar-šiš = Bar-tin »Sohn des Mondgottes« hat gleiche Bedeutung wie etruskisch tin-θur = lat.-etr. Tin-tirius = babylon. Tin-tir. Einwanderungen aus dem Bereiche der Hethiter nach Illyrien, Italien u. Germanien. Mchn., Römerstraße 26, Verl. d. Verf. (41). M 2,80.
- Albright, W. F., More Light on the Canaanite Epic of Aleyan Baal and Môt (BullAmerSchoolsOrResearch April, 13/20).
- Macnamara, W. F., Sketches in Indian Life and Religions (contin.) (IrishEccIRecord 1932 Oct., 382/96; 1933 May, 501/10).
- Schulemann, G., Die äußeren Erscheinungsformen des Buddhismus in der Gegenwart (ZMissWiss 2, 132/51).
- Grünwedel, A., Buddhistische Kunst in Indien. Völlig neugestaltet von E. Waldschmidt. Tl. 1. Berlin-Lankwitz, Würfel-Verl., 1932 (125; 24 S. Abb.). Lw. M 4,50.
- Nestle, W., Griechische Religiosität vom Zeitalter des Perikles bis auf Aristoteles. Berl., de Gruyter (187). Lw. M 1,62.
- Maas, P., Epidaurische Hymnen. Halle, Niemeyer (35, 8 S., 3 Taf. 40). M 5.
- Kazarow, G. I., Denkmäler des Dolichenus-Kultes (Jahresh ÖstArchInst 1932, 2, 168/73).
- Stempler, E., Prophezeiungen der Alten. Mchn., Heimeran (38). M 0,60.
- Merlan, Ph., Zwei Fragen der Epikureischen Theologie (Hermes 2, 196/217).
- Sihler, E. C., The First Twelve Roman Emperors, their Morals and Characters. A Complement to the *Testimonium animae* (BibliothecaS April, 159/74).
- Vaillat, Cl., Le culte des sources dans la Gaule antique. P., Leroux, 1932 (XX, 117; 5 Taf.).
- Kummer, B., Die weibliche Gottheit bei den Germanen. Lpz., Klein (32). M 1.
- Wieser, M., Völkischer Glaube. Blut u. Geist. Als Wahrzeichen des nord. Menschen in Vergangenheit u. Gegenwart. Ebd. (61). M 1,60.
- Grundmann, W., Religion u. Rasse. Ein Beitrag zur Frage »nationaler Aufbruch« u. »lebendiger Christusglaube«. Werdau, Meister (24). M 0,50.
- Scheuermann, W., Woher kommt das Hakenkreuz? Berl., Rowohlt (77 mit Abb.). M 1,80.

Biblische Theologie.

- Edwards, Ch. E., A Hebrew Idiom (BibliothecaS April, 232/35).
- Klawek, A., De pronuntiatione vocis „Jerusalem“ (Collect Theol 4, 384/87).
- Spicq, C., La vertu de prudence dans l'A. T. (RBibl 2, 187/210).
- Bückers, H., Kollektiv- u. Individualvergeltung im A. T. (ThGl 3, 273/87).
- Kaupel, H., Von alttest. Zitaten im A. u. N. T. (Ebd. 287/92).
- Braunschweig, G., Alttestamentliche u. neutest. Frömmigkeit. Werdau, Meister, 1932 (23). M 0,50.
- Herntrich, V., Völkische Religiosität u. A. T. Zur Auseinandersetzung der nationalsozialist. Weltanschauung mit dem Christentum. Güt., Bertelsmann (39). M 0,80.
- Perrella, G. M., Ispirazione profetica o ispirazione scritturale: Origine e natura (DThomasPl 2, 121/43).
- Gruber, L. F., The First Verse of Genesis (BibliothecaS April, 228/31).
- Brewster, E. T., Genesis and Flood Theories in the Light of their History (Ebd. April, 220/27).
- Thomas, W., A Note on Judges 14, 19 (JThStud April, 165).
- Schumpp, M. M., Das Buch Tobias. Übers. u. erklärt. Mstr., Aschendorff (LXXXXVIII, 292). M 9,80.

- Baumgärtel, F., Der Hiebdiatog. Aufriß u. Deutung. Stuttg., Kohlhammer (VIII, 201). M 7,20.
- Fichtner, J., Die altorientalische Weisheit in ihrer israelitisch-jüdischen Ausprägung. Eine Studie zur Nationalisierung der Weisheit in Israel. Gießen, Topelmann (VIII, 128). M 6,80.
- Baumgartner, W., Israelitische u. altorientalische Weisheit. Tüb., Mohr (34). M 1,50.
- König, E., Wie verläuft der Gedankengang des 2. Psalmes? (ThGl 3, 265/72).
- Rudolph, W., Jesaja 24—27. Stuttg., Kohlhammer (64). M 4,50.
- Thacker, T. W., A Note on Is. 19, 7 (JournThStud April, 163/65).
- Gordis, R., A Note on Lamentat. 2, 13 (Ebd. 162/63).
- De Bruyne, D., Les anciennes traductions latines des Machabées. Abbaye de Maredsous (LXIV, 227 40). 30 belgas.
- De Ambroggi, P., Informazioni sulla cronologia dei Vangeli (ScuolaCatt apr., 3/14).
- Perk, J., Deutsche Synopse der vier Evangelien. Osnabrück, Fromm in Komm. (31, 152). Lw. M 1,60.
- Willam, F. M., Das Leben Jesu im Lande u. Volke Israel. Mit 33 Bildern. 2. Aufl. Frbg., Herder (XI, 513). M 5,80.
- Ctsuka, S., Jesus' Idee von Gottes Königtum II (KirisutokyoK April, 207/29) (japanisch).
- Schildenberger, J., Das Rätsel der Hochzeit zu Kana (BenedMon 3/4, 123/30; 5/6, 224/34).
- Brierre, J., Marie-Madeleine. Biographie, suivie de questions discutées. P., Lethielleux (208). Fr 12.
- Couchoud, P.-L., Notes de critique verbale sur St. Marc et St. Matthieu (JournThStud April, 113/38).
- Buckley, E. R., The Sources of the Passion Narrative in St. Marks' Gospel (Ebd. 138/44).
- Clark, A. C., The Acts of the Apostles. Oxf., Clarendon Pr. (XXII, 428). 30 s.
- Calès, J., Pourquoi les Grecs se convertirent à l'Evangile (Nouv RTH 5, 448/57).
- Peterson, E., Die Kirche aus Juden u. Heiden. Salzburg, Pustet (72). M 2,20.
- Roller, O., Das Formular der Paulinischen Briefe. Ein Beitrag zur Lehre vom antiken Briefe. Stuttg., Kohlhammer (XXXI, 657; 7 Tab.). M 36.
- Büchsel, F., Die Johannesbriefe. Lpz., Deichert (XII, 102 40). M 3,20.
- Anderson, A. R., Alexanders' Gate, Gog and Magog, and the Inclosed Nations. Cambridge, Mass., The Mediaeval Acad. of America, 1932 (VIII, 117). \$ 3.
- Lessing, K., Jerusalem gegen Rom. Bilder aus dem jüd. Krieg nach Josefus. Sindringen OA, Öhringen, Selbstverl. (43). M 1.
- Schulten, A., Masada, die Burg des Herodes u. die römischen Lager. Lpz., Hinrichs (VI, 184). M 15.
- Ha-Reubéni, E., Recherches sur les plantes de l'Evangile (RBibl 2, 230/34).

