8.– Jan. Schr. 933. Katholisch-Theologische Fakultät (Herrn Professor Dr. Löhr, Melanchthonstr. 16.)

THEOLOGISCHE REVUE

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

Monatlich 1 Nummer — **Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster in Westfalen** — Preis halbj. 8,— RM
Anzeigen 0,20 RM die 5mal gesp. mm-Zeile — Beilagen nach Vereinbarung

Nr. 7 — **1933** — **32. Jahrgang**

Zur Bußgeschichte:
Hoh, Die kirchliche Buße im 2. Jhdt.
Galtier, L'église et la rémission des péchés aux premiers siècles.
Jungmann, Die lat. Bußriten in ihrer geschichtlichen Entwicklung (Poschmann).
Schulz, Kritisches zum Psalter (Allgeier).
Braun, Où en est le problème de Jésus? (Reatz).
Allo, Saint Jean, L'Apocalypse. 3ième éd. (Meinertz).
Aalders, Tertullianus' Citaten uit de Evangeliën (Vogels).
Coulton, Some Problems in medieval historiography (Schmitt).
Browe, Die Verehrung der Eucharistie im M.-A. (Zoepfl).
Herbst, Das Benediktinerkloster Klus bei Gandersheim (Weißenberger).
Dreß, Die Theologie Gersons (Karrer).
Stender-Petersen, Tragoediae sacrae (Hoffmann).
Lépicier, Saint Joseph (Deneffe).
Müller, Ethik u. Recht in der Lehre von der Verantwortlichkeit (Stelzenberger).
Jörgensen, Individuum und Gemeinschaft (Schilling).
Linhardt, Verfassungsreform und katholisches Gewissen (v. Nell-Breuning).
Arens, État actuel des missions catholiques (Krose).
Pesendorfer, Künstlerinnen und Schriftstellerinnen im Ordenskleide (Weißenberger).
Preuß, Das Bild Christi im Wandel der Zeiten (Hölker).
Kleinere Mitteilungen.
Bücher- und Zeitschriftenschau.

Zur Bußgeschichte

1. **Hoh**, Dr. Josef, **Die kirchliche Buße im 2. Jahrhundert.** Eine Untersuchung der patristischen Bußzeugnisse von Clemens Romanus bis Clemens Alexandrinus. [Breslauer Studien zur histor. Theologie. Bd. XXII.] Breslau, Müller u. Seiffert, 1932 (138 S. gr. 8°). M. 7,50.

Die Bußgeschichte des 2. Jahrhunderts wird, wie der Verf. im Vorwort bemerkt, meist etwas summarisch abgetan, weil die Zeugnisse nicht ausgiebig oder eindeutig genug sind. Deswegen ist eine neue Untersuchung durchaus zu begrüßen. Denn wichtiger als die Erkenntnis, wie sich das seit Tertullian klar bezeugte kirchliche Bußinstitut weiterentwickelt hat, ist die Kenntnis der doktrinären und praktisch-seelsorglichen Elemente, aus denen es herausgewachsen ist. Die vorliegende Arbeit bedeutet, um es vorweg zu sagen, eine wertvolle Förderung dieser Kenntnis. H. verbindet mit einem gediegenen Wissen die Fähigkeit, sich in das Denken und Leben der alten Kirche einzufühlen, und zeigt ein besonnenes, selbständiges Urteil.

Im einzelnen untersucht er der Reihe nach die Zeugnisse von 15 in drei räumliche Kreise zusammengefaßten Autoren. Es sind der italische Kreis: 1. Clemensbrief, Pastor Hermä, 2. Clemensbrief, Buße des Natalis, Tertullian, Hippolyt-Kallistus, der kleinasiatische Kreis: Epistula Apostolorum, Ignatius, Polykarp, Justinus, Dionysius von Korinth, Irenäus, die Martyrer von Lyon, schließlich der palästinensisch-alexandrinische Kreis: Didache, Barnabasbrief, Clemens von Alexandrien. Am Schluß werden die Ergebnisse in kurzen Stichworten wiederholt.

Die Auffassung von der Wirksamkeit der Buße und die Bußpraxis ist nicht überall gleich. Rigoristische Strömungen stemmen sich gegen eine Buße nach der Taufe. Aber die Behauptung, die sog. Triassünden seien schlechthin unvergebbar gewesen, ist eine ungerechtfertigte Verallgemeinerung. Die Bußformen sind die altjüdischen Mittel: Beten, Fasten und Almosengeben; dazu die Bekundung des Schmerzes in den nationalen Trauerzeremonien. Weiter treffen wir überall die correptio fraterna als Ausfluß der christlichen Bruderliebe, geübt von den Mitgliedern der Gemeinde überhaupt, allmählich aber als besondere Obliegenheit der Vorsteher erscheinend. Mit der Zurechtweisung verbindet sich ein zeitweiliger Abbruch des Verkehrs mit dem Sünder, bis er in sich geht, anderseits mitleidvolle Fürbitte für ihn. Die Buße wird geleitet und kontrolliert durch die Vorsteher. Damit ist ohne weiteres die Notwendigkeit eines Bekenntnisses, wenigstens in der Form eines Eingeständnisses der Schuld gegeben; aber auch der Akt der Exomologese, sei es als direktes öffentliches Bekenntnis, sei es als fortgesetzt öffentliche Bußleistung in der Kirche wird verlangt. Von einer förmlichen Lossprechungsgewalt ist bis zu Tertullians *De pudicitia* keine Rede. Gott allein vergibt die Sünden, aber die Buße gewährt die begründete Hoffnung auf Verzeihung. Eine Wiederaufnahme in die Kirche findet nach H. in der Regel nicht statt, weil auch kein formeller Ausschluß des Sünders erfolgt, vielmehr nur ein privater „Boykott", der eingestellt wird, sobald der Sünder sich zur Buße versteht. Eine wirkliche Rekonziliation möchte der Verf. bei der Buße des Natalis (S. 42) und in Tertullians *De paenitentia* (S. 48) annehmen. In jedem Fall aber ist es allgemeine Überzeugung, daß das Heil an die Kirche gebunden ist. Eine Buße als individuelle Angelegenheit zwischen den einzelnen Menschen und Gott hat in der Vorstellung der Alten keinen Platz. In dieser Anerkennung der Heilsnotwendigkeit der Kirche „tut sich die Vergebungsgewalt kund, auch ohne spezifische Formeln" (S. 77).

Wie bei der Unbestimmtheit der Zeugnisse nicht anders zu erwarten ist, wird man in Einzelheiten anderer Meinung sein können. So halte ich es für sehr unwahrscheinlich, daß der „christliche Boykott" — H. macht das unschöne Wort geradezu zu einem terminus technicus — nur den Abbruch des privaten Verkehrs und nicht den Ausschluß aus der Kirche bedeutet hat. Aus der Tatsache, daß in der Kirche Sünder sind, folgt noch nicht, daß ein Ausschluß aus der Kirche und entsprechend eine Wiederaufnahme nicht in Übung gewesen ist. Man konnte natürlich — ebensowenig wie in der späteren Zeit — nicht alle Sünder ausschließen, und sodann war, wie H. selber bei Tertullian, bei dem er eine wirkliche Exkommunikation bezeugt findet, feststellt, eine vollständige Absonderung überhaupt nicht möglich und nicht beabsichtigt, da der Büßer ja zurückkehren sollte (S. 52). Auf diese Weise konnten die Sünder und zumal die Büßer auch trotz des Ausschlusses in gewissem Sinne als Glieder der Kirche gelten. Wenn den Gläubigen verboten war, mit dem Sünder zu verkehren, mit ihm zu sprechen usw., so war es, meine ich, bei dem engen Gemeinschaftsleben der Kirche selbstverständlich, daß er ausgeschlossen war auch aus der Gemeinschaft der Kirche, zumal von der Gemeinschaft der Eucharistie, in der das kirchliche Leben gipfelte.

U:B.TÜB.
-6.AUG.1934

Ob der Ausschluß durch einen formellen kirchlichen Akt vollzogen wurde oder nicht, ist dabei nebensächlich. Tertullian bezeugt die Exkommunikation und Wiederaufnahme sogar bei geringeren Vergehen (*De pud.* 7, 15). Und wenn es z. B. bei Polykarp (*Ad Phil.* 11, 2) heißt: „Si quis non abstinuerit ab avaritia, ab idololatria coinquinabitur et tamquam inter gentes iudicabitur", so wüßte ich nicht, wie der Ausschluß aus der Kirche schärfer ausgedrückt werden könnte. — In der Frage des „Edikts des Kallist" tritt H. sehr entschieden dafür ein, daß Kallist wirklich dessen Verfasser ist. Dabei geht er aber zu leicht über die Gegenargumente hinweg. Der bekannte Vorwurf Hippolyts (*Ref.* 9, 12) besagt m. E. nur, daß Kallist von den aus andern Gemeinschaften Übertretenden ohne Rücksicht auf ihre Sündhaftigkeit keine weitere Buße verlangte. Übrigens wäre nach H. das Edikt nur in dem Sinne etwas Neues, als Kallist mit seinem entschiedenen Vorgehen allem Schwanken in der Behandlung der Unzuchtsünder ein Ende gemacht hätte. — Bei Clemens von Alexandrien hätte der Begriff der „Freiwilligkeit" beim Sündigen näher untersucht werden sollen, den der Schriftsteller eingehend erörtert (*Strom.* II, 60 ff.; VII, 9 f.). Auch die einigemal scharf herausgestellte Unterscheidung der in der Taufe gewährten „ἄφεσις τῶν ἁμαρτημάτων" und der in der „μετάνοια" erfolgenden „Züchtigung" oder „Reinigung" (*Strom.* II, 55, 6; 58, 1; IV, 24, 154) ist nicht genügend beachtet.

Beeinträchtigt wird die Freude an dem Buch durch eine arge Vernachlässigung der Form. Satzbau und Interpunktion scheinen für den Verfasser Dinge zu sein, über die der Wissenschaftler erhaben wäre.

2. **Galtier**, P.S.J., **L'église et la rémission des péchés aux premiers siècles.** Paris, Beauchesne, 1932 (XII, 512 S. gr. 8°). Fr. 34.

Der Verf. hat sich zur Aufgabe gestellt, die Hauptergebnisse meiner Arbeiten über die altchristliche Buße, in denen gewisse Schwierigkeiten für die Dogmatik liegen, als irrig zurückzuweisen. Dabei gilt der erste Teil seines Buches dem Absolutionsbegriff, der zweite der Existenz einer kirchlichen Privatbuße. Beide Fragen sind für ihn eng verbunden. Er sieht nämlich das Problem nicht so sehr in der Schwierigkeit, daß beim Fehlen einer Privatbuße eine große Zahl von Sünden gar nicht dem Bußgericht unterworfen gewesen wäre, als vielmehr darin, daß ohne Privatbuße die sakramentale Sündenvergebung überhaupt in Frage gestellt sei. Die Rekonziliation bei der öffentlichen Buße hätte nach meiner Auffassung lediglich die Aufhebung der kirchlichen Strafe bewirkt, und wenn es eine private kirchliche Buße nicht gegeben hätte, dann hätte die Kirche überhaupt nicht die Funktion der Sündenvergebung ausgeübt. Für den dagegen, der auch in der alten Kirche die direkte Absolution von der Sünde bezeugt fände, verlöre das Problem der Privatbuße seine eigentliche Wucht und hätte keineswegs die grundsätzliche Bedeutung, die ihm manche heute noch beilegten (S. 226).

Für die letzte Feststellung bin ich G. dankbar. Denn die Hauptschwierigkeit, die ihm zu schaffen macht, beruht nunmehr auf einem mir unbegreiflichen Irrtum über meine Auffassung der Rekonziliation. Das Problem, das die altchristliche und frühmittelalterliche Bußlehre stellt, liegt in der Frage: Wie verhält sich die Wirkung der Absolution zur persönlichen Bußleistung? Da bin ich nun allerdings mit andern katholischen Forschern der Meinung, daß man bis in die Scholastik hinein keine klare Vorstellung darüber hatte, daß man aber im allgemeinen die Kraft der persönlichen Bußleistung stark in den Vordergrund rückte auf Kosten der kirchlichen Schlüsselgewalt. Das hinderte aber nicht, daß man die kirchliche Absolution (in der Form der Rekonziliation) für unerläßlich ansah. Immer wieder habe ich dabei betont, daß die Rekonziliation nicht nur eine diesseitig-kirchliche, sondern eine jenseitige Wirkung hatte. Sie bedeutete die Eingliederung in die innere Kirche, in die Gemeinschaft des Hl. Geistes, die nicht erst durch die kirchliche Exkommunikation, sondern durch die Sünde als solche aufgehoben worden war. Und diese kirchliche Gemeinschaft steht in so enger Beziehung zur Sündenvergebung, daß sie nach Augustinus sie direkt bewirkt. „Pax ecclesiae dimittit peccata et ab ecclesiae pace alienatio tenet peccata" (*De bapt. c. Donat.* 3, 23). „Ecclesiae caritas . . . *participum suorum* peccata dimittit, eorum autem, qui non sunt eius participes, tenet (*In Jo tr.* 121, 4). Um der kirchlichen Gemeinschaft teilhaft zu werden, laufen in der Todesgefahr die einen zur Taufe, die andern „ad reconciliationem, si forte per paenitentiam malamve conscientiam quisque ab eodem corpore separatus est" (*De civ. Dei* 20, 9, 2). Aus solcher Auffassung erklären sich schließlich auch nur die Ausdrücke *reconcilitatio, pax, communio, communicatio* für die kirchliche Vergebung der Sünde, während das später übliche *absolutio* selten gebraucht wurde. Nun hat allerdings kein anderer altchristlicher Schriftsteller das Verhältnis von Kirche und Gnade und damit von Kirche und Sündenvergebung so tief erfaßt wie Augustinus. Insofern habe ich deswegen ihn auch besonders herausgehoben, aber nicht, wie G. mehrfach es darstellt, und wie es ihm Stufler (Ztschr. f. k. Th. 1933, S. 112) nachschreibt, als ob ich allen andern Autoren die Auffassung einer rein kirchlichen Wirkung der Absolution unterschoben hätte. Ich habe verschiedentlich gezeigt, daß auch andere direkt von kirchlicher Sündenvergebung sprechen, der Rekonziliation die Mitteilung des Hl. Geistes als Wirkung beilegen, usw. Ausdrücklich schrieb ich zusammenfassend: „Die Behauptung, daß man der Rekonziliation nur diesseitskirchliche, nicht aber eine jenseitige Wirkung beigelegt hätte, ist mit dem geschichtlichen Befund unverträglich" (Abendländ. Kirchenbuße I 204 f.), und wies speziell die dahingehende Auffassung Lagardes (Turmel) bezüglich Leos I zurück (ebd. 223, A. 1. Vgl. ferner ebd. 36 ff.; 48; 303 f.; II 31 A. 4; Ztschr. f. k. Th. 1912, 251 ff.; 1921, 421). Etwas anderes ist es, wie solche Aussagen der Väter mit den von ihnen vertretenen und bei der Beurteilung doch ebenso zu berücksichtigenden Vorstellungen über die Wirksamkeit der persönlichen Bußleistung harmonieren. Auf diese Frage finden wir keine klare Antwort; nur ist in den verschiedensten Abstufungen eine Überbetonung der Bußleistung zu konstatieren. Aber deswegen wird die Rekonziliation noch nicht um ihre sakramentale Bedeutung gebracht. Denn das Wesentliche ist doch das genügend bezeugte allgemeine Festhalten an der Heilsnotwendigkeit des Aktes, der tatsächlich die Wirkung der Sündenvergebung in sich schließt. Unvollkommene und falsche Vorstellungen, die man im christlichen Altertum von ihm hatte, konten jedenfalls das Dogma von seiner Sakramentalität nicht mehr gefährden als die auch von G. zugegebenen falschen Theorien der Frühscholastik, die nicht nur aus unklaren, unreflektierten Vorstellungen heraus, sondern in klarer Erkenntnis des Problems die wesentliche Wirkung der Absolution direkt leugneten. Für den Nachweis der Existenz des Bußsakraments ist wesentlich und genügend die Feststellung, daß die kirchliche Buße als Ganzes, also als Reue, Beicht, Genugtuung und Rekonziliation zusammen, die Vergebung bei Gott zur Folge hatte. Welche speziellen Wirkungen den einzelnen Faktoren zukommen, und wie diese sich zueinander verhalten, ist demgegenüber von untergeordnetem Belang. — Bezeichnender-

weise machen es mir sogar katholische Theologen zum Vorwurf, daß ich in der positiven Bewertung der Rekonziliation zu weit gegangen wäre. Landgraf (Theol. Revue 1931, 168) sagt, man hätte bis Thomas für den Reat der Schuld überhaupt nur eine Tilgung ex opere operantis zugelassen und von einem ursächlichen Einfluß der Rekonziliation auf die Nachlassung der Sündenschuld nichts gewußt. Er glaubt mich zudem „auf den Zusammenhang zwischen der Trennung von der Kirche und Sünde" hinweisen zu sollen. Ähnlich Teetaert (*Ephem. Theol. Lov.* 1930, 358).

G. behauptet nun, daß die Kirche von Anfang an die priesterliche Absolution ganz in dem eindeutigen Sinn der heutigen Lehre verstanden habe, und daß die gegenteilige Meinung ebenso wie der Irrtum der Frühscholastiker auf ein falsches geschichtliches Verständnis zurückzuführen sei. Sehr überlegen stellt er zu Anfang der Untersuchung die Fehlerquellen fest. Es sei zunächst die „allzu exklusiv philologische" Methode, die sich mechanisch an den Wortlaut der Texte halte ohne Berücksichtigung des Ursprungs, der Situation, des Zwecks usw. Man trage nach Art der Sentenziarier des 12. Jahrhunderts die Texte wahllos zusammen und manövriere mit ihnen wie mit ganz gleichwertigen Schachfiguren (S. 22). Dazu komme ein verhängnisvoller Mangel an Begriffsklarheit in der Fragestellung wie in der Durchführung der Untersuchung (S. 23). Weil ferner die ersten christlichen Jahrhunderte noch nicht die klaren Begriffe der späteren Theologie gekannt hätten, schließe man von dem Fehlen dieser Begriffe in einem bösen Anachronismus sofort auf das Fehlen auch der mit ihnen ausgedrückten Lehre (S. 24 ff.). Dies Verdikt, das auf nichts geringeres hinausläuft als auf den Vorwurf der Verkennung des Abc der historischen Methode, gilt allen Forschern, die seine Auffassung ablehnen (ausdrücklich nennt er Harnack, Lea, Loofs, R. Seeberg, Bonwetsch, H. Koch, Turmel, von katholischen Theologen außer mir noch K. Adam).

Es ist nicht ohne Reiz zu verfolgen, wie sich gegenüber solch elementarer Verirrung „die gesunde Methode" im einzelnen auswirkt. G. hat sich, das sei zunächst festgestellt, die Sache nicht leicht gemacht. Er verfügt über eine eingehende Kenntnis der Quellen sowohl wie der einschlägigen Literatur und hat auch, wie ich schon mehrfach anerkannt habe, durch seine früheren Arbeiten gezeigt, daß er aufgeschlossen für dogmengeschichtliche Probleme ist. In dem vorliegenden Buche ist es indes das Opfer der Tendenz. Die gerühmte großzügige Methode, die „sich nicht auf das Wort versteifende" tiefere Schau „in das lebendige Milieu", ist für ihn tatsächlich nur der Deckmantel der Subjektivität, dient ihm dazu, seine Meinung gewaltsam in die Texte hineinzupressen und luftige Konstruktionen aufzuführen. Die bloße Möglichkeit einer Deutung ist noch keine Begründung für ihre Berechtigung. Die Erklärung muß sich in die Gesamtheit der in Frage kommenden Zeugnisse einfügen. Die der eignen Meinung entgegenstehenden Gründe dürfen nicht, wie es bei G. in weitem Maße geschieht, beiseite geschoben oder bagatellisiert werden.