Historische Theologie.

- Monoi, T., Eine Betrachtung des altchristl. Lebens (KirisutokyoK April, 252/90) (japanisch).
- Ariga, T., Christus in den Briefen des Ignatius von Antiochien (Ebd. 230/51) (japanisch).
- Doergens, Apollonius von Tyana in Parallele zu Christus dem Herrn (ThGl 3, 292/304).
- Ramsay, W. M., The Date of St. Polycarp's Martyrdom (JahreshÖstArchInst 1932, 2, 245/58).
- Aalders, G. J. D., Tertullianus' Citaten uit de Evangelien en de oud-latijnse Bijbelvertalingen. Amst., Paris, 1932 (201). Fl 4,80.
- Lagrange, M.-J., Le Canon d'Hippolyte et le Fragment de Muratori (RBibl 2, 161/86).
- Granger, F., Julius Africanus and the Library of the Pantheon (JournThStud April, 157/62).
- Schmidt, K., Neue Originalquellen des Manichäismus aus Ägypten (ZKGesch 1, 1/28).
- Pellegrino, M., La poesia di S. Gregorio Nazianzeno. Milano „Vita e pensiero“, 1932 (109). L 8.
- Hausherr, I., De oratione de Nil et Evagre (RAscMyst avril, 196/98).
- Peterson, E., Irrige Zuweisungen asketischer Texte (ZKath Th 2, 271/74).
- Means, St., S. Augustine (BibliothecaS April, 185/209).

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

- Zarb, S., De anno consecrationis episcopalis S. Augustini (Angelicum 2, 261/85).
- De Bruyne, D., De la manière de dater chez les Latins (RBénéd 1932, 4, 299/302).
- Les destinataires des lettres de s. Augustin (Ebd. 303/08).
- Golebiewski, K., Le langage d'après s. Augustin. Kraków, Bull. de la Soc. Polon. de Linguistique 1932, 3/37).
- Boyer, Ch., Essais sur la doctrine de s. Augustin. P., Beauchesne, 1932 (VIII, 303).
- Quasten, J., Die Reform des Martyrerkultes durch Augustinus (ThGl 3, 318/32).
- Morin, G., Walcaudus, un abréviatur inconnu de s. Augustin (Ebd. 309/13).
- Moricca, U., Storia della letteratura cristiana latina. Vol. III: Da Agostino a Gregorio M. Parte I. Torino, Soc. ed. internaz., 1932 (1122). L 80.
- Peeters, P., Jérémie, évêque de l'Ibérie Perse (431) (Anal Boll 1, 5/33).
- Stéphanou, E., L'Eglise orthodoxe et la primauté romaine au concile d'Ephèse (Echos d'Or janv., 57/78; avril, 203/17).
- Schwartz, E., Acta conciliorum oecumenicorum. T. 2. Concilium universale Chalcedonense, Vol. 1, p. 1. Epistularum collectiones. Actio prima. Berolini, de Gruyter (XVI, 196 40). M 48.
- Jüssen, K., Hesychius von Jerusalem, ein wichtiger Zeuge für die kirchl. Erbsündenlehre (ThGl 3, 305/18).
- Perels, E., Zwei Brieffragmente Papst Felix III (ZKGesch 1, 162/3).
- Grzelak, Wl., Zur dogmatischen Lehre des Papstes Gelasius I (CollectTheol 1932, 4, 261/97).
- Hausherr, I., Contemplation et sainteté: une remarquable mise au point par Philoxène de Mabboug († 523) (RAscMyst avril, 171/95).
- Knapp, G. P., The Paris Psalter and the Meters of Boethius. Edited. NY., Columbia Univ. Pr., 1932 (IV, 239). \$ 4.
- Martin, E. J., A History of the Iconoclastic Controversy. Lo., S. P. C. K. (XII, 282). 16 s.
- Caspar, E., Papst Gregor II u. der Bilderstreit (ZKGesch 1, 29/89).
- Meissa, M. S., Le Message du pardon d'Abou 'l'Ala de Maara. P., Geuthner, 1932 (IV, 203 16°). Fr 20.
- Laurent, V., La liste épiscopale du Synodicon de Monembasie (Echos d'Or avril, 129/61).
- Grumel, V., Le jeûne de l'Assomption dans l'Eglise grecque. Etude historique (Ebd. 162/94).
- Göller, E., Papsttum u. Bußgewalt in spätrömischer u. frühmittelalterl. Zeit (Forts.) (RömQu 1932, 3/4, 219/342).
- Wilmart, A., Finian parmi les moines romains de la Trinité des Scots (RBénéd 1932, 4, 359/61).
- Ronan, M. V., Patrician Churches: Their Form and Material (IrishEcelRecord April, 356/69).
- Coens, M., La légende de s. Audebert, comte d'Ostrevant (Anal Boll 1, 99/116).
- Grosjean, P., Le Martyrologe de Tallaght (Ebd. 117/30).
- Mainzer Urkundenbuch. Bd. 1. Die Urkunden bis zum Tode Erzbischof Adalberts I (1137). Bearb. v. M. Stimming. Darmstadt, Hist. Verein für Hessen, 1932 (602 40). M 40.
- Hoffmann, E., Schleswig-holsteinische Siegel des Mittelalters. Abt. 2. H. 1. Die Siegel der Bischöfe von Schleswig u. Lübeck, der Domkapitel u. Kollegiatstifter von Schleswig, Hadersleben, Lübeck, Eutin u. Hamburg sowie ihrer Dignitäre. Neumünster, Wachholtz (XII, 110; 19 Taf. 40). In Hlw. Mappe M 10.
- Otto, E. F., Die Entwicklung der deutschen Kirchengogtei im 10 Jh. Berlin-Grünwald, Rothschild (XV, 171). M 6.
- Knoll, A. M., Der Zins in der Scholastik. Innsbr., Tyrolia (211). M 10.
- Fickermann, N., Wiedererkannte Dichtungen Gottschalks (RBénéd 1932, 4, 314/21).
- Luger, F., Die Unsterblichkeitsfrage bei Joh. Duns Scotus. Ein Beitrag zur Geschichte der Rückbildung des Aristotelismus in der Scholastik. Wien, Braumüller (VI, 223). M 9.
- Landgraf, A., Die Gnadenökonomie des A. B. nach der Lehre der Frühscholastik (ZKathTh 2, 215/53).
- La Monte, J. L., Feudal Monarchy in the Latin Kingdom of Jerusalem 1100 to 1291. Cambridge Mass., The Mediaeval Acad., 1932 (XXVIII, 293).
- Williams, W., The Exordium Magnum Cisterciense (JournTh Stud April, 150/57).
- Schmitt, F. S., Zur Chronologie der Werke des h. Anselm (RBénéd 1932, 4, 322/50).
- Rivière, J., Le dogme de la rédemption chez s. Bernard (RSciencesRel 2, 186/218).
- Davy, M. M., La vie solitaire cartusienne d'après le *De quadripartito exercitio cellae* d'Adam le Chartreux (RAscMyst avril, 124/45).
- Heerinckx, J., Le *Septem gradus orationis* de David d'Augsbourg (Ebd. 146/70).
- Baumgarten, P. M., Zum päpstl. Urkundenwesen des 13. u. 14. Jh. (RömQu 1932, 3/4, 343/60).
- Janin, R., Au lendemain de la conquête de Constantinople. Les tentatives de l'union (Echos d'Or janv., 5/22; avril, 195/202).
- Henquinet, F.-M., Un recueil de questions annoté par s. Bonaventure (ArchFranciscHist 1932, 4, 553/55).
- Righi, O., Il pensiero e l'opera di S. Bonaventura. Firenze, Le Monnier, 1932 (XL, 374). L 12.
- Benz, E., Die Geschichtstheologie der Franziskanerspiritualen des 13. u. 14. Jh. nach neuen Quellen (ZKGesch 1, 90/121).
- Cavanna, N., Risposta a Mons. Faloci Pulignani in difesa dei "Fioretti" e specialmente del Breve "Constat apprimé" di Benedetto XV, col quale è resa quotidiana l'Indulgenza della Porziuncola. S. Maria degli Angeli, tip. Porziuncola, 1932 (128). L 5.
- Gaudel, A., La position historique d'Albert le Grand (RSciencesRel 2, 228/34).
- Wilms, J. S., Alberto M. Su valor científico universal. Madrid, Tip. de Archivos (192). Pes 5.
- Vosté, I.-M., S. Albertus M. in Psalmos (DThomasPl. 2, 101/20).
- Moos, M. S., Thomae Aq. Scriptum super Sententiis. T. III, rec. P., Lethielleux (XV, 1358).
- Mandonnet, P., Les "Collationes" sur l'Ave Maria et la critique récente (BullThom 155*/167*).
- Habermehl, L. M., Die Abstraktionslehre des h. Thomas v. Aq. Speyer, Koch in Komm. (X, 104). M 1,50.
- Nowacki, J., Ein unbekanntes Schreiben des erwählten Gnesener Erzbischofs Janusius aus dem Jahre 1258 (CollectTheol 4, 355/64) (polnisch).
- Fischer, C., Die *Meditationes Vitae Christi*, ihre handschriftliche Überlieferung u. die Verfasserfrage (ArchFranciscHist 1932, 1, 3/35; 2, 175/209; 3, 305/48; 4, 449/83).
- Machschesfes, H., Heinrich Stolyens O. M. Conv. u. seine Predigten über das Vaterunser (Ebd. 1932, 4, 484/501).
- Loewenstein, A., Das deutsche „*Mittit ad Virginem*“ des Mönchs von Salzburg (BeitrGeschDtschSpr 1932, 3, 449/58).
- Donckel, E., *Visio seu prophetia fratris Johannis*. Eine südital. Prophezeiung aus dem Anfang des 14. Jh. (RömQu 1932, 3/4, 361/79).
- Orestano, F., Discontinuità dottrinali nella Divina Commedia (Sophia 1, 3/21).
- Otto, H., Regesten der Erzbischöfe von Mainz von 1289—1396. Abt. 1. 1289—1353. Bd. 2. 1328—1353. Lfg. 1. Darmstadt, Hist. Verein für Hessen, 1932 (208 40). M 20.
- Obertyński, Z., Eine Gründungsurkunde der polnischen Armenier aus dem 14. Jh. (CollectTheol 4, 375/84).
- Klapkowski, Wl., Kontribution zur Unterdrückung der Tataren u. Hussiten zur Zeit des Ladislaus Jagiello (Ebd. 331/54) (polnisch).
- Pressfield, H., Wyclif and the Common Law (BibliothecaS April, 175/84).
- Vansteenberghe, E., Quelques écrits de Jean Gerson (RSciencesRel 2, 165/85).
- Pou y Martí, J. M., Commendatio SS. Bernardini Senensis et Joannis de Capistrano ac B. Matthaei ab Agrigento (1425) (ArchFranciscHist 1932, 4, 555/59).
- Bargellini, P., S. Bernardino da Siena. Brescia, Morcelliana (414). L 12.
- Stöckli, A., Die Visionen des seligen Bruder Klaus. Einsiedeln, Benziger (62). M 2,10.
- Rücklin (-Teuscher), Gertrud, Religiöses Volksleben des ausgehenden Mittelalters in den Reichsstädten Hall u. Heilbronn. Berl., Ebering (XV, 164). M 6,80.
- Dreß, W., Gerson u. Luther (ZKGesch 1, 122/61).
- Thimme, H., Christi Bedeutung für Luthers Glauben. Unter Zugrundelegung des Römerbrief-, des Hebräerbrief-, des Galaterbriefkommentars von 1531 u. der Disputationen. Güt., Bertelsmann (XI, 167). M 5.
- Coolen, G., Histoire de l'Eglise d'Angleterre. P., Bloud, 1932 (200 16°). Fr 12.
- Bauer, H., Oliver Cromwell. Ein Kampf um Freiheit u. Diktatur. Mit 17 Abb. 2. Aufl. Mchn., Oldenbourg (IX, 408). Lw. M 9,50.