Der Satz Cyprians *De laps.* 17: „Solus Deus misereri potest etc." besagt gewiß nicht, wie H. Koch behauptet, die Unmöglichkeit einer Rekonziliation. Aber ebensowenig wird ihm G. gerecht S. 43), wenn er lediglich eine „rémission gracieuse" durch ihn ausgeschlossen sieht. Das wäre annehmbar, wenn Cyprian nur allgemein die Forderung der Buße als Vorbedingung der Vergebung stellte, ist es aber nicht, wo tatsächlich eine „paenitentia plena" verlangt und in den verschiedensten Wendungen als causa efficiens der Sündenvergebung bezeichnet, wo im einzelnen Falle sorgsam geprüft wird, ob Gott im Hinblick auf die bisher geleistete Buße „schon verzeihen werde" (*ep* 21, 2; 56, 2) usw. Die „satisfactio per sacerdotes" (*De laps.* 29 und *ep.* 43, 3), auf die sich G. beruft (S. 50 ff.) ist nur als Hilfe bei der Genugtuung und nicht als Absolution zu werten. Daß vor der Taufe die gleiche Forderung der vorgängigen Buße erhoben wird, obwohl ihr sicher die direkte Sündenvergebung als Wirkung beigelegt wurde (S. 51 ff.), ist falsch. Die Buße vor der Taufe ist wesentlich nichts anderes als das Ablassen von der Sünde und die Übung des christlichen Tugendlebens; von einem die Verzeihung erwirkenden Abbüßen ist keine Rede. Gerade die angerufene Schrift Tertullians *De paenitentia* stellt den Unterschied durch die Beschreibung der beiden Bußarten klar heraus. Wie wenig dagegen selbst der starke Ausdruck „veniam paenitentiae compensatione redimere" (6, 4) ins Feld geführt werden kann, zeigt der von G. ganz verkehrt ausgedeutete Satz 6, 9, wonach die Wirkung der Taufe in jedem Falle, auch wenn der Empfänger unwürdig ist, eintritt. Die Buße ist nur die Vorbedingung für die Zulassung zur Taufe und dafür, daß Gott dem Menschen hilft, die ihm in jeden Fall gewährte Taufgnade zu bewahren. Stärker kann das opus operatum nicht betont werden. Wo gibt es eine Stelle in der altchristlichen Literatur, die etwas Ähnliches von der Bußabsolution aussagte? Vgl. dazu *De paen.* 7, 10: „clausa ignoscentiae ianua" (nach der Taufe), Cyprian, *De op. et el.* 2: „semel in baptismo remissa peccatorum datur" und ähnliche Texte — ich rechne dazu trotz der Beanstandung durch G. (S. 39 A. 1) auch Cyprian, ep. 27,3 —, über die man nicht einfach zur Tagesordnung gehen darf, wenn man die gleichartige Wirkung von Taufe und Rekonziliation behauptet. Noch schlimmer ist, daß G. nicht einmal Cyprian, *Test.* 3, 28 erwähnt: „Non posse in ecclesia remitti ei, qui in Deum deliquerit", ein Satz, der vielfach geradezu als Beweis für die Unvergebbarkeit der Sünde gegen Gott überhaupt verwertet wird. — Firmilian von Cäsarea bemerkt in *ep.* (int. Cypr.) 75, 4 beiläufig, daß auf den jährlichen Synoden auch die Heilung der Gefallenen durch die Buße beraten würde, „*non quasi* a nobis remissionen peccatorum consequantur, sed ut per nos ad intelligentiam delictorum suorum convertantur et Domino plenius satisfacere cogantur." Der Sinn ist klar: Die Buße als solche bringt Heilung, aber nicht die Bischöfe erteilen die Vergebung, sondern sie wirken nur indirekt zu ihr mit, indem sie die Sünder zur Genugtuung anhalten. G. (S. 44 ff.) hält diese Auslegung deswegen für ausgeschlossen, weil die Synode doch nur die Absicht gehabt hätte, Grundsätze für die Gestaltung der Buße aufzustellen, während die Absolution nach beendeter Buße ganz außerhalb ihres Gesichtskreises gelegen hätte. Aber was soll denn die Bemerkung überhaupt? Die selbstverständliche Tatsache, daß das Konzil nicht sofort die Absolution der gar nicht anwesenden Sünder vornahm, braucht Firmilian doch wirklich nicht Cyprian erst mitzuteilen. Daß er dagegen die an sich gewiß auch nicht notwendige doktrinelle Bemerkung über die Rolle der Bischöfe bei der Sündenvergebung macht, ist gar nicht so auffallend, wie G. meint, wenn wir berücksichtigen, wie sehr er sich auch sonst in seinem langen Schreiben in lehrhaften Darlegungen gefällt, obwohl der Adressat Cyprian ihrer wahrlich nicht bedurfte. G. sieht in der von mir und andern gegebenen Deutung „ein typisches Beispiel für Konstruktionen, die man auf aus ihrem Zusammenhang isolierten Worten aufbaut". Tatsächlich gibt er ein typisches Beispiel für seine Methode, mit unbequemen Texten fertig zu werden. — Bei Origenes findet er (S. 67 f.) den kirchlichen Absolutionsbegriff aufs klarste bezeugt in der bekannten Stelle *De or.* 28. Meine eingehend begründete Zurückweisung dieser Deutung (Theol. Revue 1930, S. 48 f.) tut er lediglich mit der Bemerkung ab, daß ich dabei wieder einmal die „aktuellen Gesichtspunkte auf die Texte der Vergangenheit projizierte" (S. 67 A. 1). Tatsächlich habe ich nur — ganz im Einklang mit seiner methodischen Forderung — gezeigt, wie „das die Sünden lösende Gebet der Priester" nach dem Zusammenhang der Schrift und der sonst geäußerten Auffassung des Origenes aufzufassen ist. — Lehrreich für G.s Methode ist wieder der Abschnitt über die Absolution der Sterbenden (S. 87 ff.). Ich habe darauf hingewiesen, daß die

Genesenen trotz der ihnen auf dem Krankenlager gewährten Rekonziliation der volle Strenge der Bußgesetze unterstellt wurden. G. muß zugeben, daß diese vom Konzil von Nicäa vorgeschriebene Übung durch verschiedene gallische und spanische Synoden, von den *Statut. eccl. antiqu.*, ja von Papst Felix III (488) bezeugt sei. Trotzdem bestreitet er sie für die römische Kirche, mit Berufung darauf, daß Leo I nur von solchen die Buße nach der Genesung verlange, „qui in aegritudine paenitentiam accipiunt" (*ep. 167 ad Rust.* inq. 6), und nicht sage, „qui paenitentiam et reconciliationem accipiunt". Das ist dem Wortlaut nach gewiß richtig. Aber da es bei der Krankenbuße, wie schon die Bezeichnung „paenitentia momentanea" zeigt, das Normale war, die Rekonziliation sofort oder doch möglichst bald der Erteilung der Buße folgen zu lassen (vgl. Leo I, *ep. 108 ad Theodor.* n. 4 u. 5), ist es schon an sich nicht anzunehmen, daß der Papst nur die Empfänger der Buße und nicht auch die Empfänger der Rekonziliation im Auge gehabt hat. Die Bezeugung der Sitte für das sonstige Abendland und vor allem das Zeugnis eines seiner nächsten Nachfolger schließen überhaupt jeden vernünftigen Zweifel in der Frage aus. Das Dekret Felix' III wird von G. mit der schönen Bemerkung abgetan, daß es „ein singuläres Dokument sei, das allein Sizilien betreffe" (S. 92). Hier kann man wirklich von einem „bâtir sur des mots" sprechen! — Daß nach Gregor I die Bischöfe *vice Dei* die Sünden vergeben, habe ich ebenfalls festgestellt. Aber ebenso wahr ist, daß er noch öfters die Sündenvergebung als Wirkung der Genugtuung lehrt. Auch das Gebet des Priesters, der „orando delet culpas" (*In Ez* 2, hom. 9, 20) betrachtet er nicht unter dem Gesichtspunkt der direkten Lossprechung von der Sünde, sondern als Unterstützung des Büßers in seiner Bemühung war die Verzeihung von Gott. Es ist, wie der Papst nicht müde wird zu fordern, ein andauerndes Flehen, verbunden mit Werken der Abtötung, ein wirkliches Mitbüßen („pro alienis iniquitatibus se in lamentis mactant". Ebd.; vgl. die Mahnung an die Priester: „Lavate ergo lacrimis maculas peccatorum, eleemosynis tergite, sacris hostiis expiate". *In ev.* 2, hom. 37, 10). Mit der einfachen Erklärung, daß als Voraussetzung für die Gültigkeit der Lossprechung die innere Disposition verlangt werde, wird man dem Sachverhalt keineswegs gerecht. Es bleibt dabei, daß auch bei Gregor die beiden Aussagereihen über die sündentilgende Wirkung der sakramentalen Lossprechung einerseits und der persönlichen Buße anderseits unausgeglichen nebeneinander stehen.

Um die Kontroverse bezüglich der Privatbuße zu verstehen, ist es notwendig, auf den Begriff zu achten, den G. für die Privatbuße aufstellt. Er zieht nämlich darunter jedwede Form der kirchlichen Sündenvergebung, die nicht zur öffentlichen Buße (*paenitentia propria*) gehört, wobei er deren Wesensmerkmal zutreffend in der Verweisung des Sünders in den ordo paenitentium sieht. So rechnet er zur Privatbuße die (öffentliche) Wiederaufnahme der Häretiker, die Rekonziliation der aus disziplinären Gründen ohne Verpflichtung zur eigentlichen Kirchenbuße Exkommunizierten, endlich die Krankenbuße, die sich tatsächlich nicht in der Öffentlichkeit vollzieht, aber gleichwohl die rechtlichen Verpflichtungen der Buße bedingt und deswegen auch direkt als *paenitentia propria* angesprochen wird. Daß diese Bußarten von jeher praktiziert worden und auch als sakramental anzusehen sind, habe auch ich stets ebenso nachdrücklich und klar wie G. vertreten. Aber ich kann mich nicht dazu entschließen, sie in den Begriff der Privatbuße hineinzuziehen, weil wir unter Privatbuße doch nun einmal etwas anderes verstehen, nämlich ein Bußverfahren in foro interno, das eine Gewissensangelegenheit bleibt, auch dann, wenn die Erfüllung der Bußpflicht mehr oder weniger in die Öffentlichkeit tritt. Wenn wir den Fragepunkt nicht verschieben wollen, geht es doch darum, ob es auch in der alten Kirche neben der öffentlichen Buße ein normales Mittel gegeben hat, wenigstens die geheimen schweren Sünden in einem der äußeren kirchlichen Rechtssphäre entzogenen und wiederholbaren Bußverfahren zu tilgen, wie wir es seit dem 8. Jahrhundert allgemein bezeugt finden. Ich versteife mich nicht darauf, daß ein solches Verfahren in jeder Beziehung die spätere Form gehabt haben müßte. Aber es darf doch auch nicht ein undefinierbares Etwas sein, das sich in seiner Anonymität überall versteckt und nirgends greifbar ist. Auch daran muß ich festhalten, daß es sich als wirklich sakramental auszuweisen hätte. Ich kann nicht zugeben, daß jedes priesterliche Gebet um Vergebung der Sünde, jede Ratserholung beim Priester, jede von ihm erteilte Zurechtweisung ohne weiteres als Absolution anzusehen ist. Um die Existenz einer solchen Buße handelt es sich, und es trägt nur zur Verwirrung bei, wenn die zahlreichen Zeugnisse für die erstgenannten, in ihrer Existenz unbestrittenen Bußarten schlechthin als Beweise für die Privatbuße erwartet werden. Ich will mich demgemäß bei der Kritik auf die Prüfung der Beweise für die Privatbuße in dem bezeichneten engeren Sinne beschränken.

G. findet die Privatbuße zunächst bezeugt als Buße für die sogenannten mittleren Sünden, d. h. solchen, die zwischen den *crimina* und den *peccata quotidiana* liegen, die zwar auch noch „tödlich" sind, aber nicht der öffentlichen Buße unterstehen wie die *crimina*. Daß die alte Kirche diese Unterscheidung machte, ist richtig, nur ist damit noch nichts darüber gesagt, daß die mittleren Sünden durch eine kirchliche Privatbuße zu tilgen waren, und die beigebrachten Zeugnisse können die Behauptung nicht rechtfertigen. Daß „das Gebet der Priester" bei Origenes (*De or.* 28) mit einem Absolutionsakt nichts zu tun hat, ist schon oben vermerkt. Wie die Heilung oder „Entsühnung" durch den Priester aufzufassen ist, hätte G. aus dem von ihm (S. 267 A. 3) zitierten Text *In Lev.* hom. 5, 4 ersehen können: „Quid est autem repropitiare delictum? Si assumpseris peccatorem et monendo, hortando, docendo, instruendo adduxeris ad paenitentiam, ab errore correxeris, a vitiis emendaveris et effeceris eum talem, ut ei converso propitius fiat Deus, repropitiasse diceris." — Bei Tertullian findet G. (S. 275 ff.) sogar einen eigenen Termius für die kirchliche Privatbuße in dem Wort „castigatio". *De pud.* 2, 12. 13 unterscheidet der Afrikaner *delicta remissibilia* und *irremissibilia*, indem jene die „castigatio", diese die „damnatio" verdienen. „Omne delictum aut venia dispungit aut poena: venia ex castigatione, poena ex damnatione." Unbekümmert darum, daß hier nicht die katholische, sondern die montanistische Bußlehre zur Geltung kommt, sieht G. in der Gegenüberstellung der „castigatio" und der „damnatio" die Unterscheidung einer privaten Buße für die geringeren und der öffentlichen Buße für die ganz schweren Sünden. Mit großem lexikalischen Aufwand zeigt er, daß „castigatio" nur eine geringere Strafe bezeichnet und auch in einer bloßen Züchtigung mit Worten oder einer „correptio" bestehen kann. Also eine Sündenvergebung mit dem einfachen Mittel der „correptio". Und da man dasselbe bei Augustinus findet, so ist, wie immer wieder hervorgehoben wird, für die Privatbuße eine feste Tradition da, die dann mit der Wucht ihrer Autorität ersetzt, was den Einzelzeugnissen an Beweiskraft fehlt. Leider muß ich die schöne Konstruktion zerstören. Jener tertullianische Satz drückt lediglich den später von Augustinus formulierten Gedanken aus: „Iniquitas omnis, parva magnave sit, puniatur necesse est, aut ab ipso homine paenitente aut a Deo vindicante" (*In Ps 58*, serm. 1, 13). Die Katholiken zur Zeit Tertullians erwarteten im Gegensatz zu den Montanisten auch von der „öffentlichen Buße" die kirchliche Vergebung, also die „venia ex castigatione"; eine „damnatio" für den bußfertigen Sünder lehnten sie ab. „Damnatio" bezeichnet überhaupt niemals die öffentliche Buße mit dem Ziel der Rekonziliation, sondern das über Unbußfertige verhängte Anathem. Daß auch für Tertullian die „castigatio" für die öffentliche Buße in Frage kommt, zeigt *De paen.* 11, 6. Bei der *De pud.* 7, 15 erwähnten Buße für die „geringeren Sünden" ist ent-

weder an die von dem montanistischen Tertullian auf diese kleineren Vergehen beschränkte öffentliche Buße zu denken oder an das oben erwähnte Exkommunikationsverfahren ohne Forderung der öffentlichen Buße. Das „extra gregem datus est vel ipse . . . dedignatione castigationis abrupit" (7, 16) geht in jedem Fall auf einen Ausschluß aus der Gemeinschaft. Von einer bloßen Zurechtweisung kann keine Rede sein.

Die Ausführungen über Augustinus (S. 302 ff.) bringen nichts neues. Die „correptionum medicamenta" in *De fid. et op.* 26, 48, die neben allgemeinen Erwägungen wieder als einziger Beweis für die Privatbuße fungieren müssen, sind und bleiben „correptiones", d. h. Zurechtweisungen, die den Sünder zur Buße bestimmen sollen und mit der Erreichung dieses Ziels abgeschlossen sind. Was „correptio" bei Augustinus bedeutet, ist aus ihm selbst festzustellen, und nicht aus dogmatischen Bedürfnissen. Die „correptio" mit „dem Gebet der Priester" bei Origenes in Verbindung zu bringen und sie ebenso wie diese und die „castigatio" Tertullians zu einer sakramentalen Lossprechung zu machen, ist absolute Willkür, über die auch keine langen Expektorationen über den Seeleneifer der „guten Hirten" hinwegzutäuschen vermögen, die den zurechtgewiesenen Sünder unmöglich sich selbst überlassen haben könnten (S. 273). Wenn Augustinus immer wieder von drei Arten der Buße spricht (Buße vor der Taufe, öffentliche Buße und Buße für die kleineren Sünden durch Gebet oder gute Werke) und die Dreizahl ausdrücklich betont, dann ist das ebenso exklusiv zu nehmen, wie wenn heute ein Prediger von den sieben Sakramenten spricht, und es ist ausgeschlossen, daß er noch eine weitere Buße gekannt hätte, und zwar eine solche, die im normalen Christenleben vor allem in Frage gekommen wäre. Was in aller Welt hätte ihn und überhaupt das ganze Altertum bestimmen sollen, von dieser Bußart zu schweigen oder doch nur ganz dunkle Andeutungen über sie zu machen? G. sagt klug, daß wir noch nicht in der Zeit des Beichtunterrichts wären. Aber man fragt nur, warum denn nicht, wenn es wirklich wie später eine Praxis der Privatbuße gegeben hätte? Wenn Augustinus es für nötig hält, die Katechumenen auf die öffentliche Buße hinzuweisen, obwohl er davor warnt, sich in die Notwendigkeit zu versetzen, von ihr Gebrauch zu machen, weshalb sollte er dann die Belehrung über die für alle in Betracht kommende kirchliche Privatbuße für überflüssig gehalten haben? — Viel Gewicht legt G. auf die „adaption pénitentielle", d. i. auf die von den Vätern erhobene Forderung, die Buße nicht nur der Größe der Sünde, sondern auch dem Reuegrad, ja den äußeren Umständen des Sünders anzupassen (S. 354 ff.). Von hier aus kommt er zu der Feststellung, daß nach Augustinus nicht nur die sog. mittleren Sünden, sondern in weitem Umfang auch die „crimina", vor allem die geheim begangenen nur der Privatbuße unterliegen. Die Konstruktion ist ein einziges Mißverständnis. G. verwechselt wieder ständig die Exkommunikation als Zensur, wie sie über unbußfertige Sünder verhängt wird, um sie zur Buße zu zwingen, mit der Exkommunikation, die mit der bereits übernommenen Buße verbunden ist. Von jener wird gesagt, daß sie sehr oft nicht angebracht ist, daß es vielfach besser ist, den Sünder gewähren zu lassen und seine Bekehrung von der Gnade Gottes zu erwarten, als ihn durch die Exkommunikation noch mehr zum Trotz zu reizen. Das ist der einfach klare Sinn von Augustinus, *ep.* 95, 3 (S. 348 f.), von Pomerius, *De vita contempt. 4* (S. 438) und ähnlichen Texten. Kein Gedanke daran, daß man solche Leute auf die private Buße ohne Exkommunikation verwiesen hätte. Die Berücksichtigung des Reueschmerzes ist selbstverständlich auch innerhalb der öffentlichen Buße angebracht. Ein Schulbeispiel dafür, was man aus einem schlichten Text durch gewaltsame Manipulationen herauspressen kann, ist G.s Erklärung von Augustinus, *Enchir.* c. 65 (S. 360 ff.). Ich kann für den ganzen Komplex dieser Fragen nur auf meine Abhandlung „Kirchenbuße und correptio secreta bei Augustinus" (1923) verweisen und überlasse das Urteil darüber, welche der beiden Auffassungen den Vorzug verdient, ruhig der Kritik.

Was die Krankenbuße angeht (S. 381 ff.), so ist schon gesagt, daß sie äußerlich zwar Ähnlichkeit mit der Privatbuße hat, aber rechtlich schlechthin als „paenitentia propria" gilt und alle ihre Folgen nach sich zieht. Gerade die Schwierigkeiten, die sich daraus für junge Leute im Falle der Genesung ergaben und die sie vielfach vom Empfang der Buße abschreckten (vgl. Leo I, *Ad Rust. inqu.* 9 u. 13), zeigen mehr wie alles andere, daß es eine private Buße nicht gegeben hat. Denn wozu die Kranken in solche Seelenqual und die Priester in Gewissenskonflikt bringen, wenn ein anderes, einfaches Mittel zur Verfügung stand? Aus Bestimmungen wie can. 3 von 1. Orange (441), *Stat. eccl. antiq.* can. 78 und noch 12. Toledo (681) c. 2 geht aufs klarste hervor, daß das „viaticum" an sich nicht ein Ersatz für die Buße mit ihren gesetzlichen Folgen ist, wie es nach G. scheinen könnte (S. 242; 400), sondern ebenfalls von diesen Folgen begleitet ist. Erst seit dem 6. Jahrhundert eröffnen einzelne spanische Synoden die Möglichkeit, die Krankenbuße zu empfangen, ohne sich dem diffamierenden öffentlichen Bußritus unterwerfen zu müssen. Aber auch in diesem Falle wurde von den Genesenen die „vita paenitentium" verlangt, so daß von einer eigentlichen Privatbuße auch noch nicht die Rede sein kann. (Vgl. meine Abhandlung in Ztschr. f. k. Th. 1930, S. 232 ff.).

Von den Ausführungen G.s über das Bußwesen in der Zeit von Leo I bis Gregor I gilt im wesentlichen dasselbe wie von seiner Beurteilung der augustinischen Bußpraxis. Von der Existenz einer eigentlichen Privatbuße hat mich weder die Erklärung für das Schweigen der Quellen (S. 398 ff.) noch die Darstellung der pastoralen Theorie und Praxis jener Zeit (S. 421 ff.) überzeugen können, noch die freundliche Belehrung, daß die „collectionneurs de dénominations, de rites et de formules" für die nicht in einer bestimmten rituellen Form auftretende Privatbuße kein Organ hätten (S. 487). Die Tatsache, daß die Sünder den Priestern ihre Sünden bekennen, sie um ihre Interzession angehen, daß die Priester für sie beten, verbürgt an sich noch keine sakramentale Absolution, auch wenn ihrem Gebet die Wirkung der Heilung (Pomerius) beigelegt wird. Die Wirkung der Absolution im Sinne einer richterlichen Sentenz hat es nur dann, wenn es die Form des Rekonziliationsaktes darstellt, sei es in der öffentlichen Buße oder bei der Aufhebung der Exkommunikation überhaupt. Die Fälle, wo der Beicht vor Laien und deren Gebet ebenfalls die Wirkung der Sündenvergebung zugesprochen wird, erwähnt G. bezeichnenderweise wieder nicht. Die „paenitentia momentanea", über die sich Avitus und Cäsarius näher auslassen (s. S. 448 ff. u. 479 ff.), zeigt gewiß, daß eine wirksame Buße auch noch im letzten Augenblick möglich ist, aber ebenso, daß eine andere kirchliche Buße vorher nie stattgehabt hat. Die von G. nicht beachtete klare Unterscheidung des „paenitentiam agere" und des „paenitentiam accipere" läßt eine andere Deutung nicht zu. Die Stelle bei Avitus (ep. 4) ist übrigens völlig mißverstanden, ebenso wie seine Entscheidung in dem Fall des Vincomalus (ep. 18, S. 408 ff.). Unmöglich ist der Versuch, aus der Lazarusallegorie Gregors I die unmittelbar nach dem Sündenbekenntnis erfolgende Lossprechung herauszulesen (S. 422 ff.). Der dort stehende Satz, daß vor der Lossprechung zu berücksichtigen sei, „quae sit paenitentia secuta post culpam" (*In ev.* 2 hom. 26, 6), fällt bei solcher Deutung wieder unter den Tisch. Vgl. dazu Göller, Papsttum und Bußgewalt in spätrömischer und frühmittelalterlicher Zeit. Römische Quartalschrift 1931, S. 233: „Von einem geheimen Sündenbekenntnis mit sofort anschließender Absolution kann außer in articulo mortis wie im Altertum überhaupt so auch bei Gregor, wie der spätere Gang der Bußentwicklung zeigt, keine Rede sein."

Das erste sichere Zeugnis für die Übung der Privatbuße ist und bleibt der berühmte can. 11 von 3. Toledo (589), der sie aber als eine in einigen spanischen Kirchen eingeführte Unsitte, als eine „execrabilis praesumptio" brandmarkt. Wie der Brauch entstanden ist, läßt sich nicht feststellen. Fußend auf zwei Angaben von Gougaud (*Les chrétientés celtiques*, 1911, S. 111 u. 198), wonach schon im 5. Jahrhundert britische Emigranten sich im spanischen Galizien niedergelassen hätten und dort sogar ein eigenes Bistum bildeten, und wonach die Synode von Toledo 633 die keltische Tonsur verboten hätte, habe ich die Vermutung ausgesprochen, daß dies private Bußverfahren auf den Einfluß der Briten zurückzuführen sein könnte (Abendl. Kirchenbuße II, S. 59).

**

Nach der Feststellung G.s ist die zweite Angabe unzutreffend und die erste wenigstens bestreitbar. Unter diesen Umständen verliert meine Vermutung ihre Grundlage. Das ändert aber nichts an der Tatsache, daß es sich um eine allem kirchlichen Brauch widersprechende Neuerung handelt, gleichviel wie sie zu erklären ist. G. (S. 474 ff.) sucht zu zeigen, wie vor allem die Praxis der Krankenbuße zu einer ähnlich einfachen Gewährung der Absolution auch in gesunden Tagen hätte führen können. Das ist schon denkbar. Ich selbst habe auf das nachdrücklichste darauf hingewiesen, daß das altkirchliche Bußwesen sich für die seelsorglichen Bedürfnisse immer mehr als unzulänglich erwies und eine Reform dringend verlangte. Wie in der keltischen Kirche so konnte man sich natürlich auch anderswo von dem kanonischen Bußgesetz emanzipieren. Überraschend ist nur, daß auch G. sich um eine Erklärung der von der Synode gerügten Praxis bemüht, nachdem er auf mehreren hundert Seiten das private Bußverfahren als eine von jeher allenthalben in der Kirche selbstverständliche Übung nachgewiesen zu haben glaubt, vor der nur hartnäckiges Verbohrtsein in eine vorgefaßte Theorie die Augen verschließen könnte. An dem Verdikt, das die 67 Bischöfe und die sieben bischöflichen Stellvertreter auf der großen Synode zu Toledo über das private Bußverfahren aussprechen, müssen alle gewaltsamen Konstruktionen scheitern.