- Hitchcock, Elise V., *The Life and Death of Syr Thomas Moore*, by N. Harpsfield. Lo., Early English Text Soc., 1932 (CCXXXI, 400).
- Undset, S., *Die h. Angela Merici*. Aus d. Norweg. übertr. von einer Urseline. Frbg., Herder (56). Kart. M 1,30.
- Dufourcq, A., *L'Avenir du Christianisme*. T. VIII: Histoire moderne de l'Eglise: Le Christianisme et la réorganisation absolutiste: Le Concile de Trente, 1527—1622. 3^e éd. revue et augm. P., Plon, 1932 (391).
- Stail, Ein Reformationsversuch zu Saulgau aus dem Jahre 1530 (RottenbMon Mai, 240/48).
- Wentz, G., *Der geistliche Grundbesitz in der Mark Brandenburg u. angrenzenden Gebieten im Bereich der Diözesen Halberstadt, Verden u. Magdeburg um das Jahr 1535*. Karte. Berl., D. Reimer. M 3,50.
- Kübel, J., *Die Einführung der Reformation in Frankfurt a. M.* Frankfurt, Brönnert (71 mit Abb.). M 0,50.
- Sinemus, M., *Die Geschichte der evang. Gemeinden des Kirchenkreises Altenkirchen (Westerwald)*. Saarbrücken, Hofer (280 mit Abb.). M 5,50.
- Goslaw, W., *Die religiöse Haltung in der Reformationsmusik, nachgewiesen an den »Neuen deutschen geistlichen Gesängen« des Georg Rhaw 1544*. Kassel, Bärenreiter-Verl. (VI, 79). M 4.
- Gerber, H., *Politische Correspondenz der Stadt Straßburg im Zeitalter der Reformation*. Bd. 4, Halbbd. 2. 1547, Juli 20—1550, Jan. 28. Hdlb., Winter (XII; 737—1486). M 47,50.
- Aicardo, J. M., *Comentario a las Constituciones de la Comp. de Jesús*. T. VI. Madrid, Blass, 1932 (XXII, 1295).
- Przygodzki, St., *Die Bulle des Papstes Sixtus V. »De visitandis liminibus apostolorum« u. das Verhalten der polnischen Bischöfe zu ihr* (CollectTheol 1932, 4, 298/323) (polnisch).
- Daniels, A. L. J., *Les rapports entre S. François de Sales et les Pays-Bas*. Nijmegen, Centrale Drukk., 1932 (III, 198).
- Pottier, A., *Un précurseur de P. L. Lallemant et des maîtres de la prière au XVII^e s. Le R. P. P. Coton S. J.: Intérieure occupation d'une âme dévote*. Nouv. éd. P., Téqui (345 12^e). Fr 18.
- Fenu, E., *Il processo di Galileo*. Milano, „Vita e pensiero“ (122 16^e). L 3.
- Van Heel, D., *Theses a Tertiariis vulgo Beggardis in Belgio defensae (1670—1793)* (ArchFranciscHist 1932, 4, 559/66).
- Di Coste, A., *Le melodie di S. Alfonso M. de Liguori in alcuni sui Canti popolari e Duetto tra l'anima e Gesù Cristo*. Torino, Marietti, 1932 (103). L 10.
- Nicolay, W., *Goethe u. das kath. Frankfurt*. Frankfurt a. M., Beck (83). M 0,60.
- Zeugin, G., *Das Jesuitenverbot der schweizerischen Bundesverfassung*. Zürich, Leemann (91). M 2,30.
- Hussarek, M., *Die Krise u. die Lösung des Konkordats vom 18. August 1855*. Wien, Holder, Akad. d. Wiss. in Komm., 1932 (S. 213—480). M 12,50.
- Auer, H., *Friedrich Ozanam als religiöse Persönlichkeit* (Bened Mon 5/6, 210/23).
- Winter, E., *Bernard Bolzano u. sein Kreis*. Lpz., Hegner (288). Lw. M 6,50.
- Lakner, F., *Kleutgen u. die kirchl. Wissenschaft Deutschlands im 19. Jh.* (ZKathTh 2, 161/214).
- Guinard, P., *Portraits assumptionistes*. P., Bonne Presse, 1932 (VI, 412; ill.).
- Bauer, K., *Adolf Hausrath. Leben u. Zeit*. Bd. 1. Hdlb., Winter (XII, 282). M 10.
- Cenci, P., *Il Card. Raffaele Merry del Val*. Torino, Berruti (XI, 875; 210 ill.). L 35.
- Koch, H., *Auf Athos, dem heiligen Berge*. Tagebuchblätter. Posen, Ev. Prefäverband f. Österreich (40). M 0,60.
- Johanns, A., *Die Ereignisse von Beauraing! Wahrheitsgetreuer Bericht eines Augenzeugen über die Erscheinung zu Beauraing*. Mit 8 Abb. Löwen (Belgien), Rex (88). M 0,75.
- Raitz v. Frentz, E., *Konnorsreuth* (RAscMyst avril, 113/23).
- Danemarie, J., *Le mystère des stigmatisées, de Cath. Emmerich à Th. Neumann*. P., Grasset (267 16^e).