Die Besprechung ist etwas lang geworden. Aber es war notwendig, meine ablehnende Stellungnahme wenigstens durch einige Proben zu begründen. Mein Schlußurteil über das Buch kann zu meinem Bedauern nur lauten: Ein großer Aufwand ist vergeblich vertan.

3. **Jungmann,** Dr. Josef Andr. S. J., **Die lateinischen Bußriten in ihrer geschichtlichen Entwicklung.** [Forschungen zur Geschichte des innerkirchlichen Lebens. Hrsg. von Dr. Franz Pangerl S. J., Professor der Kirchengesch. an der Universität Innsbruck. 3./4. Heft.] Innsbruck, Fel. Rauch, 1932 (XII, 338 S. gr. 8°). M. 10.

Der Verf. hat sich zum Ziel gesetzt, die in den letzten Jahrzehnten eifrig betriebene Erforschung der Bußgeschichte nach der verhältnismäßig wenig berücksichtigten rituellen Seite zu ergänzen. Er hat die nicht leichte Aufgabe mit Geschick und Erfolg gelöst. Mit großem Fleiß und mit exakter Auswertung der vorliegenden wissenschaftlichen Ergebnisse hat er in die verwirrende Fülle des Materials Ordnung gebracht und für die wesentlichen Bestandteile der Bußliturgie klare Entwicklungslinien bis herab zu den noch heute fortlebenden Überresten der alten Formen herausgearbeitet. Ebenso wichtig wie für die Geschichte der Liturgie ist der Ertrag für die Dogmengeschichte, indem der Wandel der Riten die Entwicklung der dogmatischen Auffassung klar beleuchtet. Was die Anordnung des Stoffes angeht, so wird zunächst die römische (S. 5 ff.), dann die gallische Bußliturgie (S. 127 ff.) dargestellt, darauf die neuen Formen der Buße seit der Karolingerzeit (S. 169 ff.) und in einem letzten Abschnitt das domengeschichtliche Ergebnis der Untersuchung (S. 238 ff.).

Die römische Liturgie bietet die Kirchenbuße mit den bekannten drei Phasen: Bußerteilung, Büßersegnung während der Bußzeit und Rekonziliation als Abschluß der Buße. Für die Büßersegnung erbringt J. den interessanten Nachweis, daß die im römischen Meßbuch für die Ferialmessen der Fastenzeit noch heute vorgesehene „Oratio super populum" nichts anderes sei als das ursprüngliche Segensgebet über die Büßer, in das später das ganze Volk einbezogen worden wäre. Ob freilich das Sacramentarium Gregorianum, in dem diese Segensgebete zum erstenmal ausschließlich auf die Tage der Quadragesima verteilt sind, den Versuch einer Neubelebung des alten öffentlichen Bußinstituts für die Fastenzeit bedeute, wie der Verf. meint (S. 42), erscheint mir zweifelhaft. Die Neuerung dürfte sich einfach so erklären, daß Gregor I, der mutmaßliche Schöpfer des Sakramentars, der praktisch schon lange durchgeführten Konzentration der Buße auf die Fastenzeit auch die Liturgie angepaßt hat. Der Wandel der „oratio super paenitentes" in die „oratio super populum" braucht nicht erst nach Gregor eingetreten zu sein. Wir werden dem liturgischen Tatbestand vollkommen gerecht, wenn wir die Bußoration auch schon in dem Gregorianum von vornherein als für das ganze Volk bestimmt ansehen, ebenso wie in den älteren Sakramentarien, bei denen es J. selber feststellt. Ich erinnere nur daran, wie Leo I das ganze Volk so eindringlich zur Buße in der Fastenzeit auffordert.

Nach dem Ritus der gelasianischen Sakramentare wurden die Büßer vom Aschermittwoch bis Gründonnerstag eingeschlossen und damit aus dem öffentlichen Gottesdienst ausgeschaltet. Die Bußliturgie beschränkte sich nunmehr auf die Eröffnung der Kirchenbuße am Aschermittwoch und die Rekonziliation am Gründonnerstag. Beide in ihrem Aufbau parallel gehende Riten erfuhren allmählich eine Weiterbildung (Aschenritus, Austreibung aus der Kirche einerseits, Ausbau des Einführungszeremoniells anderseits); insbesondere wurde seit dem 10. Jahrh. das Bußgebet mehr und mehr wieder zu einem Gebet für das ganze Volk. — Die gallischen Bußriten stimmten in den Grundzügen mit den römischen überein. Als etwas wesentlich Neues kamen seit dem 8. Jahrh. die mit den Bußbüchern verbundenen Beichtordines hinzu, indem jetzt die periodisch wiederkehrende Beichte aller Gläubigen eine feste Regelung forderte. — Die karolingische Reform, die eine Kombination der gallikanischen Liturgie mit aus Rom übernommenen Formen zur Folge hatte, beschleunigte die Umbildung des Bußrituals. Der Beichtordo erlangte in ihm allmählich die Alleinherrschaft. Während die Beicht in den älteren römischen Dokumenten nur stillschweigende Voraussetzung für das Bußverfahren war, wurde sie jetzt der Kern, um den sich Riten und Gebete zusammenschließen. Die Rekonziliation wurde auch weiterhin erst später erteilt, wenn die Buße geleistet war. Die karolingische Reform drang hierauf, allerdings wohl nur für die Fälle, wo crimina vorlagen, die eine Bußpflicht im Sinne der älteren Kirchenbuße forderten. Bezüglich der übrigen Vergehen hält J. es für möglich, daß man ihre Vergebung direkt der Beicht zugeschrieben und eine Rekonziliation gar nicht vorgenommen hätte, so z. B. Theodulf von Orleans (S. 268 f.). Im Laufe des 9. Jahrh. machte man es regulär allen zur Pflicht, am Gründonnerstag zur Rekonziliation zu erscheinen, nachdem sie zu Beginn der Fastenzeit gebeichtet hatten. Die Praxis aber zeigte immer mehr die Tendenz nach einer unmittelbaren Verbindung von Beicht und Lossprechung, und seit der Jahrtausendwende war dies allgemeine Übung. Dieser Entwicklung entsprach ein Wandel des Ritus, insofern als allmählich die in der Form der Supplikation gehaltenen Gebete zurücktraten und den Absolutionen, zunächst in optativer, dann aber auch in indikativer Form Platz machten. Ursprünglich wurden dabei die Absolutionsformeln, die seit dem 9. Jahrh. auftauchen, nicht anders als die Supplikationen gewertet, fanden neben oder vielmehr hinter ihnen als „Abschluß" ihre Stelle. Sie sollten aber die kirchliche Schlüsselgewalt mehr zum Ausdruck bringen, und von diesem Bestreben aus erklärt es sich, daß sie (in der Privatbuße, nicht in der öffentlichen) nach und nach die Supplikationen ganz

verdrängten. Im 13. Jahrh. sind diese verschwunden. Thomas erklärte die indikative Form der Absolution für allein zulässig, aber ohne daß man sie deswegen schon allgemein als forma sacramenti betrachtet hätte.

Für die Dogmengeschichte geht die wichtigste Frage dahin, in welches Element des umfangreichen und im Lauf der Zeit stark abgewandelten Bußritus man jeweils den Vollzug des sakramentalen Akts verlegt hat. J. gibt die Antwort zunächst für die altchristliche Buße und die sie weiterführende öffentliche Buße des Mittelalters. Hier liegt das sakramentale Moment unzweifelhaft in der Wiederaufnahme in die Kirche, die durch das Gebet des Priesters vollzogen wird. Auf diese Weise erscheint sowohl das Gebet des Priesters wie die Wiedervereinigung mit der Kirche als Wirkursache der Sündenvergebung, aber so, daß die Wiederaufnahme in die Kirche das nächste Ziel auch des priesterlichen Gebets und damit der sakramentale Faktor schlechthin ist. „Die Wiederaufnahme in den Organismus der Kirche bildete von alters her den tieferen Sinn und der Zielpunkt sowohl der Supplikationen wie der sie begleitenden Zeremonien, in denen sich die Handauflegung entfaltet hat, und mit dieser Wiederaufnahme wollte man zugleich die Wiederherstellung des Gnadenlebens, die besondere Wirkung des Bußsakraments, vermitteln" (S. 244). Es ist dieselbe Auffassung, die ich immer vertreten habe und deretwegen mich neuestens Galtier so scharf angegriffen hat (L'église et la rémission des péchés aux premiers siècles, 1932. Vgl. die vorausgehende Besprechung). — Um das 10. Jahrh. wäre nach J. ein tiefgreifender Wandel festzustellen. Seitdem nämlich die Gründonnerstagsrekonziliation für alle Gläubigen eingeführt war, galten nach Ausweis der Ritualien die Supplikationen und Absolutionen nicht nur den öffentlichen Büßern, sondern dem ganzen Volk, während der vorausgehende, das „restituere ecclesiae gremio" ausdrückende Einführungsritus nur für jene in Frage kam. Da nun die sakramentale Lösung für alle bestimmt war, scheint sie nicht mehr mit der Wiederaufnahme in die Kirche zusammenzufallen. Der Versöhnungsakt der Exkommunikationsbuße wird in zwei Akte zerlegt: in die (rechtliche) Wiederaufnahme des ausgestoßenen Sünders in die Kirche und in die sakramentale Versöhnung mit Gott (S. 244 ff.). Ich habe indes Bedenken gegen eine solche Ausdeutung. Sie legt m. E. dem Einführungsritus eine zu große Bedeutung bei. Tatsächlich war er doch nur ein Symbol für die durch die Rekonziliation bewirkte Wiedervereinigung mit der Kirche. Wie er im Altertum nicht in Übung war, so fiel er auch später bei der Krankenbuße und bei der Privatbuße weg, ohne daß die Rekonziliation deswegen irgendwie anders gewertet worden wäre. So dürfte man auch im 10. Jahrh. trotz der Einbeziehung aller Gläubigen in die Rekonziliationsgebete nach wie vor den Einführungsritus und diese Gebete und Absolutionen als einen einzigen Ritenkomplex betrachtet haben, der die Rekonziliation bewirkte, ohne an die Verteilung der Wirkung auf die einzelnen Akte zu denken. Auch der Ritus der Bannlösung um die Zeit Reginos (S. 245, Anm. 26) wird kaum anders zu beurteilen sein. Richtig dürfte nur sein, daß, nachdem sich die keine förmliche Exkommunikation mehr kennende Privatbuße als das normale Bußverfahren durchgesetzt hatte, der Gedanke an die Wiederaufnahme in die Kirche mehr und mehr zurücktrat und das Schwergewicht auf die Kraft der Absolutionsgebete als solcher verlegt wurde. Indes hebt auch J. selbst hervor, wie stark noch im 10. Jahrh. das Bewußtsein herrschte, „daß schlechthin die Kirche die Lebensspenderin sei" (ebd.).

In einem besonderen Abschnitt behandelt der Verf. „Die Anfänge der Beichtrekonziliation im 8. und 9. Jahrh." (S. 265 ff). Dabei gibt er, wie schon oben bemerkt, der Vermutung Ausdruck, daß in der ersten Zeit nach der Einführung der Privatbuße eine Rekonziliation für die geheimen Sünder, auch wenn sie Todsünden gebeichtet, gar nicht stattgefunden hätte. Ich glaube nicht, daß das richtig ist. Dagegen spricht, daß sowohl die keltische Bußpraxis die Rekonziliation bei Todsündern verlangt (vgl. meine „Abendländ. Kirchenbuße" II 31 f.) als auch die „Statuta S. Bonifacii" aus dem Anfang des 9. Jahrh. sie als selbstverständlich voraussetzen (ebd. S. 112 f.). Wenn Theodulf von Orleans fordert, daß alle, die nicht exkommuniziert sind, nachdem sie vor der Fastenzeit gebeichtet, an den Fastensonntagen die Kommunion empfangen (S. 268 f.), dann ist die Bestimmung nicht dahin zu pressen, daß auch die geheimen schweren Sünder mitkommunizieren. Unbedenklich schließt Theodulf nämlich geheime Unzuchtsünder, denen er eine siebenjährige Buße auflegt, ein Jahr von der Kommunion und vom Opfer aus, selbst am Ostertage (Capitulare II, M. L 105, 215).

Was den Inhalt der Absolution betrifft, so findet J. in den liturgischen Formeln bestätigt „die bekannte Hilflosigkeit der vorscholastischen und frühscholastischen Bußlehre in der Bestimmung dessen, was die priesterliche Lossprechung zu leisten hat" (S. 256). Auch der Grenze zwischen sakramentaler und nichtsakramentaler Geltung wäre man sich besonders seit der Zeit, wo die Generalabsolutionen nicht nur bei bestimmten Gelegenheiten, sondern auch in der Form des „Indulgentiam" nach dem „Confiteor" in der Messe sowie im kirchlichen Stundengebet sich häuften, nicht klar bewußt gewesen; im 11./12. Jahrhundert wäre „die Einschätzung der priesterlichen Lossprechung unsicher und ihr Abstand vom „Misereatur" des Laien so gering wie möglich geworden" (S. 285). Erst die Hochscholastik hätte hier die Klärung gebracht.

Einen neuen Gedanken stellt der Verf. zur Erörterung in dem letzten Abschnitt „Büßersegnung und halböffentliche Buße". Die Tatsache, daß die zunächst für die öffentlichen Büßer bestimmten Riten nach und nach das ganze Volk einbeziehen, führt ihn zu der Frage, ob nicht vielleicht auch in dem altchristlichen Bußverfahren die auf die ganze Gemeinde ausgedehnte Büßersegnung bei geheimen Sündern als Ersatz für die öffentliche Rekonziliation gewertet worden sei, so daß wir „in jener regelmäßigen Büßersegnung unter Umständen zugleich ein zur festen Einrichtung gewordenes Bestandstück einer altchristlichen ‚Privatbuße' erblicken dürften" (S. 297). Daß es „eine Privatbuße im Sinn einer zweiten, auf gleiche Linie gestellten festgeordneten Form der sakramentalen Sündenvergebung" in der alten Kirche nicht gegeben hat, erkennt J. als Ertrag der neueren Bußforschung an. Aber die besonders von Augustinus bezeugte Abstufung in der Öffentlichkeit des Verfahrens ließe es als möglich erscheinen, daß bei geheimen Sündern die kirchliche Seite der Buße sich beschränkt hätte auf den zeitweiligen Ausschluß von der Kommunion und auf die Handauflegung bei der Büßersegnung, die wegen ihrer Ausdehnung auch auf Nichtbüßer die einzelnen nicht notwendig als „proprie paenitentes" gekennzeichnet hätte. Die Bußerteilung wäre geheim erfolgt, von der Einreihung in der Büßerklasse hätte man abgesehen, und die Rekonziliation hätte lediglich darin bestehen können, daß der Bischof oder der zuständige Priester dem Büßer gesagt hätte, daß die Büßersegnung an einem bestimmten Tage für ihn die letzte sein sollte, und daß er

von da ab wieder zur Kommunion zugelassen sei. An sich wäre ein solches Verfahren im Rahmen der eigentlichen Kirchenbuße denkbar. Es würde ähnlich wie die Krankenbuße noch immer die wesentlichen Merkmale der „paenitentia propria" mit all ihren rechtlichen Folgen an sich tragen. Indes die geschichtlichen Zeugnisse sprechen dagegen.

So sehr nach Augustinus und dem karthagischen Bußrecht an eine geheime Bußerteilung und an eine geheime Rekonziliation bei geheimen Sünden zu denken ist (S. 297 ff.), so wenig lassen die Aussagen des Kirchenvaters die Annahme zu, daß die geheimen Sünder nicht dem „ordo paenitentium" zugewiesen worden wären. In dem „ordo longissimus" der zur Handauflegung herantretenden Büßer sind auch die, welche „ipsi sibi paenitentiae locum petierunt" (*serm.* 232, 8), also im Gegensatz zu jenen, „qui a nobis excommunicati in paenitentiae locum redacti sunt", auch die freiwilligen Büßer, zu denen in erster Linie doch die geheimen Sünder zu rechnen sein werden. Ausdrücklich werden die geheimen Ehebrecher zur öffentlichen Buße aufgefordert (*serm.* 392, 3). Trotz Stufler (Ztschr. f. k. Th. 1924, S. 289 f.) kann ich von meiner Darlegung in „Kirchenbuße und correptio secreta bei Augustinus" nichts zurücknehmen. Sodann berechtigt die Bemerkung des Kirchenvaters über die „interpellationes" oder „postulationes" in *ep.* 149, 16 noch keineswegs zu dem Schluß, daß die Segnung der Büßer mit der des Volkes in einen Akt zusammengezogen worden wäre (S. 300), zumal in der spanischen Liturgie die Trennung der beiden Segnungen — die eine fand vor, die andere nach dem Pater noster statt — bezeugt ist (S. 305). Für Ambrosius muß J. trotz aller Bemühung um das gegenteilige Ergebnis schließlich doch die „Trennungslinie" zwischen Büßern und Gläubigen zugeben. In can. 14 von Elvira ist ebensowenig ein „Ansatz der geheimen Buße zu erkennen, wie in der im ‚Liber Ordinum' sich findenden ‚Oratio super cum, qui ad communionem revertitur' (S. 307). Es handelt sich um die Rekonziliation solcher, die ohne Verpflichtung zur Kirchenbuße öffentlich exkommuniziert worden sind, und um keine „individuelle Büßersegnung". Ganz abwegig ist der Versuch, den — keineswegs „dunklen" — can. 11 von 3. Toledo dahin abzuschwächen, daß er nur die Wiederholung der Rekonziliation im Sinn des Abschlusses der eigentlichen Kirchenbuße scharf zurückgewiesen, dagegen die Möglichkeit der Tilgung geringerer, wenn auch immer noch schwerer Sünden offen gelassen hätte (ebd.). Die Annahme, daß es sich bei dem Verdikt nur um „Kapitalsünden" gehandelt haben werde, „liegt nicht nahe", sondern ist durch den Text glatt ausgeschlossen. Wenn ferner Innozenz I (ep. 1, 7, Mansi III 1030) die Weisung gibt, „tum iubere dimitti (paenitentem), cum viderit congruam satisfactionem", dann heißt das nicht, daß die Entlassung aus der Buße und die Rekonziliation durch den Büßersegen zu jeder Zeit, sofern die Bußbedingungen erfüllt wären, zulässig sei (S. 309 f.). Denn der Papst setzt ja gerade für alle die Rekonziliation auf den Gründonnerstag fest und läßt eine Ausnahme davon ausdrücklich nur für die Kranken zu. Tatsächlich liegt dem Entscheid der Gedanke an eine sich über viele Jahre erstreckende Buße für „graviora commissa" zugrunde, wo dann der Bischof zu befinden hat, wann, d. h. in welchem Jahre der Pönitent zur Rekonziliation am Gründonnerstag zuzulassen ist. Die beiden einzigen bezeugten Fälle, wo wirklich eine Erteilung der Rekonziliation durch den Büßersegen außerhalb der Kirchenbuße in Frage kommt, bieten die viel erörterten Entscheide Leos I (*ep.* 167, inqu. 19, Mansi VI, 407) und Felix III (*ep.* 7 Mansi VII, 1058). Aber beidemal handelt es sich um die Lösung von der Exkommunikation, ähnlich wie in dem vorhin erwähnten can. 14 von Elvira. Deswegen ist nicht ohne weiteres die Vermutung gerechtfertigt, daß man auch sonst, wo keine äußere Trennung von der Kirche vorlag, durch das Mittel der äußeren Büßersegnung die sakramentale Lossprechung hätte erteilen wollen (S. 309)). Jedenfalls steht uns dafür kein wirklich beweiskräftiges Zeugnis zur Verfügung, wohl aber eine Fülle von Beweisen für das Gegenteil.

Wenn ich so dem Verf. in der Auswertung seines Ergebnisses für die Existenz einer Art altkirchlicher Privatbuße nicht folgen kann, so soll die Ablehnung dieses schließlich doch nur in der Peripherie seiner Arbeit liegenden Punktes das durchaus günstige Gesamturteil über seine Leistung nicht beeinträchtigen. Das reichhaltige, klare und schöngeschriebene Buch verdient volle Anerkennung.

Breslau. B. Poschmann.

Schulz, Alfons, Prof. Dr., **Kritisches zum Psalter.** [Alttestamentliche Abhandlungen XII, 1.] Münster i. W., Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1932 (IV, 66 S. gr. 8°). M. 3,60.

Arbeiten wie diese, die der Verf. selbst abschreckend mit einem „Warensturz" vergleicht, werden sich gegenwärtig kaum einen größeren Leserkreis erobern, vom Exegeten aber um so dankbarer begrüßt werden, als sie eine Fülle von Beobachtungen enthalten und Kritik an allerhand Diskussionen der letzten Zeit bringen, welche das Psalmenverständnis mehr verdunkelt als erhellt haben. Es handelt sich um exegetische Beiträge zu den Psalmen: 2, 8, 22, 42, 50, 93, 109, 110, 118, 123, 131, 139; einige Ausführungen sind früher schon in verschiedenen Zeitschriften erschienen z. B. über 2, 1—3 in Theologie und Glaube (1931) 487 f.

Nunmehr setzt sich Schulz auch mit den Kritikern auseinander, welche die Übersetzung von אֲסַפְּרָה אֶל חֹק = ich will einen Gottesspruch künden, beanstandet haben und führt weitere sprachliche Analogien für die Auffassung an, daß grammatisch אל von חק abhängig sein könne.

An der berühmten Stelle 21 (22), 17, wo anstatt von *foderunt* (*manus meas et pedes meos*) M. bekanntlich כָּאֲרִי wie ein Löwe liest, tritt Sch. unter Berücksichtigung der griechischen Versionen und des bildhaften Sprachgebrauchs von Löwe dafür ein zu übersetzen: wie bei einem Löwen sind meine Hände und Füße geworden, d. h. S. 29: „Er ist ein Gefangener, und in der Gefangenschaft sind ihm die Nägel so lang gewachsen, daß Hände und Füße das Aussehen von Löwenklauen haben." Trotz der beigebrachten Gründe vermag ich der Kühnheit des Verf. nicht zu folgen.

Etwas anders in 41 (42), 2. Während Hieronymus in der Vulgata nach dem Griechischen übersetzte: *quemadmodum desiderat cervus ad fontes aquarum*, übersetzt er im Psalterium iuxta Hebraeos: *sicut areola praeparata ad inrigationes aquarum.* Darin ist er gewiß von Aquila abhängig, der M. so wiedergibt: *ὡς αὐλὼν πεπρασιασμένος ἐπὶ ἐκχύσεις ὑδάτων*; hebr. אַיָּל faßt er also wie Dt 11, 30 אֵלוֹן. Nur scheint er für Sch. nicht die Verbalform תַּעֲרֹג, sondern ein „Mittelwort", wahrscheinlich statt des ת ein ה, gelesen zu haben. Aber wovon? M. E. liegt bei Aquila eine Vermengung mit dem Stamm ערך vor. Übrigens zeigt dieselbe Übersetzung die merkwürdige Rezension im Cod. Egerton 2908 s. XIII im Britischen Museum, über den ich im Oriens Christianus 1930, S. 200—231 gehandelt habe.