Systematische Theologie.

- Sanders, N., *De kenbaarheid van de ware godsdienst. Een kwestie van apologetische methode*. s'Hertogenbosch, Teulings (63). Fl 3.
- Bauhofer, O., *Idee u. Gestalt katholischer Wissenschaft* (Kath Gedanke 2, 124/34).

- Romanetti, V., *Intorno al significato del concetto di Filosofia cristiana* (RivFilosNeoScol 2, 140/48).
- Rust, H., *Dialektische u. kritische Theologie*. Görlitz, Hutten-Verl. (162). M 5.
- Olgiati, F., Carlini, A., *Neo-Scholastica. Idealismo e spiritualismo*. Milano, „Vita e pensiero“ (150 16^e). L 6.
- Garrigou-Lagrange, R., *De idealismi principio: „quidquid est extramentale est incognoscibile“* (Angelicum 2, 242/60).
- Rickert, H., *Wissenschaftliche Philosophie u. Weltanschauung* (Logos 1, 37/57).
- Böhm, F., *Die Philosophie H. Rickerts* (Kantstud 1/2, 1/18).
- Revue Thomiste mai-juin: Bergson. Etudes. Critiques: Jolivet, R., *De l'»Evolution créatrice« aux »Deux sources«* (347/67). Forest, A., *La réalité concrète chez Bergson et chez s. Thomas* (368/98). Thibon, G., *La notion de conscience d'après H. Bergson* (399/423). Penido, T.-L., *Réflexions sur la théodicée bergsonienne* (424/52). Rabeau, G., *L'expérience mystique et la preuve de l'existence de Dieu* (453/65). Messaut, J., *Autour des »Deux sources«* (466/502).
- Schmalenbach, H., *Das Ethos u. die Idee des Erkennens*. Tüb., Mohr (30). M 1,50.
- Masnovi, A., *Gnoseologia e metafisica* (RivFilosNeoScol 2, 131/39).
- Dal Verme, M. E., *Osservazioni sul concetto di miracolo in Hume* (Ebd. 159/63).
- Vanni Rovighi, S., *L'attributo spinoziano e la dimostrazione dell'unicità della sostanza* (Ebd. 164/66).
- Bestetti, A., *La metafisica dell'anima nei rapporti con la teoria del conoscere in Antonio Rosmini* (Ebd. 167/70).
- Padovani, U. A., *L'importanza della critica filosofica di Serafino Sordi a V. Gioberti* (Ebd. 171/81).
- Pavese, R., *Il realismo metafisico di Vincenzo Gioberti* (Sophia 1, 46/70).
- Pfander, A., *Die Seele des Menschen. Versuch einer verstehenden Psychologie*. Halle, Niemeyer (VIII, 416). M 9.
- Krismaier, C., *Die psychophysiologisch nachweisbare Grenze des Menschenverstandes*. Silz, Selbstverl. (151). M 6.
- Poppelbaum, H., *Mensch u. Tier. Fünf Einblicke in ihren Wesensunterschied. Gestalt, Abkunft, Seele, Erlebnis, Schicksal*. Mit 17 Abb. 3. Aufl. Basel, Geering (158 4^e). M 4,40.
- Rudolph, H., *Was ist Theosophie? Weg u. Ziel der Entwicklung*. Lpz., Theos. Kultur-Verl. (61). M 0,90.
- Köberle, A., *Modernes Schicksalsforschen u. christl. Gottesglaube*. Kaiserslautern, Verl. d. Evang. Vereins f. d. Pfalz (26). M 0,80.
- Meier, E., *Fülle u. Leben im Schoße der heiligsten Dreifaltigkeit* (ZAszMyst 2, 155/58).
- McGarrigle, F. J., *The Early Fathers' Teaching on the Possibility of an Eternal World* (IrishEcclRecord May, 482/500).
- Przywara, E., *Thomismus u. Molinismus* (StimmZeit April, 26/35).
- Bartmann, B., *Die Erlösung. Sünde u. Sühne*. Pad., Bonif.-Druck. (143). M 2,00.
- Dacquè, E., *Natur u. Erlösung*. Mchn., Oldenbourg (145). Lw. M 4,80.
- Bover, J. M., *Paulus u. das Heilige Herz Jesu. Eine Studie über die Herz-Jesu-Andacht im Lichte der Theologie des h. Paulus*. Aus dem Span. übers. von P. Kellerwessel. Innsbr., Rauch (60). M 0,80.
- Friethoff, C., *Utrum B. V. M. meruerit portare Christum Dominum* (Angelicum 2, 181/94).
- Vosté, J.-M., *De conceptione virginali Jesu Christi* (Ebd. 195/241).
- Feuerer, G., *Der Kirchenbegriff der dialektischen Theologie*. Frbg., Herder (X, 133). M 3,20.
- Lampen, W., *Eucharistica. II. Florilegium internationale in hon. SS. Eucharistiae*. Alkmaar, Van Putten, 1932 (122 16^e). Fl 1,10.
- Rolfs, E. u. W. Kobe, *Die Frage des alkoholfreien Abendmahlweins*. Berl., Neuland-Verl., 1932 (36). M 0,75.
- Janz, A., *Das Heilige Blut in Weingarten* (BenedMon 5/6, 172/83).
- Joyce, G. H., *Christian Marriage. An Historical and Doctrinal Study*. Lo., Sheed and Ward (XII, 632).
- Metzger, K., *Ehe*. Innsbr., Tyrolia (275). Lw. M 3,70.
- Losacco, M., *L'origine della conoscenza morale secondo Franz Brentano* (Sophia 1, 34/45).

- Vermeersch, A., *De frustulo et coenula quadragesimali* (PeriodicaMorCanLiturg 2, 60*/68*).
- Bouvier, L., *Morale iudicium de actu imperfecto coniugis ab altero separati* (Ebd. 45*/59*).
- Wild, K., *Das Höchstziel des mystischen Gnadenlebens* (ZAsz Myst 2, 97/116).
- Schmidt, J., *Die Furcht vor Gott* (Ebd. 148/54).

Praktische Theologie.