Im Anschluß an Ps. 41 (42) berührt Sch. die verschiedene Textbehandlung des Kehrverses 42, 6 f. 12; 43, 5 und kommt dann auf ähnliche „Ungenauigkeiten" zu sprechen, wie sie der Text der doppelt vorkommenden Psalmen aufweist. Von hier erweitert er die Betrachtung durch einen Blick auf die Bibelzitate im Römischen Meßbuch und Brevier, die deutsche Übersetzung von Kirchengebeten und Bibeltexten in den Perikopenbüchern. Da verstehe ich offen gestanden die wissenschaftlichen Fronten nicht, gegen die Sch. einen ernsten Kampf zu führen scheint. Zu der S. 40 skizzierten Geschichte sei jedoch, was den Psalter anbelangt, bemerkt, daß es sich um das Psalterium Romanum handelt; Itala ist für unsere heutige Einsicht in die Textüberlieferung zu vag.

Rückhaltlos stimme ich Sch. zu in dem, was er zu 92 (93), 1 über die Thronbesteigung Jahwes schreibt: Jahwe ist für den Israeliten nicht König geworden, sondern ist König.

Auch zu 109 (110), 3 teile ich, was Sch. gegen „den Tau

deiner Jungmannschaft" ausführt und bin geneigt, ihm darin zu folgen, משחר לך nach der Sexta so zu punktieren, מְשַׁחֵר לְךָ = wartet auf dich. Aber מִרְחָם = ohne Erbarmen und טל ילדותך = tauglänzende Mannschaft bringt mir wenigstens die befriedigende Lösung noch nicht.

Zum Schlusse möchte ich für künftige „Warenstürze" noch den Wunsch aussprechen, ein kleines Glossar der interpretierten Wörter und vorgeschlagenen Konjekturen beizugeben. Denn auf engem Raum werden so viele Fragen berührt, die nicht schon aus den Kapitelüberschriften ersichtlich sind, daß durch ein Register nicht bloß dem oberflächlichen Leser ein freundlicher Dienst erwiesen, sondern der Inhalt für die sachliche Arbeit am biblischen Text erst recht eigentlich erschlossen wird.

Freiburg i. B. Arthur Allgeier.

Braun, François-Marie, O. P., **Où en est le problème de Jésus?** [Éditions de la Cité Chrétienne.] Bruxelles-Paris, Librairie Lecoffre, J. Gabalda et Fils, 1932 (413 S. 8°).

Die vorliegende Schrift — eine Auseinandersetzung mit der liberalen Jesusforschung der drei letzten Jahrzehnte — ist aus Vorträgen entstanden, die der Verf. anfangs 1931 an der École des Sciences Philosophiques et Religieuses zu Brüssel vor einem weiteren Kreis gehalten hat. Nach einer kurzen Einführung in das Problem (I) kommt zunächst das Jesusbild Harnacks und sein „Wesen des Christentums" zur Sprache. Ein weiterer Abschnitt (III) behandelt den „Messianismus", d. h. verschiedene kritische Richtungen, welche das Messiasgeheimnis zum Ausgangspunkt ihrer Konstruktionen machen; hier wird die Ansicht von W. Wrede besprochen, die in dem Messiaszeugnis eine Fiktion der Urgemeinde sieht, ferner die Theorie des politischen Messianismus, welche durch M. Eislers „Jesus Basileus" einer wohlverdienten Vergessenheit entrissen wurde, und schließlich die eschatologisch-messianischen Erklärungsversuche, die an die Namen J. Weiß, A. Loisy und A. Schweitzer anknüpfen. Das nächste Kapitel (IV) setzt sich mit dem Radikalismus der „Christusmythiker" auseinander, wie er in Frankreich besonders durch die Schrift von P. L. Couchoud, *Le Mystère de Jésus* (Paris 1924) vertreten wird. Die beiden folgenden Abschnitte befassen sich mit der formgeschichtlichen Schule in Deutschland (V) und mit dem „Eklektizismus" des ihr nahestehenden französischen Kritikers M. Goguel (VI). Den negativen Ergebnissen dieser liberalen Kritik, die es nirgends zur Übereinstimmung im Wesentlichen bringt, stellen die beiden Schlußabschnitte ein Bild der Persönlichkeit Jesu gegenüber, wie es sich aus einer unbefangenen Würdigung der Quellen, besonders des Markuszeugnisses ergibt.

Das anregend geschriebene Buch liefert einen dankenswerten Beitrag zur Geschichte der neueren Leben-Jesu-Forschung und gibt unter Benützung der wichtigsten Literatur einen guten Einblick in die Hauptprobleme. Die klare und scharfe Beweisführung weiß überall die Schwächen der gegnerischen Position geschickt aufzudecken und wirkt in Verbindung mti der positiven Darstellung der beiden letzten Abschnitte als gute Apologie des katholischen Christusglaubens.

Die besondere Veranlassung und Tendenz des Buches läßt naturgemäß keine allseitige Berücksichtigung fachwissenschaftlicher Probleme erwarten. Doch wäre gelegentlich, z. B. in der Behandlung des eschatologischen Messianismus, eine gründlichere und mehr synthetische Erfassung der gegnerischen Stellungnahme zu wünschen. Eine ausreichende Würdigung der kritischen Problemstellung dürfte m. E. auch nicht von der religionsgeschichtlichen und geschichtsphilosophischen Bedingtheit ihrer Thesen absehen. So hätte wohl der ganze Fragenkomplex, der in der neueren protestantischen Theologie mit den Schlagworten Rationalismus und Historismus gekennzeichnet wird, in die Untersuchung einbezogen werden sollen. (Vgl. etwa R. Paulus, Das Christusproblem der Gegenwart 1922.) Auch die Apologetik tut gut daran, auf die letzten Wurzeln der gegnerischen Problematik zurückzugehen; sollte sie dadurch veranlaßt werden, gewisse positive Ergebnisse der kritischen Forschung mehr zu würdigen — ich denke hier an einzelne Leistungen der formgeschichtlichen Schule —, so dürfte das nicht zu ihrem Schaden sein.

Mainz. A. Reatz.

Allo, P. E.-B. des frères prêcheurs, Professeur à l'Université de Fribourg (Suisse), **Saint Jean, L'Apocalypse.** [Études Bibliques.] Troisième édition augmentée. Paris, Lecoffre, 1933 (CCXCIV, 399 S. gr. 8°). Fr. 100.

Die erste Auflage dieses vortrefflichen Kommentars habe ich früher an dieser Stelle (1924, Sp. 207 f.) angezeigt. Ich freue mich, jetzt auf die dritte Auflage hinweisen zu können. Sie ist im großen ganzen unverändert. Jedoch wird die inzwischen erschienene Literatur nachgetragen und an verschiedenen einzelnen Stellen teils zustimmend, teils kritisierend erwähnt. Namentlich Lohmeyer und Zahn sind oft genannt. Außerdem sind zu den zahlreichen gehaltvollen Exkursen drei neue hinzugekommen: S. 16 ff. über den Menschensohn und den Iranismus; S. 62 ff. über den Begriff des Martyrers in der Offb; S. 20 ff. über die synoptische Apokalypse und die Offb.

Verwertung und Kritik abweichender Ansichten sind nicht immer überzeugend. So wird Allo nicht durchweg Wikenhauser gerecht. Auch was er z. B. S. 27 A. 1 über Sickenbergers Deutung der „Engel" sagt, befriedigt nicht; oder S. 45 wird Lohmeyers Auffassung über den Morgenstern 2, 28 unrichtig angegeben. Meine formellen Wünsche sind zum Teil erfüllt. Freilich sind im griechischen Text immer noch einige Druckfehler stehen geblieben, und die Verweisungen des Kommentars auf den umfangreichen einleitenden Teil machen dem Leser das Nachschlagen sehr schwer (wenn z. B. ganz allgemein auf Kap. 13 verwiesen wird, das nicht weniger als 46 Seiten umfaßt).

Der Kommentar ist nach wie vor das wichtigste und unentbehrliche Hilfsmittel zum Studium der Offb von katholischer Seite.

Münster i. W. M. Meinertz.

Aalders, Gerhard, Jean, Daniël, **Tertullianus' Citaten uit de Evangeliën en de oud-latijnsche Bijbelvertalingen.** Amsterdam, H. J. Paris, 1932 (261 blz. 8°). Fl. 4,90.

Die Frage, ob Tertullian eine lateinische Bibelübersetzung benutzt, oder wie man vorsichtiger sagen wird, gekannt hat, ist für jeden, der sich mit den Anfängen der lateinischen Bibel beschäftigt, bedeutsam und entscheidend. Denn das Schrifttum des Afrikaners ist das älteste innerhalb des lateinischen Sprachkreises, an welches man jene Frage richten kann, ob es damals eine lateinische Bibel gab. Aber der Tatbestand, der dem Forscher hier entgegentritt, ist alles andere als eindeutig. Wie verschieden ist das Bild im Vergleich etwa mit dem nur ein halbes Jahrhundert jüngeren Landsmann Cyprian, dem Verfasser der Schrift De rebaptismate usw. Während bei Cyprian eine lateinische Übersetzung des A. und N. T. so stetig und so ausschließlich benutzt wird, daß der Leser seiner Schriften glauben könnte, die Bibel sei

ein lateinisches Buch, will sich die Frage, ob Tertullian bereits eine Übersetzung kannte, noch immer nicht restlos klären lassen. Der Streit bleibt sub iudice. Zwar neigt sich die Wagschale seit geraumer Zeit dem Ja zu. Unter den Gelehrten von Rang steht nur noch Th. Zahn hartnäckig auf dem Standpunkt, Tertullians Schriften lieferten den Beweis dafür, daß in seinen Tagen eine lateinische Bibelübersetzung noch nicht im kirchlichen Gebrauch Eingang gefunden habe.

Wie der Verf. der vorliegenden Arbeit, einer Amsterdamer Dissertation, mit Recht betont, war es ein Fehler der älteren Forschung, ihr Urteil auf dieser oder jener Einzelstelle aufzubauen. Selbst wenn man nachgewiesen hat, daß T. mit einer lateinischen Psalmenübersetzung vertraut war oder daß er einen lateinischen Apokalypsetext gekannt hat, so ist damit keineswegs gesagt, daß für die Evangelien das gleiche gilt. Es bedarf also der Sonderuntersuchung für das einzelne Buch der Hl. Schrift, aber man muß dafür das ganze Material unter den Augen haben.

Nach diesen Grundsätzen trägt A. die Zitate aus Mt und Jo zusammen, Mk ergab keine nennenswerte Ausbeute und bei Lk spielt die Frage des Marziontextes hinein, so daß es sich empfahl, das dritte Evangelium auszuschalten. Das Schriftgut aus Mt wird mit den Altlateinern k, e, b, g, q, ferner mit Cyprian, vulg und anderem verglichen, jenes aus Jo mit e, b, q, ff^2. In beiden Fällen ist die Lage insofern recht verschieden, als die Mt-Zitate über das ganze Schrifttum Tertullians verstreut sind und mit größter Freiheit, offenbar gedächtnismäßig, verwandt werden, während die Jo-Zitate, zur größeren Hälfte der Schrift Adversus Praxeam entnommen, sorgfältiger behandelt sind und ein geeigneteres Untersuchungsmaterial darstellen. Aber hier wie dort ergibt sich einerseits, daß Tertullians Fassung bei der Wiederholung sich keineswegs gleichbleibt und in zahlreichen Fällen ihre eigenen Wege geht, aber anderseits liegt unverkennbar der Tatbestand vor, daß Tertullians Zitate sich mit k, e und Cyprian enger berühren als mit den übrigen Altlateinern. Diese Sachlage deutet A. so, daß Tertullian aus dem Griechischen übersetzt; dabei mag er aber unwillkürlich hier und dort in den Formen einer Version wandeln, die in seinen Tagen bei der Kirche von Karthago in Gebrauch war. Darnach wird man seine Zitate mit größter Vorsicht und Zurückhaltung beurteilen müssen, und in keinem Fall darf man sie als Texte betrachten, die in dieser Form einer lateinischen Übersetzung entnommen sind. „De veronderstelling is niet ongegrond dat in de Kerk in zijn dagen reeds een Latijnsche vertaling gebruikt werd, die een zekere autoriteit kreeg bij de geloovigen. Zoo zal ook TERT deze vertaling ongetwijfeld gekend hebben en de woorden daaruit werden langzamerhand voor hem, als voor iederen geloovige, bekende klanken. Vandaar het voorkomen van woorden bij TERT die we vinden bij *k*, *e* en CYPRIAN" (p. 116). In der englischen Zusammenfassung der Ergebnisse am Schluß des Buches (p. 199 f.) wird das so ausgedrückt: „It seems to us, therefore, that as a final conclusion of our investigation we may establish that much in TERT's quotations from St Matthew and St John raises a surmise that he goes back directly to the Greek original, although we will not deny that TERT has already known a Latin Version or Versions and that the influences of this Version or these Versions upon his quotations might be proved. This influence is to be explained by the circumstance that the language of this or these Version(s) used in the Christian Church became familiar to him, so that often, perhaps unnoticed words of these Versions slipped into his quotations, especially in quoting from memory."

Die Untersuchung ist etwas weitschweifig geraten, aber bekundet Methode und Urteil. Leider ist ihr einiges an neuerer Literatur entgangen, das von Bedeutung gewesen wäre. So hätte A. für Mt sicher nicht den „Altlateiner" g verglichen, wenn er gewußt, daß g keineswegs ein reiner Altlateiner, sondern streckenweise mit Vulgatalesarten stark durchsetzt ist, und ebensowenig würde q herangezogen worden sein, wenn ihm bekannt gewesen wäre, daß q in Mt ein reiner b-Text ist, der vor 400 nach dem Griechischen durchkorrigiert wurde. Für Mt wäre h oder ff^2 der rechte Zeuge gewesen, wenn es neben b noch eines weiteren bedürfte. Dem einzigen zum Schluß (S. 201) verzeichneten Erratum wären viele Gefährten an die Seite zu stellen.

Als Ganzes verdient die Studie, die selbständig und sicher ein recht schwieriges Gebiet durchwandert, alle Anerkennung, und man möchte hoffen, daß es nicht bei diesem Erstling bleibe.

Bonn. Heinrich Vogels.

Coulton, G. G., Some Problems in medieval historiography. The Raleigh Lecture on History, British Academy 1932. London, Humphrey Milford, 1932 (38 S. 8°). sh. 2.

Mr. Coulton ist ein guter Kenner der spätmittelalterlichen Kirchen- und Ordensgeschichte. Die wissenschaftliche Welt verdankt ihm sein großangelegtes Werk, das allerdings noch nicht vollendet ist: *Five centuries of religion* (Oxford 1923 ff.). Eine Kulturgeschichte der Orden im späten Mittelalter könnte man es nennen. Eine Fülle von Tatsachen wird geboten. Aber ihre Zusammenfassung und Verarbeitung läßt trotz allen Wissens die verstehende, nachfühlende und einfühlende Hand vermissen. C. versteht den Sinn der Geschehnisse und Lebensäußerungen nicht, so sehr er wohl um Dasein wissen mag (vgl. in dieser Hinsicht auch diese Zeitschr. 1926, 448/452).

Vorliegender Vortrag über Probleme der mittelalterlichen Geschichtschreibung gibt uns nun in deutlicher Weise Aufschluß über die innere Einstellung, die wissenschaftlichen Voraussetzungen, die C. an seine Arbeiten heranbringt, aus denen er sie gestaltet. Und zwar oft auch so unerfreulich gestaltet, wie wir dies gerade für das oben genannte Werk: *Five centuries of religion* feststellen müssen.

Die ganze Summe der Untersuchung C.s in diesem Vortrag ist auf der ersten Seite genannt: *are we prepared to treat religious history in the strict spirit of science?* (S. 3).

In dieser Fragestellung liegt die Stärke wie die Schwäche der Auffassung und Einstellung C.s.

C. hat sicher mit der Feststellung recht, die einige Seiten weiter sich findet: *it will be found that far fewer mistakes have been made and far less fatal mistakes in consequence of faulty texts, than through faulty use of available texts* (S. 7). Seine Forderung geht also nach unbedingter Genauigkeit im Lesen und Auslegen der verfügbaren Quellen. Er zeigt an Beispielen, insbesondere an Montalemberts Geschichte des abendländischen Mönchtums, wie diese Forderung oft genug auf katholischer wie nicht-katholischer Seite übersehen, wohl auch sogar mißachtet worden ist.

Eine weitere Forderung geht nach: „*penetrative force, i. e. putting off our 20th c. spectacles and realizing all that we can of the medieval atmosphere*" (S. 10). Auch dieser Satz enthält eine Wahrheit, die nicht übersehen werden darf, die wir im Gegenteil voll anerkennen und uns zu eigen machen. Die letzte Deutung der religiösen Verhältnisse des

MA. wird nur dem gelingen, der in lebendiger Verbindung mit der Geisteswelt jener Zeit auch heute noch steht. Man kann die Zeiten des Glaubens auch nur im Lichte des Glaubens sehen.

Wir fürchten aber, so sehr C. sich für diese Tatsache einsetzt, daß er selbst weit entfernt ist, sie praktisch in die Tat umzusetzen. Was soll denn schließlich eine Stelle wie diese über Thomas More heißen: „*The Thomas More who wrote the Utopia felt, in his heart, that there was something in scholastic teaching which could scarcely be reconciled with Christs message. But the ex-Chancellor More of those last days, in the Tower & on the scaffold, felt that he had but one sweeping choice; that he must now stake body & soul upon either the reception or the rejection of the whole block of beliefs; and, in that agonizing strait, he chose as those pacifists chose who joined up & gave their lives in the Great War*" (S. 15). Abgesehen davon, daß dieser ganze Vergleich dem Andenken eines Mannes wie Thomas More unwürdig ist, zeugt er auch deutlich, wie schwer es C. fällt, sich tatsächlich in die Gedankenwelt eines Mannes jener Zeit hineinzuversetzen. Ihm selbst geht das Verständnis für die unverrückbaren Grundsätze des Glaubens ab. Daher kann er auch in keiner Weise die Handlungsweise eines Mannes, der aus dem Glauben handelte, würdigen und verstehen. Der moderne Relativismus, in dem C. zutiefst befangen ist, ist die allerletzte geistige Haltung, die einem glaubensstarken Zeitalter gerecht werden kann. Aus dieser relativistischen Einstellung heraus kann C. auch nicht die Worte Leos XIII. verstehen, die er im Jahre 1899 an den französischen Klerus über das Studium der Geschichte gerichtet hat: „Beim Studium der Geschichte dürfen niemals die dogmatischen Wahrheiten aus dem Auge verloren werden, sie müssen auch zur Beurteilung der jeweiligen geschichtlichen Tatsachen maßgebend bleiben" (S. 15). Die Bemerkung, die C. daran knüpft: „*The man who sets out to seek that which he is certain already to have found, is, at best, self-deceived*" (S. 15), zeigt eindeutig, wie weit er vom eigentlichen Verstehen der für den Katholiken maßgebenden Richtlinien entfernt ist.

Obgleich C. es nicht wahr haben will, so verfällt er doch in den Irrtum, die Geschichte mit dem Maßstab der exakten Wissenschaften zu messen. Das englische Wort „science" hat ja vielfach gerade diesen Begriff. In diesem Sinne wird man — trotz der anderen Deutung C.s (S. 4) — seine Auffassung von „strict spirit of science" verstehen müssen.

Diesen Ausstellungen lassen sich aber auch annehmbare Sätze hinzufügen. So die Anregung: „*what I have ventured to suggest* (Überwachung der histor. Arbeiten durch die British Academy, das Lernen und Einführen junger Gelehrter in das Indizieren bedeutender Werke) *amounts to a far more definite systematization of historical knowledge* (S. 27). Auch der Satz: „*We need new eyes in history even more the new documents*" findet unsern Beifall. Sofern man allerdings auch mit „neuen Augen" die unumstößlichen Tatsachen anerkennt, die bei aller „Problematik" allgemeingültige Norm auch für den Geschichtsforscher haben.

Abtei Grüssau. Abt Albert Schmitt.

Browe, Peter, S. J., **Die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter.** München, Max Hueber, 1933 (XII, 195 S. 8°). M. 7,80.

In verschiedenen Zeitschriften des In- und Auslandes konnte man in den letzten Jahren Aufsätze von P. Browe lesen, die das eucharistische Problem des Mittelalters nach der kulturellen und liturgischen Seite hin zu klären suchten. Es waren Vorstudien für ein umfassendes Werk. Dieses Werk liegt uns nun vor. Es behandelt die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter, leider nur soweit sich die Verehrung außerhalb Messe und Kommunion betätigte. Wir wären P. Browe dankbar gewesen, wenn er auch die mittelalterliche Kommunion- und Messefrömmigkeit mit in den Kreis seiner Betrachtung gezogen hätte. Auch im Rahmen des verengerten Themas hätte das eine oder andere Kapitel, z. B. die Darstellung der eucharistischen Frömmigkeit in der Kunst, noch behandelt werden können; von der spätmittelalterlichen Graphik her hätte etwa die Geschichte der mittelalterlichen theophorischen Prozessionen manche Beleuchtung, wenn auch nicht gerade Bereicherung erfahren können. Doch wird die Bedeutsamkeit dessen, was uns P. Browe bietet, durch die Außerachtlassung (oder Zurückstellung?) dieser Punkte nicht gemindert.

Von weither, aus kirchlichen Bestimmungen, liturgischen Schriften, städtischen Urkundenbüchern, Klosterchroniken, Zunftordnungen usw. hat P. Browe seinen Stoff zusammengetragen, hat ihn umsichtig und kritisch geprüft und zu klarer Darstellung geformt. Das Ergebnis der Untersuchung, für den Kultur- wie den Liturgiehistoriker gleich wichtig, läßt sich kurz dahin zusammenfassen: Das Frühmittelalter hat eine Verehrung der Eucharistie außerhalb Messe und Kommunion nicht gekannt. Als erstes Zeichen eucharistischer Verehrung führt P. Browe das Ewige Licht an, dessen schwachen Anfängen wir in der 2. Hälfte des 11. Jahrh. begegnen. Ob man damals schon das „Ewige Licht" als Zeichen eucharistischer Verehrung ansprechen darf, möchte ich allerdings bezweifeln; man wird dieses Licht, da es nur während der Kartage vor der reponierten Eucharistie brannte und da die Reponierung als Einsargung des Heilands betrachtet wurde, doch eher als Totenlicht ansehen müssen. Der Ausgangspunkt für die eucharistische Verehrung des Mittelalters war, das geht aus P. Browes Ausführungen klar hervor, die Elevation der konsekrierten Hostie bei der Messe oder genauer die schärfere Fassung der Transsubstantiationsidee, wie sie die Auseinandersetzung mit Berengar zur Folge hatte. Durch die Elevation, die wir bis zum Ausgang des 12. Jahrh. zurückverfolgen können, sollte dem Volk die Transsubstantiationstatsache und die Pflicht der Anbetung des Sakramentes eindeutig zum Bewußtsein gebracht werden. Das Volk aber legte mehr und mehr die ursprüngliche Scheu, das Sanctissimum anzusehen, ab; ja es konnte, da es das Vertrauen, das es bisher zu den Reliquien hatte, auf die Eucharistie übertrug, die konsekrierte Hostie gar nicht oft genug und gar nicht lange genug zu Gesicht bekommen. Sakramentsbesuchungen, Sakramentsfest, Aussetzung des Allerheiligsten, Gebrauch der Monstranz, theophorische Prozessionen, Sakramentsandachten, sakramentaler Segen — all das leitet sich letzten Endes von der Elevation und ihrem geistigen Wurzelgrund, der Transsubstantiation, her. Jede dieser Einzelerscheinungen der eucharistischen Frömmigkeit verfolgt P. Browe nach Entstehung, Ausbreitung, Ritus, Entartung so gründlich und so erschöpfend, daß neue Funde die von ihm gezeichnete Entwicklungslinie kaum noch wesentlich ändern werden.