- Lämmle, N., *Beiträge zum Problem des Kirchenrechts*. Rottenburg, Bader (XII, 184). M 5.
- Agapitus M. de Sobradillo, *Tractatus de religiosorum confessariis ad normam CIC concinnatus*. (Diss. von Freiburg, Schw.). Taurini, Berruti, 1932 (XIV, 256). L 13.
- Cappello, F. M., *La disciplina della Chiesa e le cause matrimoniali* (CivCatt magg. 6, 214/26).
- Conte, M., *Il Terzordine francescano. Legislazione canonica*. Torino, Marietti (VII, 530). L 15.
- Statistica con cenni storici della Gerarchia e dei fedeli di rito orientale. Roma, tip. Vaticana (576 160). L 18.
- Grégoire, V., *Les catholiques de rite byzantin en Grèce. Leur situation juridique* (Echosd'Or avril, 234/45).
- Hofmeister, Ph., *Der Katholizismus Frankreichs*. Pad., Bonif.-Druck. (161). M 2,70.
- Devane, R. S., *France and the Faith. The Dire Need of Priests* (IrishEccclRecord April, 385/402; May, 471/81).
- Engelhard, H., *Der preußische evang. Kirchenvertrag vom 11. Mai 1931 u. sein Einfluß auf das bisher geltende Staatskirchenrecht in Preußen*. Berlin-Steglitz, Evang. Präseverband, 1932 (93). M 2.
- Kremers, H., *Nationalsozialismus u. Protestantismus*. 5. erw. Aufl. Berl., Verl. d. Evang. Bundes (79). M 0,75.
- Storr, R., *Gott u. Nation* (RottenbMon Mai, 225/29).
- Coolen, G., *L'Anglicanisme d'aujourd'hui*. P., Bloud (192 160). Fr 12.
- Mondrone, D., *Protestanti nostrani e ristampa di vecchie calunnie* (CivCatt magg. 6, 227/43).
- Heerey, Ch., *Some Mission Problems and — Their Solution?* (IrishEccclRecord May, 449/53).
- Biermann, B., *Die Missionsversuche der Dominikaner in Kambodscha* (ZMissWiss 2, 108/32).
- Freitag, A., *Aus den Missionen in beiden Amerika* (Ebd. 151/66).
- Hölker, *Die christl. Kunst in den Missionsländern* (Ebd. 97/108).
- Schmidlin, *Die römischen missiologischen Fakultäten* (Ebd. 166/73).
- Bedarf und Nachwuchs an kath. Geistlichen. Berl., Struppe & Winckler (85). M 4,20.
- Lehmann-Jottkowitz, Hertha, *Die christlich-soziale Bewegung in England*. Berl., Junker & Dünhaupt (121). M 3,80.
- Seipel, I., *Von der sozialen Liebe*. Wien IX, Pramergasse 9: »Caritas Socialis« (221). S 3.
- Fuerth, Maria, *Caritas u. Humanitas. Zur Form u. Wandlung des christl. Liebesgedankens*. Stuttg., Frommann (VII, 190). M 5,20.
- Steubing, H., *Der Marxismus als Religionsersatz*. Essen, Freizeitungs-Verlag (95). Kart. M 2,40.
- Staewen-Ordemann, Gertrud, *Menschen der Unordnung. Die proletar. Wirklichkeit im Arbeitsschicksal der ungelerten Großstadtjugend*. Berl., Furche-Verl. (216). M 3,90.
- Vetter, F., *Hermann L. Rolfus als Förderer der kath. Pädagogik*. Frbg., Herder (XVI, 226). M 4.
- Brunnengräber, H., *Psychologie u. Pädagogik* (Viertelj WissPädag 1, 1/20). Hansen, W., *Neue Theorien über die seelische Entwicklung im Kindes- und Jugendalter* (21/49).
- Muchow, Martha, *Die psychol. Voraussetzungen der Kindergartenpädagogik* (50/64). Hetzer, Hildegard, *Psychologische Voraussetzungen für die Bildungs- u. Erziehungsarbeit im Grundschulalter* (65/74). Hansen, W., *Psychologische Voraussetzungen der Bildungsarbeit in der Oberstufe der Volksschule* (75/93). Tumlirz, O., *Die psychol. Voraussetzungen der Bildungsarbeit in der Berufsschule* (94/107).
- Beth, K., *Glaube u. Unglaube. Tl. 3. Zur Jugendlichen-Psychologie*. Dresden, Ungelenk (102). M 4.
- Dackweiler, E. W., *Katholische Kirche u. Schule. Eine Unters. über die hist. u. rechtl. Stellung der kath. Kirche zu Erziehung u. Unterricht mit bes. Berücksichtigung der Verhältnisse in Preußen*. Pad., Schöningh (264). M 12,80.
- Schröteler, J., *Geschlechtertrennung oder Geschlechtermischung? Beiträge zum Koedukationsproblem*. Düsseldorf, Pädag. Verl. (V, 170). M 6,50.
- Giese, F., *Religionsunterricht als Pflichtfach der deutschen Berufsschulen*. Berl., Heymann (82). M 4.
- Rosemeyer, Fr., *Konvertiten-Katechismus*. 3., verb. Aufl. Pad., Bonif.-Druck. (179). M 2,40.
- Caplan, H., *Classical Rhetoric and the Mediaeval Theory of Preaching* (ClassPhilol 2, 73/96).
- Berghoff, St., *Ein Gang durchs Evangelium. 50 nichtperipetische Sonntagspredigten über Christus*. 2. Aufl. Frbg., Herder (VIII, 268). M 2,80.
- Max, Herzog von Sachsen, *Dresdner Predigten*. H. 1. Osterpredigten. Frbg., Schweiz, Kanisiuswerk, 1932 (72). M 1,20.
- Zermahr, A., *Die Liturgie der Osterfestzeit in Predigten*. Pad., Bonif.-Druck. (77). M 1,30.
- Keller, H., *Liturgische Frömmigkeit* (ZAszMyst 2, 117/31).
- Clarke, W. K. L., *Liturgy and Worship*. Lo., SPCK., 1932 (VII, 868).
- Allevi, L., *Alle sorgenti del servizio cristiano* (ScuolaCatt apr., 15/28).
- Delehaye, H., *Recherches sur le Légendier Romain* (Anal Boll 1, 34/98).
- Porter, W. S., *A Note on the Mozarabic Kalendar* (JournTh Stud April, 144/50).
- Van Lantschoot, A., *Le Ms. Vatican copte 44 et le Livre du chrême* (Muséon 1932, 3/4, 181/234).
- Burmester, O. H. E., *Two Services of the Coptic Church. Attributed to Peter, Bishop of Behnesā* (Ebd. 235/54).
- Peradzè, Gr., *Les monuments liturgiques prébyzantins en langue géorgienne* (Ebd. 255/72).
- Ellard, G., *Ordination Anointings in the Western Church before 1000 AD*. Cambridge, Mass., The Mediaeval Acad. (124). \$ 3,50.
- Keller, M., *Liturgie u. Kirchenmusik* (BenedMon 5/6, 161/70).
- Weber, R., *Die Orgeln von Joseph Gabler u. Johannes Nepomuk Holzhey. Ein Beitrag zur Geschichte des oberschwäb. Orgelbaues im 18. Jh. Kassel, Bärenreiter-Verl. (152). M 4.*
- Ameln, K., *Mahrenholz, C., Thomas, W., Handbuch der deutschen evang. Kirchenmusik. Bd. 1. Der Altargesang. Lfg. 1. Gött., Vandenhoeck (64 40). M 4,80.*