Ein paar Kleinigkeiten zur Verbesserung! Die Schüler trugen bei den Prozessionen ihren Kranz nicht in der Hand, sondern im Haar (S. 110). S. 121 hat der Setzer aus einer theophorischen Prozession eine theosophische gemacht. Ob die Päpste die Sitte, auf Schimmeln zu reiten, von den Germanen übernommen haben, halte ich für sehr fraglich (S. 136).

Dillingen D. Friedrich Zoepfl.

Herbst, H., **Das Benediktinerkloster Klus bei Gandersheim und die Bursfelder Reform.** [Beiträge zur Kulturgeschichte, Heft 50.] Leipzig, B. G. Teubner, 1932 (116 S. 8°). M. 5,80.

Reformbewegungen innerhalb des benediktinischen Mönchtums gab es viele, bis in die neueste Zeit herauf. Die bekannteste, am meisten erforschte und vielleicht bedeutendste — wenn wir etwa von der bisher noch sehr wenig erforschten Bewegung von Gorze und der ebenfalls noch in keinem großen zusammenfassenden Rahmen gewürdigten Hirsauer Reform absehen — ist die von Bursfeld in Braunschweig. Die Wiege dieser Reform war das Kloster Klus in der Nähe des durch die Nonne Hroswitha weitberühmten Stifts Gandersheim. Wiege und Heimat der Bursfelder Reform insofern, als Johannes Dederoth aus Nordheim den Reformgedanken vom Konzil in Konstanz und seinem Besuch der italienischen Reformklöster heimbringend zuerst im Kloster Klus zur Blüte brachte, ehe derselbe in Bursfeld und zahlreichen anderen Klöstern heimisch wurde.

Der vorliegenden Studie über die Anfänge der Bursfelder Reform in Klus — der Verf. behandelt ausschließlich die Zeit von 1430—1500 — kommen ohne Zweifel mehrere große Vorteile zu. Einmal bietet sie, auf Grund von Verarbeitung eines selten reichen, meist ungedruckten und teilweise bisher unbekannten Quellenmaterials, viel Neues. Diese neuen Ergebnisse betreffen allerdings in erster Linie nur e i n und zwar ein kleines Kloster, in unserem Falle jedoch das für die ganze Reformbewegung richtungweisende Kloster. Es ist das von nicht zu unterschätzender Bedeutung, da sie Rückschlüsse auf andere Klöster, über die wir nicht so eingehend unterrichtet sind, zulassen. Wie bei Klus, kann meist von einem allgemeinen Aufstieg der Klöster im Gefolge der Reform gesprochen werden, sei das nun hinsichtlich der Bereicherung an Grundbesitz oder einer regen geistigen Tätigkeit oder hinsichtlich eines blühenden inneren monastisch-liturgischen Lebens. Schließlich muß an dieser Studie auch ein großes Verständnis für das Wesen des benediktinischen Mönchtums hervorgehoben werden. Als Ganzes bildet sie eine schätzenswerte Bereicherung der monastischen Literatur.

Auf einige Feststellungen Herbsts mag hier besonders hingewiesen werden. Das 2. Kapitel befaßt sich mit der Hauptquelle vorliegender Arbeit, der Kluser Chronik des Mönches Heinrich Bodo, wobei der Verf. bemerkenswerte Ausführungen über die Geschichtschreibung im Zeichen der Bursfelder Reform (S. 7) macht. Hinsichtlich des geschichtlichen Wertes der Chronik kommt Herbst zu dem erfreulichen und sehr wohl begründeten Urteil: „Es läßt sich in den zahlreichen Fällen, wo noch heute eine Kontrolle der Nachrichten Bodos möglich war, feststellen, daß Bodo in jeder Hinsicht sich streng an seine Quelle hält und sich einer peinlichen Genauigkeit befleißigt, so daß kein Anlaß vorhanden ist, auch die heute nicht mehr kontrollierbaren Nachrichten (übrigens an Zahl und Bedeutung gering) in Zweifel zu ziehen" (S. 18). Ein Urteil, das um so bemerkenswerter ist, wenn man etwa an die Aufzeichnungen des Abtes Trithemius und anderer Chronisten denkt. Die Gründe dafür, daß der Chronist Heinrich Bodo identisch ist mit dem bisher schon bekannten Heinrich Angelonius, dem Verfasser einer von Herbst erstmals im Anhang veröffentlichten Schrift über die Anfänge der Bursfelder Reform (*De institutione Bursfeldensis reformationis*), sind kaum zu bezweifeln. Die übrigen Kapitel berichten über die Einführung der Reform in Klus und deren Auswirkung im inneren, künstlerischen und wirtschaftlichen Leben der Abtei. Als besonders wertvoll seien hier die Angaben über verschiedene Künstlermönche (Glas- und Freskomaler) und der Nachweis vermerkt, das der Kluser Hochaltar ein aus L ü b e c k stammendes Kunstwerk aus dem Jahre 1487 ist. Von besonderem Interesse sind Herbsts Ergebnisse hinsichtlich der Kluser Bibliothek, die besonders durch Untersuchung der Einbandstempel gezeitigt wurden. Eigenartig berührt hierbei die Feststellung hinsichtlich des Zusammenhangs zwischen Ordensreform und literarischer Tätigkeit, wonach nämlich „der Anteil der Benediktiner und besonders der Bursfelder an der literarischen Produktion jener Zeit (im Vergleich z. B. gegenüber den Kartäusern) sehr bescheiden ist" (S. 66), was jedoch darin seinen Grund hat, daß die Reformarbeit in zahlreichen Klöstern die besten Kräfte verbrauchte.

Neresheim/Wttbg.

Paulus Weißenberger O.S.B.

Dreß, Walter, **Die Theologie Gersons.** Eine Untersuchung zur Verbindung von Nominalismus und Mystik im Spätmittelalter. Gütersloh, C. Bertelsmann, 1931 (208 S. 8°). M. 7.

Das „Unbefriedigende" der Früheren (darunter bes. J. Stelzenbergers, Die Mystik des J. Gerson, 1928; vgl. Theol. Revue 1929, Nr. 8/9, Sp. 373 f.) soll die neue Untersuchung des Dorpater Akademieprofessors rechtfertigen. Das Interesse ist vorwiegend reformatorisch, die Fragestellung von Luther her bedingt. „Sind doch beide Bewegungen, die nominalistische wie die mystische, bedeutungsvoll für Luthers theologische Arbeit gewesen, ohne daß man bisher die Gestaltung genauer zu sehen und zu zeigen sich bemüht hat, die sie, miteinander vereinigt, in der Theologie vor Luther gewonnen haben" (S. 6).

Nach Dreß ist der nominalistische Einschlag spürbar: 1. im Gottesbegriff Gersons, indem das absolute göttliche „Sein" der alten Mystik, als Wirkprinzip aufgefaßt, eine skotistisch-nominalistische (also nicht erst nominalistische!) Spitze aufgesetzt erhält: Gott ist der allmächtige Willkürherrscher, dessen „liberalitas" im „non imputare peccatum" nur eine besondere Form des gleichen willkürlichen Herrscherwillens ist (S. 29 ff.). — Daß es sich dabei nicht um ein einfaches „Zudecken" handelt, sondern um Eingießung der Gnade-Liebe (die bis zur mystischen unio fortschreiten soll), wird immerhin zugegeben.

Der 2. „nominalistische" Einschlag zeige sich in der Ideen-(Universalien)lehre, von der aus der mystische Weg anhebe. Leider ist gerade in diesem Hauptanliegen des Verf. die Beweisführung sehr verworren. Ich suche den Grundgedanken herauszustellen: Die Idee (das Universale) ist als solche nicht in den äußern Dingen, aber „derivatur et fundatur in rebus singularibus, alioquin ficta esset" (zit. S. 53). Indem ich auf dem Wege der Negation, Abstraktion, Simplifikation mich über „dieses" und „jenes" ens, verum, bonum zum allgemeinen, von allen räumlich-zeitlichen Zufälligkeiten befreiten Guten, Wahren, Seienden überhaupt erhebe: wird der menschliche Geist dem einfachen, klaren, reinen göttlichen Urbild der Dinge ähnlich. Dem „intuitus mentis" eint sich das „desiderium cordis"; der Schauende und der Gottliebende folgen einem innern Zug zu Gott. — Was hier spezifisch vom „Nominalismus" stamme, worin sich dies wesentlich von der neuplatonisch-christlichen Ideenmystik (Dionys, Augustin, Thomas, Bonaventura, Eckhart usw.) unterscheide, außer etwa, daß bei G. die affektive Seite in der praktischen Entwicklung für seelsorgliche Zwecke mehr hervortritt — ist nicht sichtbar. Man ist mit Worten schnell zur Hand, deren Inhalt klarer zu stellen wäre. Das Hauptanliegen des Buches scheint mir nicht gelöst.

Im übrigen ist die Untersuchung mehr von konfessionell polemischer als von wissenschaftlicher Einstellung beherrscht. Natürlich ist etliches, cum grano salis, zutreffend festgestellt. So, daß G. (mit manchen andern) der beschaulichen Mystik

im Verhältnis zur praktischen sittlich-religiösen Verantwortung einen ungebührlichen Vorsprung des Interesses zugestehe (S. 138) — was jedoch nicht zu den beliebten Ausfällen gegen die katholische Hochschätzung des innern Lebens vor dem äußern berechtigt. Ferner, daß der hierarchische Ordnungsbegriff, der seit Dionys im MA. herrscht, bei Gerson in einer Weise auf das religiöse Leben angewandt erscheine, daß der Fromme sich schicklicherweise (suadeo!) auf dem Instanzenweg über allerlei „Mittler" sich an die Majestät und Väterlichkeit Gottes wenden soll — die Mittlerrolle Christi, des Gottmenschen, ist in solchem Zusammenhang nicht einmal erwähnt, aus dem einfachen Grunde, weil Christus für G. (wie noch für Luther, sagt der Verf.) als „Weltherrscher" auf seiten Gottes steht; das Menschheitliche in ihm tritt für das Bewußtsein des Gläubigen stark zurück. Vgl. die grundsätzliche Beurteilung des Zusammenhangs bei K. Adam, Christus unser Bruder, 2, S. 49 ff. Bemerkenswert sind die aufgezeigten Zusammenhänge Luthers mit der Mystik bzgl. der „Syntheresis", S. 85/6.

Rein konfessionell zu werten sind eine Menge von Werturteilen, bei denen der einzige Maßstab ist: Luthers Genius. Von da aus erscheinen „gefährlich" die Stufen der Mystik (78), indem sie sinnwidrig voneinander abgetrennt werden. Von da aus heißt „verhängnisvoll" das theol. Axiom „facienti quod est in se . . ." (S. 79), indem die Sinngebung der Scholastik einfach ignoriert wird. Der „Synergismus" der Gnadenlehre wird gleichgesetzt mit „Pelagianismus" (S. 137). Vom Sakramentsbegriff (Zeichen, das enthält, was es bedeutet) „glaubt" Verf., daß er „zum erstenmal beim Lombarden zu beobachten" sei und daß Augustinus noch eine „rein tropische" Auffassung habe (S. 143). Das „Rührendste" aber steht S. 150. Gerson hat als Theologe und Seelenführer zwischen den täglichen Gebrechen eines gutwilligen Menschen und der eigentlichen Abwendung von Gott in Bosheit des Willens unterschieden, mit Augustin, wie bekannt, und der gesamten kath. Lehre (wohl auch mit dem Verf. selbst, in praxi). Aber die „Anbequemung" ist ihm unbehaglich. Sei doch so auch das Wort Gersons bzw. des von ihm zitierten Abtes Peter von Poitiers zu verstehen, daß die Ordensregel unverletzt bleibe, wenn nur die Grundregel der Liebe in allem bestimmend sei, und „daß daher der Fleischgenuß und der Gebrauch von Konkubinen und anderer Dinge dieser Art doch im Fall der Liebe (!) und der Notwendigkeit (!) der Ordensregel entspreche (!), so sehr sie ihr auch zunächst zu widersprechen scheinen". (Sperrung und !! von mir.) Man traut seinen Augen nicht, was die „Liebe" nicht alles fertigbringen soll. Aber der lat. Text ist als „Beleg" in der Fußnote angeführt, und da heißt es: *De vita spir. animae* 3, 65 C f.: „Quamobrem esus carnium et usus pelliciarum et aliorum huiusmodi, quibus licet regularis institutionis superficies adversari videtur, eidem consonat in casu charitatis et necessitatis." Zu deutsch: Wenn die Liebe und Notwendigkeit (z. B. gegenüber Kränklichen) es nahelegt, ist trotz Ordensregel Fleischgenuß und Pelzkleid u. ähnl. erlaubt! Denn, erlauben Sie, Herr Professor, *pellis* = Fell; *pellicius, a, um* = aus Fellen gemacht; *pellicia vestis* = Pelzrock. Das Verbum *pellicio, lexi, lectum* = verlocken scheint zum Dichten verlockt zu haben. Peinlich — nicht für den frommen Kanzler und die Clunyazensermönche.

Durch ein Versehen verspätete sich die Besprechung.

Luzern. Otto Karrer.

Stender-Petersen, Ad., **Tragoediae Sacrae.** Materialien und Beiträge zur Geschichte der polnisch-lateinischen Jesuitendramatik der Frühzeit. [Acta et Commentationes Universitatis Tartuensis, XXV, 1.] Tartu (Dorpat), 1931 (X, 280 S. 8°).

Das Schuldrama der Jesuiten nimmt seit längerer Zeit mehr und mehr die Literaturforschung, auch die vergleichende, in Anspruch. Nicht nur daß so ein wichtiger Beitrag zum Fortleben der Antike in die Neuzeit hinein aufgedeckt wird; mehr noch, es wird klarer und klarer, wie wenig diese dramatische Tätigkeit aus der Entstehung und der Entwicklung des neuzeitlichen Dramas auszuschalten ist. Das hat ja für die Zeit des Ausklangs der polnischen Jesuitendramatik der skandinavische Slavist A. Stender-Petersen in einem gediegenen und gründlichen Werk über die Schulkomödien des Pater Franciszek Bohomolec S. J. (Slavica., Beiträge zum Studium der Sprache, Literatur, Kultur, Volks- und Altertumskunde der Slaven, Bd. VIII, 1923) für die Geschichte des polnischen Dramas aufgedeckt. Damit hat er zu der glänzenden Reihe wichtiger Forschungen, die etwa mit Ernest Boysses *Le théâtre des Jésuites* (1880) beginnt und zur Zeit bis zu Johannes Müllers zweibändigem Werk über das Jesuitendrama reicht, einen wertvollen Beitrag beigesteuert. Er ist um so wertvoller, als Polen zu jenen Gebieten gehört, in denen die Geschichte des Jesuitendramas erst noch erforscht werden muß. Es teilt dieses Schicksal mit Schlesien und Böhmen, den Ländern der einstigen böhmischen Jesuitenprovinz, zu der die polnischen Provinzen des Ordens starke Beziehungen hatten. Man denke an die Gründung der polnischen Niederlassungen des Ordens, an Nikolaus Lancicius, der so lange in der böhmischen Provinz wirkte, an die vielen Jesuiten aus der böhmischen Provinz, die während des Dreißigjährigen Krieges in Polen, an die vielen polnischen Jesuiten, die während des schwedisch-polnischen Krieges in Böhmen weilten. Nach Prag und Wien bestanden dauernd Beziehungen von Polen her. Für Bohomolec ist der französische Einfluß von Stender-Petersen erwiesen, für die Frühzeit des Jesuitendramas in Polen fehlt er, ist der westeuropäische gering, der von Böhmen und Österreich noch zu untersuchen.

Das neue Werk, ein ebenso gediegenes Ergebnis treuer und sachkundiger vergleichender Literaturforschung, ist gewidmet den acht Dramen im Codex Upsaliensis R 380. Dieser Codex entstammt dem Posener Kolleg und ist durch die literarische Raubpolitik schwedischer Generäle 1655 nach Schweden gekommen (vgl. O. Walde, *Storhetstidens litterära krigsbyten.* Upsala I/II, 1916, 1920).

Von den Dramen, die 1599—1627 in Posen gespielt wurden, sind drei sicher dem berühmten Jesuiten Gregorius Cnapius (Grzegorz Knap) zuzuschreiben. Durch seinen mächtigen dreibändigen *Thesaurus polono-latino-graecus* (Krakau 1621—32) ist er für die polnische Lexikographie bahnbrechend geworden. Jetzt wird er uns als Dramatiker nahe gebracht.

Seine Biographie ist in einigen Punkten zu berichtigen. Er ist geboren 1564 in Grodzisk in Masovien und besuchte das Jesuitengymnasium Pultusk. In den Noviziatskursus 1582/83 (bei der jesuitischen Berechnung beginnt das Jahr immer Ende Oktober des Vorjahres, wenn das neue Schuljahr beginnt und die neuen Ämterbesetzungen in Kraft treten) trat er verspätet ein, im Juni; als sein Kursus von zwei Jahren beendet war, Juni 1585, war er Scholasticus approbatus und besuchte die Rhetorik, d. h. die letzte Gymnasialklasse, wahrscheinlich noch einmal, bis zum Ende des Schuljahres. 1586 unterrichtete er in Kalisch die Grammatisten und 1587 die Syntaxisten. 1588 bis 1590 studierte er in Posen Philosophie und 1594 bis 1596 Theologie, nachdem er in der Zwischenzeit in Pultava ein Jahr die Poeten und zwei Jahre die Rhetoren unterrichtet hatte. 1597 war er in Wilna Rhetorikprofessor, 1598 in Posen Gymnasialrektor, und 1599 trug er dort Moraltheologie vor.

Die acht Dramen vertreten außer dem biblischen Drama

alle Typen des Jesuitendramas, das Martyrerdrama, das moralisierende, das historische, das konfessionell kämpferische (übrigens nicht so gar selten; die Fronleichnamsspiele waren fast alle konfessionell werbende und streitende Stücke) und das Dämonendrama. Eine stilistisch-technische Analyse der Dramen führt zu objektiver Prüfung ihrer künstlerischen Absichten, die Quellenfrage ist eingehend untersucht, das Ergebnis ist die Feststellung eines bewundernswerten Könnens der dichtenden Jesuiten. Seneka ist viel mehr Vorbild als im böhmischen Jesuitendrama, polnische Stücke sind viel zahlreicher eingestreut als deutsche und tschechische dort. Wichtig ist der erneute Erweis, daß der dichtende Jesuit Tendenzdichter war, daß er nicht ästhetische und nicht literarische Absichten verfolgte, sondern pädagogische und seelsorgliche. Die Studie arbeitet mit den Methoden der Literaturwissenschaft, aber für die Frühzeit des Jesuitendramas in Polen gibt sie Auskunft nach vielen Seiten über diesen wichtigen Zweig jesuitischer Tätigkeit.

Breslau. Hermann Hoffmann.

Lépicier, Son Éminence Alexis Henri M., O. S. M., Cardinal-Prêtre du titre de Sainte Suzanne, **Saint Joseph, Époux de la Très Sainte Vierge.** Traité théologique. [Auf dem Umschlag: Deuxième édition.] Paris, Lethielleux, 1932 (VII, 328 S. 8°). Fr. 20.

Der mit dem Kardinalspurpur geschmückte Verf., dessen lateinischer Traktat über den h. Joseph bereits in der 3. Aufl. erschienen ist, gibt hier ein in leichtem Französisch geschriebenes neues Werk über den h. Joseph heraus, worin er die Früchte seiner Studien in gedrängter Form einem größeren Leserkreis zugänglich machen will. Die Darstellung ist getragen von einer hohen Verehrung für den Nährvater Christi und Bräutigam der Gottesmutter. Das recht inhaltreiche Werk gliedert sich in drei Hauptteile: I. Der h. Joseph in seiner Beziehung zu Gott: Vorausbestimmung, Typen, Vermählung mit Maria, Beziehung zum menschgewordenen Wort Gottes; II. Vollkommenheiten des h. Joseph: Seine Heiligkeit, seine Gnade, sein Wissen, seine theologischen und sittlichen Tugenden, seine Leiden und Freuden, seine ständige Jungfräulichkeit, sein Tod und seine Auferstehung; III. Beziehungen des h. Joseph zur Kirche: Schutzherrschaft, Verehrung.

Gut sind die theologischen Grundsätze des Verf. Er will sich fernhalten von einem blinden Eifer, aber auch von übertriebener Zurückhaltung, die sich scheut, die wirklichen Vorzüge des h. Joseph klar auszusprechen (S. 5 f.). Er will keine Sätze aufstellen, die sich nicht aus der Hl. Schrift oder aus der Tradition oder aus den Theologen begründen lassen (S. 65 f. 282). Im allgemeinen hält er sich treu an seine Grundsätze.

In einem Punkte kann ich ihm aber nicht beistimmen: Er stellt (209—211) den h. Joseph als „Corédempteur" hin: „Le saint Patriarche s'est mérité le titre glorieux de Corédempteur, dans le sense où nous appelons Marie elle-même Corédemptrice, bien qu'à un moindre degré" (209). Daß Maria *Corredemptrix* genannt wird, hat seine guten Gründe. Sie wird so bezeichnet in einem Dekret des Hl. Offiziums vom 26. Juni 1913 (*Acta Ap. Sedis* 5 [1913] 364) sowie in einem am 22. Januar 1914 mit Ablaß versehenen Gebet (*Acta Ap. S.* 6 [1914] 108), das auch in die neue offizielle *Collectio precum piorumque operum* etc. Romae 1929 (n. 150, p. 122) aufgenommen ist. Eine Erläuterung des Titels kann man in den Worten Benedikts XV vom 22. März 1918 finden: „Ita cum Filio patiente et moriente passa est et paene commortua, sic materna in Filium iura pro hominum salute abdicavit placandaeque Dei iustitiae, quantum ad se pertinebat, Filium immolavit, ut dici merito queat, ipsam cum Christo humanum genus redemisse" (*Acta Ap. S.* 10 [1918] 182; vgl. Denzinger ed. 18, n. 1978a nota oder ed. 16, n. 3034). Aber diesen Titel auch auf den h. Joseph ausdehnen heißt meines Erachtens entweder dem h. Joseph zu viel zuschreiben oder die Bedeutung des Titels für die Mutter des Herrn herabdrücken. — Über einige Punkte kann man geteilter Meinung sein, so wenn L. den Tod des h. Joseph in die Zeit nach dem zweiten Osterfest im öffentlichen Leben Christi verlegt oder wenn er sich für die Ansicht ausspricht, der h. Joseph sei am Ostertage mit andern Heiligen (vgl. Mt 27, 52 f.) auferstanden und bei der Himmelfahrt Christi auch dem Leibe nach in den Himmel aufgenommen worden. Allerdings kann er sich für eine leibliche Aufnahme des h. Joseph in den Himmel auf den h. Franz von Sales berufen (266 f.). Daß Jakob und Moses Typen des h. Joseph gewesen seien, will L. auch aus dem Umstand dartun, daß Brevier oder Missale eine Stelle der Hl. Schrift, die von Jakob oder Moses gilt, auf den h. Joseph anwendet (28). Aber eine solche Anwendung kann rein im „sensus accommodatus" gemeint sein, der nicht den eigentlichen literalen oder typischen Sinn der Hl. Schrift darstellt.

Valkenburg (L). A. Deneffe S. J.

Müller, Michael, **Ethik und Recht in der Lehre von der Verantwortlichkeit.** Ein Längsschnitt durch die Geschichte der katholischen Moraltheologie. Regensburg, Josef Habbel, 1932 (256 S. gr. 8°). M. 9,60; gbd. M. 12,60.

M., ein Schüler Rulands und nunmehriger Moralprofessor in Bamberg, hat mit seiner Studie über die sittliche Zurechnung einen ungemein glücklichen Griff gemacht. Ist es doch eine der zentralsten Fragen der Sittenlehre, die er anfaßt, und in historischer Sicht und in der Gegenüberstellung zum Recht wird sie nicht bloß zu einer moraltheologisch sehr bedeutsamen Untersuchung, sondern auch zu einem Aufriß geschichtlich wichtiger Entwicklung.

In niedrigen Kulturen sind Ethik und Recht gemengt, letzteres ist noch nicht ausgeschieden. Das primitive Denken unterscheidet nicht zwischen Tatbestand und Gesinnung des Täters. Was mit einer Handlung zusammenhängt, gilt als vom Täter verursacht, ohne Rücksicht darauf, ob seine Willensentscheidung überhaupt soweit reichen konnte. Absicht und bloßes „Ungefähr" werden nicht unterschieden. Unter dem Einfluß religiöser Vorstellungen wird selbst natürlichem und zwangsläufigem Geschehen, wie etwa den physiologischen Vorgängen von Menses, Entbindung usw., eine Art Schuld beigemessen. In den verschiedenen Ritual- und Reinheitsvorschriften kommt dies deutlich zum Ausdruck. In höheren Kulturen lösen sich Sittlichkeitslehre und Recht voneinander. In beiden tritt an Stelle einer Verknüpfung des Nacheinander eine logische Kausalität, in der ohne weiteres dann auf dem Wege des vernünftigen Denkens der Willensanteil vom bloßen Geschehen geschieden wird. Sittliche Zurechnung wird nur vorgenommen, wenn eine Handlung willentlich beabsichtigt war. Die Sittenlehre Jesu ist von vornherein gestempelt durch den Grundsatz, daß Verantwortlichkeit nur für Handlungen besteht, die mit Wissen und Willen gesetzt sind. Scharf und entschieden wird der Nomismus pharisäischer Sittlichkeit abgewiesen (Mt 5, 20 ff.). Die Gesinnung, nicht der Erfolg, wird als das Bestimmende und Wesentliche erklärt (Mt 5, 27 f.; 12, 34 f.; 15, 19 u. a.). Freilich hat es auch in der Sittlichkeitslehre des Christentums und in der kirchlichen Rechtsentwicklung nicht an Rückschlägen in Auffassungen reiner Erfolgshaftung gefehlt.

Dieses Anziehen und Abstoßen von Elementen der Lehre

von der Verantwortlichkeit in Ethik und Recht innerhalb der christlichen Entwicklung, diesen Vermengungs- und Läuterungsprozeß hat M. zum Gegenstande eines dankenswerten moralgeschichtlichen Längsschnittes gemacht. Im ersten Kapitel wird die ethische Imputationstheorie der Antike (Aristoteles und Stoa), dann der Kirchenväter und im aristotelisch-thomistischen System untersucht. Mit Recht wird als Höhepunkt die klassische Formulierung Augustins herausgehoben: „Der Wille ist es, durch den sowohl gesündigt als auch richtig gelebt wird" (*Retr.* I 8, 4). In diese hochstehende sittliche Zurechnung von Schuld und Verantwortlichkeit bricht nun nach der Darstellung M.s in der Zeit der Völkerwanderung die strafrechtliche Imputation ein. Der Verfall der römischen Kultur bedingt diesen ungeheuren Rückschlag. Das sittliche Empfinden sinkt und es kommt wieder viel primitives Denken einheimischer Volksrechte und (unter kleinasiatischem Einfluß) leicht anpaßbarer Bestimmungen der Frühzeit des A. T. zum Durchbruch. Die Bußbücher aus der Zeit der Missionierung der Germanen bescheiden sich wieder mit dem äußeren Tatbestand. Die abendländische Bußdisziplin des Frühmittelalters bildet unter dem maßgebenden Einfluß der Klöster ein Kasuistik aus, die zwar als Mittel, barbarische Völker überhaupt wieder zu sittlichem Empfinden zu erziehen, verstanden werden kann, aber doch einen Abfall von der Höhe christlichen Denkens bedeutet. Das Prinzip der reinen Erfolgshaftung herrscht wieder. Erst die Synode von Tribur 895 bricht damit und bahnt eine mähliche Wendung an. Die erbitterte Konkurrenz zieht sich freilich noch lange hin. Die Glossatoren zum *Decretum Gratiani* vertreten die ethische Imputation und versuchen zu vermitteln. Der Geist der rein rechtlichen Zurechnung wird gewandelt durch Herausstellung der Frage nach der Schuld. Es ist dies eine ganz wichtige Epoche der Moraltheologie und, wenn recht gesehen wird, liegt hier M.s originalste Arbeit. Seine stärkste Eigendomäne sind speziell die vielfach nur handschriftlich zugänglichen Gebiete der Umgruppierung im Frühmittelalter, dann die Lehre der Frühsscholastik und der Fortbildung der thomistischen Lehre. Seine eingehende Kenntnis der Geschichte des Kirchenrechts wie der Moraltheologie dieser Zeitspanne zeigen ihn hier als kompetenten Beurteiler. Was da an historischen und sachlichen Einzelheiten im Rahmen einer Gesamtdarstellung geboten ist, sichert dem Autor den Dank der Wissenschaft. Dies um so mehr, als es sich wahrlich um eine steinige und saure Forschungsarbeit handelte, der sich M. unterzog. In geschichtlich sicherer Art und mit logischer Schärfe wird die Linie des Fortschreitens der Imputation auf Grund einer vorausgehenden Schuld in der Ära der Glossatoren, dann des weltlichen Rechts und der *Summae pro confessoribus* gezogen. Jedes Ergebnis ist zuverlässig belegt. Treffend ist beispielsweise die Stellung des Abälard und sein wichtiger Anteil an der Überwindung der strafrechtlichen Imputation in der Blüteperiode der Theologie des 12. und 13. Jahrh. gezeichnet. Eine ganze Reihe sonst wenig gewürdigter Vertreter der Frühscholastik wird mit ihren sehr interessanten Lösungsversuchen namhaft gemacht. Überall sprechen die Hss. Klar ist die Lehre des Thomas v. Aq. in seiner Eigenart in den Strom der Entwicklung gestellt und in ihrem inneren Fortschritt und in ihrer Bedeutung gewürdigt. Ebenso gut ist die nachthomistische Periode der Fortbildung und völligen Klärung der Termini (*voluntarium* und Arten der *ignorantia*) dargelegt. Die neuerlichen Rückschläge in diesem Werdegang und die Verdienste etwa des Thomas de Vio und besonders der Schule von Salamanca sind gründlich aufgedeckt.

An den von M. gezeigten Hauptetappen der Entwicklung wird nicht zu rütteln sein. Die Höhepunkte (Augustinus, die Hochscholastik und die Theologie des 16. Jahrh. vorzüglich die Schule von Salamanca) sind ebenso sicher gegeben wie die Ruhepausen zwischen Augustinus und der Frühscholastik und in der Zeit zwischen 13.—16. Jahrh. Sache von Rechtsgeschichtlern wäre die Feststellung, ob etwa Lücken in der Darstellung sich finden.

Die Arbeitsweise des Verf. macht den besten Eindruck. Das methodisch sehr beachtenswerte Vorwort (das nebenbei sehr klug abgefaßt ist, aber freilich auch einige überspitzte Formulierungen enthält) bringt dies schon zum Ausdruck. Weitblick und Umsicht, gediegene Verwertung der Quellen und Klarheit der Darstellung sind hervorragende Merkmale dieser vorzüglichen Arbeit.

Einige Bemerkungen: Hätte der Titel nicht besser gelautet: „Die Lehre von der Verantwortlichkeit in Ethik und Recht"? — Daß die Geschichte der Moraltheologie ein bis heute nahezu unerforschtes Gebiet im Reiche der Theologie bildet (S. 10), ist doch zu pessimistisch. — Daß die ethische Imputation das zu erstrebende Ideal des Strafrechts bilde (S. 12), dürfte nicht ganz richtig sein. Damit gäbe ja das Recht sich selbst auf. (Vgl. E. Eichmann, Lehrbuch des Kirchenrechts[3]. I. Bd. Paderborn 1929, 2 u. a.) — S. 20 ist Tertullian als radikaler Gegner jeder Synthese christlicher Lehre mit der Philosophie dargestellt. Diese Meinung kann nicht aufrechterhalten werden. (Vgl. J. Lortz, Tertullian als Apologet. I. Bd. Münster 1927, 367 ff.) — S. 35 Anm. 9, ebenso S. 48, 53 und 250 muß es bei J. Döller heißen „Speise g e s e t z e" (statt „-vorschriften"). — Das Buch von K. Böckenhoff (S. 47 und 249) trägt den Titel: „D a s apostolische Speisegesetz". — Der Raum ist nicht ganz entsprechend verteilt. Manche Partien, wie über die Poenitentialia, sind etwas breit und langatmig, andere etwas dürftig. Sehr störend wirkt die Vermengung von lateinischen Zitaten mit dem deutschen Text; das macht die Lektüre ungemütlich und anstrengend. Sehr wünschenswert wäre ein ausführliches Personen- und Sachregister gewesen; das vorhandene Sachverzeichnis ist nicht befriedigend. — In einem beiliegenden „Waschzettel" glaubt jemand schreiben zu dürfen, daß das Buch M.s „den ersten Grundriß einer Geschichte der Moraltheologie" bilde. Es liegt mir ferne, die hohe Qualität und Bedeutung der Arbeit M.s zu schmälern. Aber bei etwas Logik müßte man doch einsehen, daß ein „Längsschnitt" durch ein Einzelproblem der Sittenlehre nicht den Grundriß einer Geschichte der ganzen Disziplin darstellen kann. Auch für Empfehlungen und Rezensionen gibt es eine sittliche Verpflichtung zur Wahrhaftigkeit und eine Lehre von der Verantwortlichkeit.

Sicher wird M. einige der zahlreichen Anregungen seines wertvollen und gediegenen Buches selbst ausführen. Sehr begrüßenswert wäre etwa eine Studie über die Lustempfindung (voluptas) bei Augustinus, wie dies S. 54 f. u. a. angedeutet ist. Möge M. die Geschichte der Moraltheologie weiter so reich fördern, wie er es mit dem vorliegenden trefflichen Werke getan hat!

Würzburg. J. Stelzenberger.

Jörgensen, Dr. theol. Alfred Th., Kopenhagen, **Individuum und Gemeinschaft.** [Studien der Luth.-Akad., H. 3.] Gütersloh, C. Bertelsmann, 1932 (34 S. 8°). M. 1.

Nicht ohne Grund hat man es Wünsch zum Vorwurf gemacht, daß er in seiner Evangel. Wirtschaftsethik die Frage nach dem Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft so gut wie ganz außer acht läßt. Jörgensen behandelt nun diese sozialethische Grundfrage eigens und ausführlicher.

In Anknüpfung an Gedankengänge Luthers sucht er den beiden Extremen eines ungezügelten Individualismus und eines schrankenlosen Kollektivismus gegenüber den gemäßigten christlichen Standpunkt festzustellen. Innerhalb der germanischen, angelsächsischen und skandinavischen Völker hat sich ein Individualismus herausgebildet, der verhängnisvoll werden kann, die Selbständigkeit des Individuums wird einseitig betont, die Autorität wird unterschätzt. Umgekehrt in Osteuropa. Die Slawen sind Gemeinschaftsmenschen, für sie sind Familie, Kirche und Staat Totalitäten, denen die Individuen als passive Mitglieder zugehören. Der Bolschewismus wird daran zugrunde gehen, daß er Familie, Staat und Kirche auflöst. Ganz richtig setzt der Verf. voraus, daß, soll die Bergpredigt nicht mißverstanden werden, zwischen dem Ethos des Individuums und dem der Gemeinschaft unterschieden werden muß. Um einen tieferen Einblick in das Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft zu vermitteln, legt der Verf. die Aufgabe von Familie, Staat und Kirche dar, die Gottes Werk fortzusetzen haben und dem Menschen zu dienen berufen sind. Die an Gogartens „Politischer Ethik" geübte Kritik ist wohlbegründet.

Sicherlich erhellt aus den Darlegungen über Familie, Staat und Kirche, denen man im wesentlichen, vom spezifisch protestantischen Standpunkt abgesehen, nur zustimmen kann, wie der Verf. über die behandelte Frage denkt. Es wäre aber doch besser gewesen, das Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft noch in klaren, zusammenfassenden Sätzen zu umschreiben. Mißverständlich ist es, wenn die Familie als „ganz selbständig" und autonom dem Staat und der Kirche gegenüber bezeichnet wird, und jedenfalls wäre zu zeigen gewesen, inwiefern hier die Bemerkung berechtigt ist: „Wir haben die Hl. Schrift auf unserer Seite." Das große Verdienst der Reformatoren soll darin bestehen, das einzelne Individuum aus der Masse herausgehoben und den einzelnen Gott gegenübergestellt zu haben, sc. ohne Vermittlung der Kirche. Nachzuprüfen wäre auch die Behauptung, daß Luther hinsichtlich der in Betracht kommenden schwierigen Fragen gewöhnlich „das Richtige erfaßt" haben soll. Die angedeutete positive Lösung der sozialethischen Grundfrage stimmt, soweit Familie und Staat in Frage stehen, mit der katholischen Auffassung, die jedoch nirgends erwähnt oder berücksichtigt ist, im großen und ganzen überein.

Tübingen. Otto Schilling.

Linhardt, Robert, **Verfassungsreform und katholisches Gewissen.** München, J. Pfeiffer, 1933 (40 S. kl. 8°). M. 0,90.

Gegenstand der kleinen, aber keineswegs unbeachtlichen Abhandlung ist die Frage: haben wir Katholiken eine eigenständige (vernünftig-naturrechtliche) Verfassungsidee zu vertreten; zutreffendenfalls, wie ist sie beschaffen?

Die im Anschluß an eine bekannte Formulierung Leos XIII in Aufnahme gekommene Lehre der christlichen Sozialphilosophie, die Wahl der Verfassungsreform sei dem Gutdünken der Menschen anheimgegeben, wofern nur das Gemeinwohl gesichert und die Gerechtigkeit gewahrt werde, hält Linhardt für „verkürzt". Offenbar unterlegt L. seinen Gegnern einen stark formalistischen Gemeinwohlbegriff, was allerdings eine unzulässige und in ihren Folgen höchst bedenkliche „Verkürzung" bedeuten würde. So gehört insbesondere die lebendige Anteilnahme der Glieder des Staatsvolkes an der Verwirklichung des Gemeinwohles wesentlich zu dessen Begriff, was beispielshalber in den von Cathrein gebrauchten Formulierungen der Begriffsbestimmungen stark hervorgehoben wird. Ein „oktroyiertes", passiv rezipiertes, statisches Gemeinwohl dagegen ist in Wahrheit gar kein Gemeinwohl, wenigstens nicht im Sinne der christlichen Sozialphilosophie, die das Gemeinwohl wesenhaft aus dem genossenschaftlichen Zusammenwirken der Gemeinschaftsglieder erblühen sieht und das „Ideal" eines sozialistischen Versorgungsstaates bereits mit aller Entschiedenheit ablehnte zu einer Zeit, wo dessen inzwischen erfolgter Zusammenbruch noch in weiter Ferne zu liegen schien. Die Eigenregsamkeit der Glieder ist also gleich wesentlich wie die Führung durch das Haupt. — Damit soll nicht geleugnet sein, daß L. den Finger auf einige wirkliche Wunden legt, was sich ja deutlich dadurch kundtut, daß es schmerzt.

Dem Ergebnis, zu welchem L. gelangt, nämlich der Forderung einer „gemischten" Verfassung, welche die Vorzüge der drei klassischen Verfassungsformen in sich vereinigt, ihre Schwächen und Einseitigkeiten aber meidet, wird — abgesehen von dem wenig ansprechenden Kennwort „gemischt", das an einen faulen Kompromiß denken läßt — jedermann vorbehaltslos beistimmen, wo immer er auch seinen Standort haben mag. Hier scheint Linhardt trotz seines Anspruchs auf die „unverkürzte" katholische Verfassungsidee im Formalismus hängen zu bleiben, während umgekehrt die von ihm als „verkürzt" bezeichnete Verfassungsidee in Wirklichkeit die reichere und konkretere ist, wie es dem nicht formalistischen, vielmehr inhaltlich bestimmten, inhaltserfüllten Gemeinwohlbegriff entspricht, aus dem sie herauswächst.

Obwohl Linhardt ein heute landläufiges Mißverständnis der „rechten Mitte" (medium virtutis) nicht bloß glücklich selbst vermeidet, sondern auch wirksam bekämpft, so scheint doch auch hier eine gewisse Neigung zum Formalismus ihn nicht zur vollen Wahrheit vordringen zu lassen. Auch die Berufung auf Nikolai Hartmann dürfte nicht ganz zutreffen. Selbst als „sekundäres praktisches Regulativprinzip" muß das Prinzip des goldenen Mittelweges auf theoretische, prinzipielle Einsicht zurückführbar sein, wenn es auch selber „nicht als theoretisches, prinzipielle Einsicht vermittelndes Grundprinzip" gelten mag. Irgendwie muß doch die aurea mediocritas in der Struktur des Aktes, in der Struktur des Wertreiches selber begründet und daher aufzeigbar sein.

Frankfurt (M)-Sankt Georgen.

O. v. Nell-Breuning S. J.

Arens, Bernard, S. J., **Etat actuel des missions catholiques.** [Museum Lessianum: Section Missiologique Nr. 3.] Louvain, Museum Lessianum, 1932 (248 S. 8°). Fr. 30.

Der Verf. hat im Jahre 1925 in der zweiten Auflage seines „Handbuches der Katholischen Missionen" eine Gesamtstatistik der katholischen Heidenmissionen veröffentlicht, die dem Stande des Jahres 1923 entsprach. Bei dem so erfreulichen Wachstum des katholischen Missionswerkes in den letzten Jahren und den zahlreichen organisatorischen Änderungen auf dem Missionsfelde mußte eine Fortführung und Neubearbeitung der Missionsstatistik als dringend wünschenswert erscheinen. Die Ungunst der Zeit machte aber eine Neuauflage des umfangreichen Handbuchs leider unmöglich. Darum entschloß sich der Verf., zunächst in der Missiologischen Sektion des Löwener Museum Lessianum eine Ergänzung des Handbuchs herauszugeben, deren Er-

scheinen sich indes infolge ungünstiger Umstände bis zum Jahre 1932 verzögerte. Die Statistik entspricht im allgemeinen dem Stande von 1929 und ist damit die neueste Gesamtstatistik der katholischen Heidenmission. In den einleitenden Kapiteln finden sich aber auch Hinweise auf die Weiterentwicklung in den Jahren 1930 und 1931, so daß die Darstellung ungefähr bis auf die Gegenwart fortgeführt ist.

Den statistischen Tabellen ist eine theoretische Einleitung vorausgeschickt, in der der Missionsbegriff und der Gegenstand der Missionsstatistik näher umgrenzt werden. Die Ausführungen entsprechen durchweg den Grundsätzen, die von dem Referenten in seiner im Jahre 1908 erschienenen „Katholischen Missionsstatistik" und den von ihm in Gemeinschaft mit P. Schwager S. V. D. (Aachen, Xaveriusverlag 1920) im Anschluß an den Düsseldorfer Missionskursus aufgestellten Richtlinien festgelegt wurden. Den Abschluß des theoretischen Teils bildet ein vom Verf. ausgearbeitetes Schema, das in reicher Gliederung über Stand und Bewegung der Missionsbevölkerung, über das Missionspersonal und über die Missionstätigkeit unterrichtet und allen Anforderungen, die man vom wissenschaftlichen Standpunkt an die Missionsstatistik stellen muß, in vollem Umfang entspricht. Im statistischen Teil werden zunächst in vier Tabellen die Missionsfelder, dann in elf Tabellen das Missionspersonal einschließlich des Nachwuchses in den Seminarien und mit Unterscheidung zwischen dem Personal eingeborener und europäischer Abstammung, die eingeborene und eingewanderte katholische und akatholische Bevölkerung, die Stationen, Kirchen, Missionsanstalten und das kirchliche Leben in den Missionen geschildert. Den Abschluß bilden zwei Tabellen über das Schulwesen in den Missionen.

Der Hauptvorzug des Arensschen Werkes liegt in der großen Genauigkeit und Zuverlässigkeit der statistischen Angaben. Der Verf. hat an sämtliche Missionsobern genau formulierte statistische Fragebogen geschickt und von den meisten auch die gewünschten Auskünfte erlangt, in nicht wenigen Fällen allerdings erst nach wiederholten Rückfragen und Bitten um Ergänzungen. Das Urmaterial stammt also der Hauptsache nach aus erster Quelle und zwar aus einer solchen, die Anspruch auf Vertrauenswürdigkeit erheben darf. Soweit aber unmittelbare Auskunft nicht zu erhalten war, hat der Verf. kein Mittel unversucht gelassen, um sich aus bewährten Nachschlagewerken, Missionszeitschriften usw. Aufschluß zu verschaffen. Über all das gibt der Verf. in den Anmerkungen zu den Tabellen gewissenhaft Rechenschaft. So haben wir die Garantie, daß das Gesamtbild, das die Tabellen von dem gegenwärtigen Stande der Missionen entwerfen, der Wirklichkeit sehr nahekommt.

Bei statistischen Untersuchungen liegt der Wert in den Zahlenangaben der Tabellen, deren Überschriften auch in fremder Sprache ohne weiteres verständlich sind. Aber die theoretische Einleitung und die unseres Erachtens auch sehr wertvollen Anmerkungen setzen doch eine gewisse Kenntnis der französischen Sprache voraus. Darum ist zu wünschen, daß der französischen Ausgabe bald eine deutsche folge, damit die Schrift in allen Kreisen der deutschen Missionsinteressenten die Verbreitung findet, die sie verdient.

Münster i. W. H. A. Krose S. J.