Christliche Kunst.

- Schweinfurth, Ph., *Die Bedeutung der byzant. Kunst für die Stilbildung der Renaissance* (Antike 2, 105/20).
- Kentenich, Trier, *Seine Geschichte u. Kunstschatze*. 2., verb. Aufl. Mit 4 Taf. u. 62 Abb. Trier, Lintz (152). M 2,80.
- Hege, W., *Der Naumburger Dom u. seine Bildwerke*. Beschrieben von W. Pinder. 4. Aufl. Berl., Deutscher Kunstverl. (48 S. mit Abb. 44 Bl. mit 88 Abb. 40). Lw. M 9,75.
- Körte, W., *Giovanni Batt. Piranesi als praktischer Architekt* (ZKunstgesch 1, 16/33).
- Gnevko-Blume, R., *Die Gerichtsstube des Augustinerchorherrenstiftes Dürnstein. Ein Barockdenkmal*. Mit 8 Bildern. Krems a. d. D., Oesterreicher (7). S 0,60.
- Barth, L., *Die Jesuitenkirche in Mannheim*. Mannheim, Gremm (40 mit Abb.). M 0,90.
- Wetterer, A., *Die St.-Michaels-Kapelle auf dem Berg bei Untergrombach-Bruchsal*. Karlsruhe, Badenia (140 mit Abb.). M 2.
- Lefèvre, Pl., *Les travaux de l'orfèvre anversoise Renier de Jaesveld pour l'abbaye d'Averbode durant la seconde moitié du XVI^es.* (RBelgeArch 1932, 4, 289/308).
- Thomas, A., *Die Weinrebenmadonna* (RömQu 1932, 3/4, 201/17).
- Konrad, M., *Niederdeutsches um Osterode. Von der ältesten »Marienklage« östlich der Weichsel bis zu Andreas Schlüter*. 10 Abb. mit Text u. Literatur. Osterode, Bröske in Komm. (12 40). M 1,50.
- Grimm, H., *Leben Michelangelos*. Hrsg. von L. Goldscheider. Mit 300 Bildern in Kupfertiefdruck. Wien, Phaidon-Verl. (752). Lw. M 4,80.
- Swarzenski, H., *Dürers »Barmherzigkeit«* (ZKunstgesch 1, 1/10).
- Weinberger, M., *Zu Cranachs Jugendentwicklung* (Ebd. 10/16).
- Sauer, J., *Die kirchliche Kunst der ersten Hälfte des 19. Jh. in Baden*. Mit 12 Taf. Frbg., Herder (696). M 10.

Ein Standardwerk des bekannten katholischen Gelehrten

Spinoza

Von STANISLAUS V. DUNIN-BORKOWSKI S. J.

In Kürze erscheint Band II:

Aus den Tagen Spinozas. Geschehnisse, Gestalten, Gedankenwelt.
I. Buch: Das Entscheidungsjahr 1657. Etwa 500 Seiten.

Dieser zweite Band des auf vier Bände berechneten Werkes behandelt den politischen Lehrgang Spinozas, seine Lesungen und Forschungen, die ersten Grundlagen seiner Philosophie, seine in einem ganz neuen Licht erscheinende Physik, seine Denkart und Methode, sein Erstlingswerk endlich. Alles im geschichtlich-politischen und im literarischen Rahmen der Zeit und in einem überzeitlichen Kreis philosophischer Methoden und philosophischen Denkens.

Gleichzeitig erscheint in unverändertem Neudruck Band I:

Der junge De Spinoza. Leben und Werdegang im Lichte der Weltphilosophie. 2. Aufl. Mit 2 Vierfarbendruckten, 13 Autotypien und 7 Faksimiles. XXIV, 634 Seiten. RM 20.—

Band III und IV werden 1934 und 1935 ausgegeben werden.

Aus Urteilen über den I. Band:

Eine reife und wertvolle Frucht unermüdlicher Arbeiten in den verschiedensten Bibliotheken, eifrigster Beschäftigung mit der gesamten Literatur und selbständigen Durchdenkens der historischen und sachlichen Fragen legt uns von Dunin-Borkowski nunmehr in dem Buche vor.

(Clemens Baemker in „Philosophisches Jahrbuch“, 1912, 25. Band, Heft 2.)

Ohne Zweifel gehört dieses großangelegte Werk eines Jesuiten zu den wertvollsten Erscheinungen der neueren Spinoza-Literatur.

(So beginnt ein 19 Seiten langer Artikel über dieses Buch von Alfred Wenzel in der „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik“. Band 143, Heft 1.)

Die Arbeit hat alle bisherigen Darstellungen ihres Themas entschieden überholt und ist für jedes weitere Spinozastudium unentbehrlich. (Theologische Revue, 1912, Nr. 10.)

No one has written about Spinoza with such full and balanced command of all the relevant literature. (English historical review, july 1910.)