Pesendorfer, Fr., **Künstlerinnen und Schriftstellerinnen im Nonnenkleide.** Linz a. D., Verlag der Christlichen Kunstblätter, 1932/33 (228 S., 32 Tafeln, farbige Kunstbeilage, ca. 100 Illustrationen). M. 6.

Pesendorfer bietet in vorliegendem Werk „die erste zusammenfassende Darstellung der Kunst in Frauenklöstern", die ohne Zweifel für die Kultur- und Kunstgeschichte viel Interessantes bietet. Freilich hat das Buch auch eine recht große Zahl von Mängeln.

Was die Quellenbenützung betrifft, so hat der Verf. wohl eine große Literaturliste verzeichnet; doch betrifft diese vielfach nur die neuere Zeit und die neueren Frauenkongregationen. Originalquellen in Archiven oder die Klosterchroniken der Monumenta Germaniae wurden nicht eingesehen. Dementsprechend ist auch das Ergebnis: Benediktinerinnen und Zisterzienserinnen, die doch in erster Linie für die Vergangenheit in Betracht kommen, erhielten von den 228 S. Text zusammen mit den Ursulinen etwa 50 S. Etwa drei Viertel des Buches ist den modernen Schwesternkongregationen gewidmet und damit der Pflege der Kunst in neuerer Zeit. Ein eingehendes Quellenstudium hätte unstreitig für die Wisenschaft mehr Wert gehabt.

Auch die Verarbeitung der Funde läßt sehr zu wünschen übrig. Durch die Verteilung derselben auf die einzelnen, allerdings alphabetisch geordneten Frauenkongregationen und hier wieder auf die einzelnen Klöster wurde das ganze Werk unübersichtlich. Dazu kommt noch, daß der Verf. die beiden so verschiedenen Kapitel wie Schriftstellerei und künstlerische Betätigung unterschiedslos nebeneinander stellt, statt grundsätzlich die beiden zu trennen. Weiter zieht er Sachen herein, die nicht ohne weiteres zum Thema gehören, z. B. wenn eine Äbtissin ihr Kloster neu bauen ließ oder wenn er von einem modernen Kloster eine Gesangslehrerin verzeichnet, von anderen nicht. Auch fehlt verschiedentlich die Angabe der Zeit, zu der ein Kloster künstlerisch besonders tätig war. Mängel und Wünsche spürt man so an allen Ecken und Enden.

Stilistisch hat das Buch manche Härten; es hält sich zudem meist in etwas erbaulichem Ton, soweit es nicht Zuschriften aus Klöstern abdruckt. In den beigegebenen Bildern ist unstreitig viel wertvolles Material zur Geschichte der Klosterkunst zusammengetragen, aber bei weitem nicht das schönste. Die Reproduktionen sind recht gut. Doch hätte es weder dem Buch noch dem Ansehen der klösterlichen Künstlerinnen das geringste geschadet, wenn die meisten der noch heute lebenden Künstlerinnen, die doch nicht gerade allzu bedeutend sind, aus den Bildern geblieben wären, da es doch etwas nach Eitelkeit aussieht. Wenn man allerdings moderne Klostertrachten studieren will, leisten die Abbildungen prächtige Dienste.

Das ganze Buch ist eine Sammlung von interessanten und teilweise recht wertvollen, zum Teil aber auch recht unbedeutsamen und weniger zuverlässigen Nachrichten. Anerkennenswert ist der Fleiß und die Liebe des Verf., mit der er all die Notizen gesammelt hat. Und ohne Zweifel wird der Zweck des Buches großenteils erfüllt, der einerseits eine volkstümliche Apologie der beschaulichen Klöster nach ihrer kulturellen Bedeutung hin sein soll, andererseits „brauchbare Bausteine" liefern und eine „bescheidene Vorarbeit" für andere auf diesem Gebiet arbeitende Menschen sein will.

Neresheim. Paulus Weißenberger O. S. B.

Preuß, Hans, **Das Bild Christi im Wandel der Zeiten.** 137 Bilder auf 112 Tafeln gesammelt und mit einer Einleitung versehen. 3. und 4. neubearbeitete Auflage. Leipzig, A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung (D. Werner Scholl), 1932 (148 S. 8°). M. 3,80; Lw. M. 4,80.

Das vorliegende Buch ist für weitere, theologisch und kunstgeschichtlich irgendwie interessierte Kreise bestimmt. Das Thema an sich, „Das Bild Christi im Wandel der

Zeiten", ist fast zu weit gespannt, so daß es in dem gegebenen Rahmen wohl kaum möglich ist, auch nur in den wesentlichen Zügen die Entwicklung und die verschiedene Auffassung des Christusbildes im Laufe der Zeiten aufzuzeigen. Darum kann weder der einführende Text von 16 Seiten noch die Auswahl von 137 Abbildungen aus der Überfülle des zu Gebote stehenden Bildmaterials befriedigen. Immerhin versucht der einführende Text mit einem gewissen Geschick und mit Sachkenntnis Entwicklungslinien aufzuzeigen und die theologischen und künstlerischen Probleme herauszustellen. Manches ist hier gut gesehen und richtig erfaßt, zumal was die eigentlich religiöse Seite der Christusdarstellungen angeht. Aber eine hauptsächlich dem geschichtlichen Ablauf folgende Betrachtungsweise kann allein uns keine klare Anschauung von der geistesgeschichtlichen und künstlerischen Bedeutung der einzelnen Objekte bieten. Hier wäre eine andere Systematik besser am Platze gewesen.

Es geht nicht an, Christusdarstellungen, von denen die einen als Symbole, die andern als geschichtlich-illustrierende, andere als repräsentativ-feierliche Darstellungen in Verbindung mit ihrem liturgischen Zwecke, wieder andere als aus der mystischen Vorstellung entsprungene Andachtsbilder zu werten sind, wo die einen den verherrlichten Gottmenschen in seiner Macht und Größe, die andern den leidenden Menschensohn in der Tiefe des Leidens schildern wollen, einfach nach ihrer Entstehungszeit aneinanderzureihen bzw. durcheinanderzuwerfen. Dieser Mangel an richtiger Systematik zeigt sich besonders verhängnisvoll in der vorgeführten Bilderfolge, die als Ganzes einen stark verwirrenden Eindruck macht und es dem Nichtfachmann außerordentlich erschwert, sich überhaupt auszukennen. — Bei der Auswahl des Gebotenen ist u. E. die deutsche Kunst des hohen Mittelalters entschieden zu kurz gekommen. Ganze Entwickelungsreihen deutscher Kunst fehlen fast vollständig, z. B. die romanischen und gotischen Kruzifixe, die frühen Vesperbilder, Werke, die zum Besten und Edelsten gehören. was die religiöse Kunst überhaupt geschaffen hat, und denen, was Tiefe der religiösen Auffassung angeht, die italienische Kunst kaum etwas an die Seite zu stellen hat.

Andererseits muß anerkannt werden, daß der Verf. sich mit Erfolg bemüht, das wirklich religiöse Moment des einzelnen Kunstwerkes richtig zu werten und zu unterstreichen. Manche Bemerkungen, z. B. über Darstellungen der italienischen Renaissance und des Barock, über Rembrandt im Gegensatz zu Rubens, über den Klassizismus eines Thorwaldsen usw. sind durchaus treffend. Daß der Protestant einiges stark von seinem Gesichtspunkt aus betrachtet, kann nicht befremden.

Die Ausstattung des Buches ist im Verhältnis zum Preis eine gute und entspricht dem Charakter desselben als Buch für die Familie. Jedes Bild ist, ohne daß man umblättern braucht, von knappen erläuternden Angaben und Bemerkungen begleitet, die z. T. recht treffend, leicht verständlich und aufschlußreich sind und in geschickter Weise zum Sehen anleiten.

Telgte-Münster. Karl Hölker.

Kleinere Mitteilungen.

»**Baldensperger,** G., Professeur honoraire de l'Université de Strasbourg, **Le tombeau vide.** 1933 (35 S.).« — Dieses Schriftchen, das offenbar ein Sonderabzug aus der Straßburger „*Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*" ist, habe ich mit wachsendem Befremden gelesen. Es klingt fast wie ein Roman, in dem dargestellt wird, daß Jesus in einer der vielen Höhlen rasch beigesetzt wurde, während Josef von Arimathäa zur Nachtzeit den Leichnam in sein Grab brachte. Das letztere wußten die frommen Frauen nicht, und die Szene des Leerfindens spielt sich an dem provisorischen Grab ab. Die „Beweisführung" für diesen Roman besteht in maßloser Übertreibung angeblicher Schwierigkeiten der biblischen Berichte, in sonderbaren Kombinationen und ebenso sonderbarer Interpretation mancher Texte. So wird aus dem ὀψίας γενομένης Mk 15, 42 und den Parallelen herausgelesen, daß Joseph „à la nuit tombante" ans Werk ging, während Jesus schon um 3 Uhr vom Kreuze abgenommen wurde. Also sei eine Zwischenzeit für vorübergehende Beisetzung geradezu gefordert! Meinertz.

»**Meyer,** P. Wendelin, O. F. M., **Mutter Maria Kasper, Stifterin der Genossenschaft der Armen Dienstmägde Jesu Christi.** Wiesbaden, Herm. Rauch, 1933 (384 S. und 10 Bilder in Kunstdruck). Gbd. M. 4,50.« — Unter den vielen Büchern ähnlichen Inhalts, die in den letzten Jahrzehnten erschienen sind, nimmt dies mit Meisterhand geschriebene Werk des gelehrten und eifrigen Franziskaners einen hervorragenden Platz ein. Es bietet uns in zweckentsprechender Anordnung und in edelster Sprache das Lebensbild der Stifterin der Genossenschaft der Armen Dienstmägde Jesu Christi, die wie die meisten neueren religiösen Genossenschaften aus kleinsten Anfängen entstanden ist, aber im Laufe der Zeit sich weit ausgebreitet hat, auch nach dem Ausland hin, viel Gutes tut und sich größten Ansehens erfreut. Das äußere Leben der aus den einfachsten Verhältnissen hervorgegangenen frommen, klugen und umsichtigen Stifterin (1820 bis 1898) mit seinen großen Erfolgen trotz vieler Schwierigkeiten, ihr inneres Leben mit seiner rückhaltlosen Hingabe an Gott und seinen h. Dienst, mit seinem eifrigen Tugendstreben und aufrichtigen Gottsuchen, das alles wird uns so anschaulich geschildert, daß wir es fast miterleben und ihm ungeteiltes Interesse zuwenden. Den Geist, der die Stifterin, deren Seligsprechung eingeleitet ist, beseelte und den sie ihrer Stiftung einzuhauchen unablässig mit Erfolg bemüht war, erkennen wir vor allem aus den schönen Kapiteln 22 „Die erleuchtete Lehrerin des geistlichen Lebens", 24 „Die Seele der Kongregation" und 25 „Die Briefe der Stifterin über den göttlichen Willen". Das Buch, das vorzüglich ausgestattet ist, eignet sich zur Lektüre nicht bloß für Ordensfrauen, sondern für alle, die ein höheres Lebensziel erstreben, und sei hiermit uneingeschränkt und bestens empfohlen. Wilking.

»**Bartmann,** Bernhard, Prof. Dr., **Die Erlösung.** Sünde und Sühne. Paderborn, Bonifaciusdruckerei, 1933 (144 S. kl. 8°). Geb. M. 2,80.« — Wir dürfen wiederum freudig ein Werk aus der Feder des Paderborner Dogmatikers begrüßen, das die Glaubenslehren weiteren Kreisen klarlegen will. Diesmal sind es die beiden Grundwahrheiten, mit denen das Christentum steht und fällt: Sünde und Sühne, mit denen moderne Menschen so wenig anzufangen wissen. — B. hat seinen Darlegungen diesmal nur die biblisch-theologische Form gegeben, um aus den Quellen des Glaubens die klare dogmatische Linie sichtbar werden zu lassen. Er weist uns die Stellungahme von Jesus, Paulus und Johannes zu diesen beiden Wahrheiten in seiner bekannten, meisterlichen Art auf. Die nachfolgenden Auseinandersetzungen mit modernen Erlösungsirrtümern wollen weniger befriedigen. Karl Feckes.

»**Wild,** Karl, Pfarrer a. D., **In Gottes Haft.** Aus den Schriften der h. Theresia von Jesu. Ein Wegweiser für Ordensschwestern und alle, die nach hoher Vollkommenheit streben. München, Kösel & Pustet, 1933 (187 S. 8°). Mit Initialen und Vignetten von Rudolf Wirth. Kart. M. 2,40.« — Mit dieser gediegenen Auslese aus den Werken der großen h. Theresia von Avila hat der Herausgeber den Ordenspersonen einen kurzgefaßten, sicher führenden Leitfaden des inneren Lebens geschenkt, der sich leicht und angenehm liest, aber langsam und besinnlich gelesen sein will. Er bietet eine gut aufgebaute Aszese, die das Wichtigste für das tätige und beschauliche Leben, namentlich der Ordensschwestern, in kurzen Abschnitten von 1—3 Seiten bringt, auch

einige geistliche Lieder und am Schluß eines jeden Abschnittes den einen oder anderen praktischen, markanten Gedanken der Geisteslehrerin in Sentenzenart, der durch kleineren Druck besonders hervorgehoben wird und sich leicht dem Gedächtnisse einprägt. Auch Beichtvätern der Schwestern und Exerzitienmeistern sowie allen nach Vollkommenheit strebenden Seelen gibt das Büchlein sichere Anleitung zur Pflege einer gesunden Frömmigkeit.

Salesius Elsner O. F. M.

»**Wild,** Karl, Pfarrer a. D., **Geist vom Berge Karmel.** Aus den Schriften des h. Johannes vom Kreuz. Ein Büchlein frommer Betrachtungen. München, Kösel & Pustet, 1933 (131 S. 8°). Mit Initialen und Vignetten von Rudolf Wirth. Kart. M. 2.« — Das Studium der mystischen Theologie des h. Kirchenlehrers Johannes vom Kreuz verlangt gründliche Arbeit und besinnliche Ruhe. Darum ist dies Büchlein zu begrüßen, in welchem der Verf. als gründlicher Kenner des großen spanischen Mystikers nur jene Stellen aus den Schriften desselben wiedergibt, die allen zur Vertiefung ihres Innenlebens dienen können. So erhält man einen denkbar guten Durchblick durch die ganze Aszese, indem in der Form des Dreiweges der Exerzitien die wichtigsten Punkte seiner Tugendlehre in schöner und anschaulicher Form und in kleinen, kurzen Kapiteln dargestellt werden. Das Buch zeigt darum dieselben Vorzüge wie die Auslese des Verf. aus den Schriften der h. Theresia, der Mitarbeiterin und Zeitgenossin des h. Johannes vom Kreuz. Es stellt aber auch bei der Lektüre dieselben Anforderungen der inneren Ruhe und der übernatürlichen Einstellung an den Leser, damit er zur frohen Würdigung der Wahrheiten gelange. Das höchst zeitgemäße Buch kann vielen ein zuverlässiger Führer beim Aufstieg zu Gott, zum Reiche des Übersinnlichen werden; die Sehnsucht darnach ist heute groß.

Salesius Elsner O. F. M.

»**v. Dunin-Borkowski,** Stanislaus, S. J., **Die junge Kirche.** Betrachtungen für Theologen aus der Apostelgeschichte. Hildesheim, Franz Borgmeyer [1932] (300 S. kl. 8°). Glw. M. 4,80.« — Man darf bei einem für die Erbauung bestimmten Buche aus der Hand eines von der zünftigen Wissenschaft anerkannten Mannes von vornherein sicher sein, solide Kost zu bekommen. Aus der geistlichen Arbeit an Theologiestudierenden erwachsen, ist der in Betrachtungsform gegebene Kommentar Dunin-Borkowskis zur Apostelgeschichte mit seinen Anwendungen auf das priesterliche Leben und Wirken ein Buch, an dem man Freude haben kann.

r.

»**Huyn,** Paul, Patriarch von Alexandrien, **Geheimnisvoller Segen.** Geistliche Betrachtungen über Jesu Leiden und Jesu Trost. Freiburg i. Br., Herder, 1933 (309 S. 8°). Geb. M. 4,20.« — Das ganze Buch durchzieht ein Hauch tiefer Frömmigkeit. Erstaunlich viel Material hat der hohe Verf. mit seiner Idee durchdrungen, geheimnisvollen Segen durch Sühne und Aufopferung alles irdischen Tuns, Leidens und Betens in die Not der Zeit zu ziehen und so der leidenden Menschheit Hilfe jeglicher Art zu bringen. Dabei wird diese Idee immer wieder geschickt verknüpft mit der Verehrung des göttlichen Herzens Jesu, dessen Geheimnis ja auch die unermeßliche Liebe des leidenden und sich opfernden Heilandes ist, wobei der Verf. sich stützt auf die Enzyklika Pius' XI. vom 8. Mai 1928 über die Pflicht einer würdigen Genugtuung, die wir dem heiligsten Herzen Jesu schuldig sind. Dies ergreifende päpstliche Rundschreiben, das mit den Worten „Miserentissimus Redemptor" beginnt und im Anhang abgedruckt ist, hat dem hohen Verf. den Mut gegeben, „die dem Troste des leidenden Herzens Jesu gewidmeten Betrachtungen der Öffentlichkeit zu übergeben". Die Schrift zerfällt in vier Teile, deren jeder 7—10 ausführliche Betrachtungen bringt, die viel aus der Hl. Schrift schöpfen.

Salesius Elsner O. F. M.

»**Arthofer,** Leopold, **Zuchthaus.** Aufzeichnungen eines Strafanstaltsseelsorgers. Herausgegeben von Enrica von Handel-Mazzetti. München, Josef Kösel & Friedrich Pustet [1932] (191 S. 8°). Kart. M. 3,50; Glw. M. 4,80.« — Der literarische Wert dieser Aufzeichnungen ist nicht bloß durch die Autorität der österreichischen Dichterin sichergestellt. Aber wichtiger ist das Inhaltliche: Psychologie der Verführung, des Verbrechens, der Verstocktheit, der Reue, der Sühne, der Gnade und die lebensvolle, erschütternde und erhebende Zeichnung von Wirklichkeiten aus einer Welt, in die nur Sonne kommt, wenn das Glaubenslicht noch brennt oder neu entfacht wird durch die Gnade Gottes. Wer für religiösen Vortrag irgendwelcher Art nach Beispielen sucht, die packend und illustrierend sein sollen, hat hier eine reiche Fundstätte echter Erlebnisse.

Bücher- und Zeitschriftenschau [1]

Allgemeine Religionswissenschaft.

Czakó, A., A Philosophy of Religion. Lo., Allenson (XIII, 157). 5 s.

Götz, B., Die Bedeutung des Opfers bei den Völkern. Lpz., Hirschfeld (82). M 3.

Clemen, C., Der Einfluß des Christentums auf andere Religionen. Lpz., Deichert (122). M 4,80.

—, Urgeschichtliche Religion. Die Religion der Stein-, Bronze- u. Eisenzeit. 2. Abbildungen. Bonn, Röhrscheid (52). Bd. 1 u. 2 zus. M 21,50.

Gundel, W., Sternglaube, Sternreligion u. Sternorakel. Lpz., Quelle & Meyer (158). Hlw. M 1,80.

Hauck, H., Sternenglaube u. Christenglaube. Mchn., P. Müller (92). M 1,35.

Steindorff, G., Ricke, H., Aubin, H., Der Orakeltempel in der Ammonsoase (ZÄgyptSpr 1, 1/24).

Bork, F., Zur Religion der alten Elamier (ZMissKunde 6, 161/76).

Bossert, H. Th., Das hethitische Pantheon (ArchOrForsch 8, 6, 297).

Pering, B., Die geflügelte Scheibe in Assyrien (Ebd. 281/96).

Frank, C., Die Anu-Hymne AO 6494 (TU Nr. 53) (ZAssyr 1/4, 195/99).

Heidenreich, R., Adoration von Symbolen auf einem hocharchaischen Siegel (Ebd. 200/208).

Moortgat, A., Ein Basaltidol aus churrischem Bereich (Ebd. 209/15).

Benveniste, E., Une apocalypse pehleviste (RHistRel 1932, 332 ff.).

Tucci, G., Indo-tibetica. I. Contributo allo studio dell' arte religiosa tibetana. Con 43 tavole. Roma, R. Accad. d' Italia, 1932 (156). *L* 90.

Ströle, A., Ghandi u. die Religion. Stuttg., Kohlhammer (50). M 1,20.

Bergsträsser, G., Nichtkanonische Koranlesarten im Muhtasab des ibn Ginnī. Mchn., Bayer. Akad. d. Wiss. (92). M 6.

Weinreich, O., Menekrates Zeus u. Salmoneus. Religionsgeschichtl. Studien zur Psychopathologie des Gottmenschentums in Antike u. Neuzeit. Stuttg., Kohlhammer (130 mit Abb.). M 12.

Biblische Theologie.

Schlatter, A., Einleitung in die Bibel. 5., durchges. Aufl. Stuttg., Calwer Vereinsbuchh. (484). M 3,80.

Cahill, E., The Framework of a Christian Itala. Dublin, Gill (XXVII, 701). 15 s.

Gordis, R., A Rhetorical Use of Interrogative Sentences in Biblical Hebrew (AmerJSemitLang 49, 3, 212/17).

Kraeling, E. G., The Present Status of the Sabbath Question (Ebd. 218/28).

Parzen, H., The Problem of the *Ibrim* („Hebrews") in the Bible (Ebd. 254/61).