Le R. P. St. von Dunin-Borkowski se place d'emblée, par ce remarquable travail au premier rang des historiens de la vie et de la pensée de Spinoza.

(Revue des sciences philosophiques et théologiques, tome 4, oct. 1910.)



Prospekt kostenlos. Durch jede Buchhandlung zu beziehen

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster i. Westf.

„... Sein Buch über Bonaventura und seine Religionsphilosophie gehören zu den wertvollsten Werken der deutschen katholischen Wissenschaft der Gegenwart.

So urteilt der Bayr. Kurier v. 21. 4. 33 über

Bernhard Rosenmöller

Soeben erschien:

Philosophia S. Bonaventurae textibus ex eius operibus selectis illustrata. (Opuscula et textus. Series scholastica, fasc. XV.) 64 p. RM 1.10

Rosenmöller veröffentlicht hier grundlegende Texte zur Metaphysik, Erkenntnislehre und Anthropologie Bonaventuras. Die Sammlung gibt somit eine Einführung in die tiefsten philosophischen Erkenntnisse des großen Denkers, die sich zum Selbststudium und für seminaristische Übungen hervorragend eignet.

Früher erschienen:

Religionsphilosophie.

VII und 168 S. RM 7.70, Leinenband RM 8.90

„... ich begrüße es, daß Rosenmöller das personalgeistige Leben in tiefer, eindringlicher Erläuterung als Grundlage seiner religionsphilosophischen Ausführungen nimmt ... eine fruchtbare Förderung religionsphilosophischer Erkenntnis.“ (Georg Wunderle im Philosophischen Jahrbuch 1933, Bd. 46, H. 2.)

Die religiöse Erkenntnis nach Bonaventura. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Bd. 25, H. 3/4.) XVI und 224 S. RM 8.10

„Rosenmöller hat dieses System Bonaventuras so gründlich und so gediegen dargestellt, daß seine Arbeit auf lange führend sein wird.“ (Theolog. Revue, 1926, H. 8/9.)



Durch jede Buchhandlung zu beziehen

Verlag Aschendorff, Münster

Verleger: AKADEMISCHE VERLAGSGESELLSCHAFT m. b. H. Leipzig - DAVID NUTT, London - G. E. STECHERT & Co., New York - FLIX ALCAN, Paris - NICOLA ZANICHELLI, Bologna - RUIZ HERMANOS, Madrid - F. MACHADO & C.ia, Porto THE MARUZEN COMPANY, Tokyo.

1933

27. Jahr INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR WISSENSCHAFTLICHE SYNTHESE

“SCIENTIA,”

Erscheint monatlich (jedes Heft 100 bis 120 Seiten)
Schriftleiter: F. BOTTAZZI - G. BRUNI - F. ENRIQUES
Generalsekretär: Paolo Bonetti.

IST DIE EINZIGE ZEITSCHRIFT mit einem wahrhaft internationalen Mitarbeiterstab.

IST DIE EINZIGE ZEITSCHRIFT die in der ganzen Welt verbreitet ist.

IST DIE EINZIGE ZEITSCHRIFT der Synthese und der Zusammenfassung der Kenntnisse, welche die Hauptfragen sämtlicher Wissenschaften: der Mathematik, Astronomie, Geologie, Physik, Chemie, Biologie, Psychologie, Ethnologie, Linguistik behandelt; der Geschichte der Wissenschaften; der Wissenschaftlichen Philosophie.

IST DIE EINZIGE ZEITSCHRIFT die mittels Nachfragen unter den berühmtesten Gelehrten und Schriftstellern sämtlicher Länder (Über die philosophischen Grundsätze der verschiedenen Wissenschaften; Über die grundlegendsten astronomischen und physischen Fragen; Über den Beitrag, den die verschiedenen Länder der Entwicklung der verschiedenen Hauptteile der Wissenschaft gegeben haben; Über die bedeutendsten biologischen Fragen etc. etc.) alle großen Probleme, die das lehrbegierige und geistige Milieu der ganzen Welt aufwühlt, studiert, und die zur selben Zeit den ersten Versuch der internationalen Organisation der philosophischen und wissenschaftlichen Bewegung macht;

IST DIE EINZIGE ZEITSCHRIFT die sich rühmen kann, unter ihren Mitarbeitern die berühmtesten Gelehrten in der ganzen Welt zu besitzen.

Die Artikel werden in der Sprache ihrer Verfasser veröffentlicht und in jedem Hefte befindet sich ein Supplement, das die französische Übersetzung von allen nichtfranzösischen Artikeln enthält. Die Zeitschrift ist also auch denjenigen, die nur die französische Sprache kennen, vollständig zugänglich. (Verlangen Sie vom Generalsekretär der „Scientia“ in Mailand ein Probeheft unentgeltlich, unter Einsendung von 50 Pfg. in Briefmarken zur Deckung der Versandkosten.)

ABONNEMENTSPREIS: Deutschland M. 35.—

Besonders niedrige Preise für Abonnements auf mehrere Jahre.

Auskünfte bei den „SCIENTIA“, Via A. De Togni, 12 - Milano 116 (Italien)

**Nuper prodierunt apud CAROLUM BEYAERT,
EDITOREM PONTIFICIUM, BRUGIS (BELGII)**

L. WOUTERS, C. SS. R.

in Coll. Max. C. SS. R. in Urbe olim prof. Theol. Mor.
et Past.

**MANUALE
THEOLOGIAE MORALIS**

Tomus I: XVI + 860 pag. Tomus II: XVI + 842 pag.
in 8^o, qui non separatim venduntur: Belgas 39.—

LIBER MEMORIALIS

DU V^e CENTENAIRE DE LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE
DE L'UNIVERSITÉ CATHOLIQUE DE LOUVAIN,
1432—1932.

Edition illustrée in 8^o, contenant un aperçu historique de l'Ancienne Faculté, les Cérémonies de l'ancien Doctorat en Théologie, l'Histoire de l'Enseignement de la Théologie à Louvain de 1834 à 1932, la Liste des Professeurs de 1432 à 1797 et de 1834 à 1932, la Liste des Dissertations pour l'obtention du Doctorat et de la Maîtrise en Théologie, le Rapport des Fêtes jubilaires, adresses et discours. Belgas 8.—