---

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

Spinner, S., Herkunft, Entstehung u. antike Umwelt des hebr. Volkes, neu dargestellt im Lichte der alten Urkunden, Neuausgrabungen usw. Wien, Vernay (VIII, 559). M 6,50.
Sellin, E., Alttestamentliche Theologie auf religionsgeschichtlicher Grundlage. Tl. 1. 2. Lpz., Quelle & Meyer (XII, 152; VIII, 139). Je M 3.
Glaser, O., Der wasserspendende Esel (Gen. 36, 24) (ZSemitistik 1/2, 134/36).
Herzog, D., Abraham ibn Esra zu Ex. 25, 10 u. Jes. 57, 9 (MonGeschWissJud 2, 128/39).
Kuhn, K. G., Sifre zu Numeri. Unter Verwendung einer Übers. von J. Winter u. mit Beiträgen von H. Windisch bearb. u. erkl. H. 1. 2. Stuttg., Kohlhammer (160). Je M 5.
Fullerton, K., On the Text and Significance of Job 40, 2 (AmerJSemitLang 49, 3, 197/211).
Dold, A., u. Allgeier, A., Der Palimpsestpsalter im Codex Sangallensis 912. Eine altlat. Übers. des frühen 6. Jh. aus Bobbio. Hrsg. u. untersucht. Mit 11 Schriftproben. Beuron, Verl. der Kunstschule (XVIII, 208, 37 S., 8 Taf.). M 17.
Zoller, I., Note esegetiche (Is 15, 2a; 41, 27; 21, 11) (Giorn SocAsItal 3, 214/17).
Brandt, Th., Der Prophet der Geschichte. Jesaja 40—55. Lpz., MBK-Verlag (96). M 2.
Simon, M., Jesaja als Herold des Glaubens (Zeitwende 6, 408/14).
Lake, K., and New, Silva, Six Collations of N. T. Manuscripts. Cambridge, Mass., Harvard Univ. Pr. 1932 (VI 243). $ 2,50.
Sanders, H. A., The Egyptian Text of the Four Gospels and Acts (HarvardThR 2, 77/98).
Hatch, W. H. P., Six Coptic Fragments of the N. T. from Nitria (Ebd. 99/108).
Adam, K., Jesus Christus. 2. Aufl. Augsburg, Haas u. Grabherr (349). M 7.
Denny, W. B., The Career and Significance of Jesus? NY., Nelson (XV, 456).
Pfannmüller, D. Fr., Maria von Nazareth. Ein Marienleben. Mit 10 Bildern. Berl., St. Augustinus-Verl. (221). Lw. M. 12,80.
Taylor, Lily R., Quirinius and the Census of Judaea (Amer JPhilol 2, 120/33).
Schlingensiepen, H., Die Wunder des N. T. Wege u. Abwege in der alten Kirche bis zur Mitte des 5. Jh. Güt., Bertelsmann (XII, 228). M 8,40.
Thibaut, R., Le signe de Jonas (NouvRTh 6, 532/36).
Winkler, R., Die Gnade im N. T. (ZSystTh 10, 4, 642/80).
Barthas, C., Evangile et nationalisme. Essai d'exégèse et d'histoire. P., Edit. Spes (462). *Fr* 50.
Boudou, A., Actes des Apôtres. Traduits et commentés. P., Beauchesne (592 16°). *Fr* 24.
Clark, A. C., The Acts of the Apostles: a Critical Edition with Introd. and Notes. Oxford, Clarendon Pr. (LXXII, 427). $ 7,50.
Hoare, F. M., St. Paul's Conception of his Apostolic Commission (IrishEcclRecord June, 567/82).
Käsemann, E., Leib u. Leib Christi. Eine Untersuchung zur paulin. Begrifflichkeit. Tüb., Mohr (188). M 10,70.
Schäfer, J., Die Apokalypse oder Die Offenbarung des h. Johannes. Übers. u. erklärt. Klosterneuburg, Volksliturg. Apostolat (160). M 1,70.
Peterson, E., Die Philippus-Akten im armenischen Synaxar (ThQuart 1932, 3/4, 289/98).
Goodenough, E. H., Philo's Exposition of the Law and Its *De vita Mosis* (HarvardThR 2, 109/23).
Ysander, T., Studien zum b'eštschen Hasidismus in seiner religionsgeschichtlichen Sonderart. Diss. Uppsala, Lundequist (XXII, 430). *Kr* 14.
Kober, A., Eine Kurtrierer „Jüdisch Ceremonial Verordnung" aus der Wende des 17. u. 18. Jh. (MonGeschWissJud 2, 100/13).

Historische Theologie.

Seppelt, F. X., u. Löffler, Kl., Papstgeschichte von den Anfängen bis zur Gegenwart. Mit 919 Bildern. Mchn., Kösel (XII, 551). Lw. M 5,90.
Badcock, F. J., Le Credo primitif d'Afrique (RBénéd 1, 3/9).
Reynders, B., Paradosis. Le progrès de l'idée de tradition jusqu'à s. Irénée (RechThAncMéd avril, 155/91).
Capelle, B., L'introduction du catéchumenat à Rome (Ebd. 129/54).
Martin, J., Tertullianus: Apologeticum. [Floril. patr. 6.] Bonn, Hanstein (176). M 6.
Poschmann, B., *Ecclesia principalis*. Ein krit. Beitrag zur Frage des Primats bei Cyprian. Bresl., Franke (106). M 4,50.
Henning, W., Ein manichäischer kosmogonischer Hymnus (NachrGesWissGöttPhil-HistKl 1932, 3, 214/28).
Andreas, F. C., Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch-Turkestan. Aus dem Nachlaß hrsg. von W. Henning. 2. Berl., Akad. d. Wiss. (72 4°). M 5,50.
Boström, F., Studier till den Grekiska Teologins Frälsningslära, med Särskild Hänsyn till Methodius av Olympus och Athanasius av Alexandria. Lund, Ohlsson, 1932 (IV, 256).
Casey, R. P., An Armenian Version of Athanasius's Letter to Epictetus (HarvardThR 2, 125/50).
Hausherr, I., Une énigme d'Evagre le Pontique. Centurie II, 30 (RechScienceRel 3, 321/25).
Alès, d'A., Le prince du siècle, scrutateur des âmes selon s. Basile (Ebd. 325/28).
Meyer, L., Liberté et moralisme chrétien dans la doctrine spirituelle de s. Jean Chrysostome (Ebd. 283/305).
Alès, A. d', *De incomprehensibili* (Ebd. 306/320).
Wilmart, A., Les textes latins de la lettre de Palladius sur les mœurs des Brahmanes (RBénéd 1, 29/42).
De Bruyne, D., Note sur le psautier de s. Augustin (Ebd. 20/28).
Neno, A., S. Agostino: *Della vera religione*. Trad. e prefaz. Firenze, Libr. ed. Fiorentina (LXXII, 190). *L* 8.
Comeau, Marie, Les prédications pascales de s. Augustin (RechScienceRel 3, 257/82).
Hauler, E., Die dem h. Augustin zugeschriebene Predigt über die Verwandlung von Wasser in Wein (WienerStud 1932, 129/51).
Lang, H., S. Augustini Textus eucharistici selecti. Ed., prolegomenis et notis instr. [Floril. patr. 35.] Bonnae, Hanstein (73). M 3.
Hofmann, F., Die Stellung des h. Augustinus zur Lehre von der Unbefleckten Empfängnis Mariä (ThQuart 1932, 3/4, 299/319).
Morin, G., Le commentaire homilétique de S. Césaire sur l'Apocalypse (RBénéd 1, 43/61).
Müller, I., Disentis als römisches Kloster (ZSchweizKGesch 1, 35/55).
Meinert, H., Papsturkunden in Frankreich. N. F. Bd. 1, [nur] Anh.: Urkunden u. Regesten. (S. 173—427.) Berl., Weidmann. M 16.
Deinhardt, W., Frühmittelalterliche Kirchenpatrozinien in Franken. Studien zur Frühgeschichte der Diözesen Bamberg u. Würzburg. Erlangen, Palm & Enke (X, 165). M 4.
Hölk, E., Zehnten u. Zehntkämpfe der Reichsabtei Hersfeld im frühen Mittelalter. Marburg, Elwert (XIII, 99). M 4,80.
Henggeler, R., Profeßbuch der Benediktinerabteien Pfäfers, Rheinau, Fischingen. Zug, Kalt-Zehnder (515; mehr. Taf. 4°). *Fr* 20.
Heijman, H. Th., De verspreiding der Norbertijner Orde in Nederland (AnalPraemonstr 1, 21/32).
Schneider, Christel, Die Kölner Kartause von ihrer Gründung bis zum Ausgang des Mittelalters. Bonn, Hanstein, 1932 (XIV, 110; 14 S. Abb.). M 5.
Heinemann, C., Die Kollationsrechte des Stifts S. Kunibert zu Köln. Ebd. 1932 (196, mehr. Taf. u. Kt.). M 5.
Harsewinkel, Fl. K. J., Ordo ac series clericorum Wiedenbrugensium. Kirchengeschichte des Fürstbischöflich-Osnabrücker Amtes Reckenberg, der Herrschaft Rheda u. der Grafschaft Rietberg in Lebensumrissen ihrer Geistlichen vom 12. bis zum 19. Jh. Hrsg. u. erläutert von F. Flaskamp. Mstr., Regensberg (XVI, 173). M 7,50.
Wilmart, A., Nouvelles de Rome au temps d'Alexandre III (RBénéd 1, 62/78).
Philbin, W. J., The Scholastic Theory of the Power of the Keys (IrishEcclRecord June, 604/14).
De Raeymaeker, L., Albert le Grand, philosophe. Les lignes fondamentales de son système métaphysique (RNéoScol févr., 5/36).
Meister, R., Zur Formulierung des Universalienproblems bei Albertus M. (WienerStud 1932, 160/65).

Bittremieux, J., S. Albertus M. Ecclesiae doctor praestantissimus Mariologus (EphThLov 2, 217/31).

Ottaviano, C., Tractatus de universalibus, attribuito a S. Tommaso d'Aq. Roma, R. Accad. d'Italia, 1932 (96). *L* 10.

Siewerth, G., Die Metaphysik der Erkenntnis nach Thomas v. Aq. Tl. 1. Die sinnl. Erkenntnis. Mchn., Oldenbourg (VII, 109). M 3,60.

Kleine, W., Die Substanzlehre Avicennas bei Thomas v. Aq. Frbg., Herder (220). M 5.

Kübscher, I., De imagine Dei in homine viatore secundum doctrinam S. Thomae Aq. Lovanii, Ceuterick, 1932 (VIII, 115). *Fr* 21.

P. Crisogono de Jesus sacramentado, La perfection et la mystique selon les principes de s. Thomas. Bruges, Beyaert, 1932 (84).

Schmaus, M., Le Commentaire des Sentences de Richard de Bromwych O. S. B. (RechThAncMéd avril, 205/17).

Stegmüller, F., Die zwei Apologien des Jean de Mirecourt. (Ebd. janv., 40/78; avril, 192/204).

Rosa, E., Errori e delitti sociali dell'eresiarca Dolcino e sua condanna (CivCatt giugno 17, 567/81).

Aspesi, A., L'Angelo di Tiatira. Studio del movimento dolciniano. Torino, Bocca, 1932.

Hilka, A., Die Wundergeschichten des Caesarius von Heisterbach. Hrsg. Bd. 1. Einleitung, Exempla u. Auszüge aus den Predigten des Caesarius. Bonn, Hanstein (28, 223 4°). M 5.

Bing, Gertrud, A. Warburg: Gesammelte Schriften. Hrsg. Bd. 1. 2. Die Erneuerung der heidnischen Antike. Kulturwirtschaftl. Beiträge zur Geschichte der europ. Renaissance. Lpz., Teubner, 1932 (XX, 442; S. 443—725 mit zahlr. Taf. 4°). M 40.

Stolz, E., Bebeliana (ThQuart 1932, 3/4, 320/85).

Koyré, A., Paracelse (RHistPhRel 1, 46/75; 2, 145/63).

Holborn, H., Erasmus Roterodamus: Ausgewählte Werke. Mchn., Beck (XVIII, 328). M 16.

Bihlmeyer, K., Kirchengeschichte, auf Grund des Lehrbuches von F. X. v. Funk neubearb. Tl. 3. Lfg. 2. 8. u. 9., verb. Aufl. Pad., Schöningh (S. 185—336). M 3,30.

Guano, L., La spiritualità della Riforma (ScuolaCatt 2, 123/26).

Stange, C., Luther u. das Konzil von Pisa von 1511 (ZSystTh 10, 4, 681/710).

Rückert, H., Luther: Werke in Auswahl. Bd. 6. Luthers Briefe, hrsg. Berl., de Gruyter (XII, 440). Lw. M 8.

Merz, G., Glaube u. Politik im Handeln Luthers (ZwZeiten 3, 207/54).

Craemer, R., Evangelische Reformation als politische Macht. Gött., Vandenhoeck (40). M 1,80.

Werdermann, H., Luther als Erzieher u. die Religionspädagogik der Gegenwart. Güt., Bertelsmann (107). M 3.

Dufourcq, A., Histoire moderne de l'Eglise. VIII. Le Christianisme et la réorganisation absolutiste. Le Concile de Trente (1527—1622). P., Plon (391 16°). *Fr* 25.

Stange, C., Das Problem der dogmat. Autorität im Augsburger Bekenntnis (ZSystTh 10, 4, 613/41).

Bos, F. L., Johann Piscator. Ein Beitrag zur Geschichte der reformierten Theologie. Kampen, Kok, 1932 (260). *Fl* 2,50.

Ankwicz v. Kleehoven, H., Johann Cuspinians Briefwechsel. Gesammelt, hrsg. u. erläutert. Mchn., Beck (XVIII, 239). M 15.

Courvoisier, J., Une traduction française du commentaire de Bucer sur l'Evangile selon s. Matthieu (RHistPhilosRel 2, 164/77).

Bonet, A., La filosofia de la libertad en las controversias teologicas del siglo XVI y primera mitad del XVII. Barcelona, Subirana, 1932 (294).

Busson, H., La pensée religieuse française de Charron à Pascal. P., Vrin (665). *Fr* 60.

Cory, D. M., Faustus Socinus. Boston, Bacon Pr., 1932 (IX, 155). $ 2.

Foerster, H., Der Nuntius Ladislaus d'Aquino u. die Schweizer (ZSchweizKGesch 1 1/18).

Lewalter, E., Die geistesgeschichtliche Stellung des Hugo Grotius (DtschViertelj 2, 262/93).

Wotschke, Th., Zwei Schwärmer am Niederrhein (MonRhein KGesch 5/6, 144/78).

de Vrijer, M. J. A., De storm om het *crimen nefandum* in de jaren 1730—1732 (NedArchKGesch 1/2, 193/238).

Schwendinger, F., Ein Augustinianer des 18. Jh., P. Philibert von Gruber O. F. M. (FranziskStud 2, 145/68).

Kullmann, W., Literarisch-freundschaftliche Beziehungen zwischen Marzellin Molkenbuhr u. Anton Joseph Binterim (Ebd. 130/44).

Geiger, W., Bischof Ketteler als Kinderfreund. Ein Büchlein von den frohesten Stunden des großen deutschen Bischofs. Frbg., Herder (124; zahlreiche Taf.). Lw. M 3.

Geismar, E., La personnalité de Kierkegaard (RMétaphMor 2, 137/59).

Novelli, A., Don Davide Albertario (ScuolaCatt 2, 102/22).

Boffito, G., etc., Scrittori Barnabiti 1533—1933. Biografia, bibliografia, iconografia. Vol. I con 117 facsim., A—E; vol. II con 130 facsim., F—M. Firenze, Olschki (686; 635 4°). Je *L* 200.

Buonaiuti, E., La Chiesa Romana. Milano, Gilardi e Noto (191 12°). *L* 12.

Mandelli, F., „La Chiesa Romana" (gegen Buonaiuti) (ScuolaCatt 2, 142/48).

Systematische Theologie.

Schmitt, A., Katholische Apologetik. 2. Aufl. Frbg., Herder (VIII, 100). Lw. M 2.

Oldenbourg, Rose, „Ich", Ein Gottesbeweis. Den Unglaubensgenossen von einst gewidmet. Ebd. (44). M 0,80.

Castelli, E., Réflexions critiques sur le problème de la philosophie chrétienne. Marseille, Soc. d'Etudes philos., 1932 (9).

Marquardt, G., Das Wunderproblem in der deutschen protestantischen Theologie der Gegenwart. Mchn., Hueber (VIII, 336). M 8,25.

Weber, F. P., Gedanken eines Arztes über Seele, Natur u. Gott. Deutsche Übers. von J. P. zum Busch. Stuttg., Enke (XII, 124). M 4.

Taymans d'Eypernon, C., Le Blondelisme. Louvain, Museum Lessianum (192). *Fr* 32.

Bollnow, O. F., Die Lebensphilosophie F. H. Jacobis. Stuttg., Kohlhammer (VIII, 254). M 12.

Maier, H., Philosophie der Wirklichkeit. 2. Abt. 1. Die Realität der physischen Welt. Tüb., Mohr (406). M 15.

Cullberg, J., Das Du u. die Wirklichkeit. Zum ontolog. Hintergrund der Gemeinschaftskategorien. Uppsala Univers. Arsskrift. Uppsala (XII, 250). *Kr* 8.

Sannwald, A., Entscheidung u. Entwicklung. Zur Auseinandersetzung mit dem Idealismus (ZwZeiten 3, 254/80).

Stephan, H., Die aktuelle Bedeutung der Anthropologie (ZThK 2, 97/102). Winkler, R., Philosophische od. theol. Anthropologie? (103/25). Schultz, W., Über die Aufgabe einer theologischen existentialen Anthropologie (125/47). Eisenhuth, H. E., Die Auffassung vom Menschen in Grisebachs kritischer Ethik (148/65) Schmidt, Fr. W., Das Problem der Anthropologie in der Psychoanalyse Freuds u. der Individualpsychologie Künkels (166/82).

Ernst, W., Die theol. Begriffe in der modernen Existenzialphilosophie (ZSystTh 10, 4, 589/612).

Hermann, R., Das Wissen u. seine Welt in der Zeitlichkeit des Seins. Systematische Erörterungen zum Übergang von der Religionsphilosophie in die Dogmatik (ZSystTh 10, 4, 535/88).

Wobbermin, G., Wort Gottes u. evang. Glaube. 2. Aufl., verm. um einen Bericht über die Auseinandersetzung des Verf. mit Karl Barth. Gött., Vandenhoeck (36). M 1.

Pohle, J., Lehrbuch der Dogmatik. Neubearb. von M. Gierens. Bd. 3. 8. Aufl. Pad., Schöningh (743). M 10,80.

Diekamp, F., Theologiae dogmaticae manuale secundum principia S. Thomae Aq. Juxta edit. VI versionem latinam cur. A. M. Hoffmann. Vol. 1. Introd. in Th. dogmaticam. De Deo uno. De Deo trino. Tournai, Paris, Desclée & C. (428). *Fr. fr.* 25.

Lequier, J., Prescience et liberté (RMétaphMor 2, 129/36).

Kronseder, F., Im Banne der Dreinigkeit. Rgsb., Pustet (86). M 1,40.

Dillenschneider, C., La Corédemptrice dans la théologie mariale de s. Alphonse (EphThLov 2, 243/66).

De Vooght, P., Y a-t-il des vertus morales infuses? (Ebd. 232/42).

Benz, E., Die Kategorien des eschatologischen Zeitbewußtseins (DtschViertelj 2, 200/29).

Baumgardt, D., Der Kampf um den Lebenssinn unter den Vorläufern der modernen Ethik. Lpz., Meiner (XI, 384). M 15.
Freyer, H., Zur Ethik des Berufes (BlDtschPhilos 1/2, 1/21).
Schilling, O., Katholische Wirtschaftsethik. Nach den Richtlinien der Enzyklika *Quadragesimo anno*. Mchn., Hueber (338). M 5,65.
Fruntke, W., Kindersegen u. Kinderverhütung. Pad., Schöningh (60). M 0,60.
Bonnafous, M., Le suicide: thèse psychiatrique et thèse sociologique (RPhilosophique 5/6, 456/75).
Bouchage, H., L'oraison alphonsienne. Théorie et pratique. P., Beauchesne, 1932 (247). *Fr* 12.

Praktische Theologie.

Pfatschbacher, H., Eugenische Ehehindernisse? Eine kirchenrechtl. Studie. Wien, Mayer (143). M 4.
Zollmann, C., American Church Law. St. Paul, Minn., West Publ. Co (XVI, 675).
De Clercq, C., La situation des Eglises orientales unies d'après les publications recentes de la S. Congrégation Orientale (EphThLov 2, 267/80).
Friedrich, O., Der evang. Kirchenvertrag mit dem Freistaat Baden mit Einf. u. Erläuterungen hrsg. Lahr, Schauenburg (148). Lw. M 5,80.
Gisi, M., Die staatsrechtliche Stellung der christkath. Kirche in der Schweiz. Aarau, Sauerländer, 1932.
Heiler, F., Pfarrer Glinz, der Vorkämpfer der evang. Katholizität in der Schweiz (Hochkirche 5/6, 109/12). Paquier, R., Die evang.-kath. Bewegung in der Westschweiz (113/18). Monod, W., Die Wächter. Ein protest. 3. Orden in Frankreich (118/22). Janni, U., Die Grundgedanken der evang.-kath. Bewegung (Movimento Pancristiano) in Italien (122/27). Erlandson, E., Schwedisches Hochkirchentum (127/30). Hertzberg, Valborg, Michael Hertzberg, der Bahnbrecher der hochkirchl. Bewegung in Norwegen (131/34). Brenk, V. E., Die hochkirchl. Bewegung in der dänischen Kirche (135/139).
Rocke, H., Die Neo-Romantik der völkischen Religion (Furche 1, 32/45).
Asmussen, H., Neues Bekenntnis? Ein Beitrag zum Neubau der Kirche. Berl., Wichern-Verl. (40). M 1,20.
Karwehl, H., Deutschland für Christus. Das Wort eines Frontkämpfers zur kommenden Kirche. Gött., Vandenhoeck (39). M 1.
Beyer, H., Deutschland ohne Protestantismus? Eine Kampfschrift. Bresl., Korn (80). M 1,50.
Schütz, P., Der protest. Mensch in der politischen Zeit (ZwZeiten 3, 185/200). Vogel, H., Kreuz u. Hakenkreuz. Thesen (201/206).
Hauser, O., Rasse u. Protestantismus. Danzig, Verl. „Der Mensch" (75). M 1,50.
Nobel, A., Der Katholik im neuen Reich. Augsburg, Haas & Grabherr (30). M 0,40.
Wieter, F., Das Ringen des Evangeliums um die Seele Chinas. Christus od. Konfuzius? Güt., Bertelsmann (XI, 184). M 5,50.
Aufhauser, J. B., Asien am Scheideweg. Christentum, Buddhismus, Bolschewismus? Mchn., Hueber (96). M 2,20.
Schuurman, B. M., Mystik u. Glaube im Zusammenhang mit der Mission auf Java. Haag, Nijhoff (VIII, 125). *Fl* 3.
Castellani, G., Il P. Ippolito Desideri S. J. e la sua missione nel Tibet (*fine*) (CivCatt marzo 4, 447/69; apr. 1, 40/53; magg. 20, 323/34; giugno 3, 444/56).
Lesourd, P., Le missionnaire catholique des temps modernes. P., Flammarion (234). *Fr* 12.
Lemaitre, G., Sacerdoce, perfection et vœux. P., Desclée, De Brouwer, 1932 (104 12°). *Fr* 7,50.
Salsmans, J., Vocation et chasteté (NouvRTh 5, 401/13).
Blowick, J., Divine Vocation (IrishEcclRecord May, 454/70; June, 583/603).
Veiter, Th., Der christl. Volksstaat. Salzb., Pustet (114). Lw. M 2,60.
Hoffmann, H., Die Kirche u. der Friede. Von der Friedenskirche zur Friedenswelt. Wien, Reinhold (215).
Bertram, A., Jugendseele „kostbar in Gottes Augen". Ein Buch der Lebenskunde den Jugendlichen u. den Eltern gewidmet. Frbg., Herder (IX, 284). M 3.
Moers, Martha, Die Stellung des Kindes zu sittl. Forderungen (VierteljWissPädag 2, 188/202).
Winzen, B., Die religiöse Entwicklung im Kindes- u. Jugendalter (Ebd. 203/19).
Brunnengräber, H., Psychologie u. Pädagogik (Schluß) (Ebd. 129/44).
Jaensch, E. R., Die Eidetik u. die typologische Forschungsmethode in ihrer Bedeutung für die Jugendpsychologie u. Pädagogik. 3. Aufl. Lpz., Quelle & Meyer (89). M 3.
Sellmair, J., Die Pädagogik des Jansenismus. Donauwörth, Auer, 1932 (222). M 6,50.
Burger, T., Der kath. Religionsunterricht in der Grundschule. Katech. Skizzen. Bd. 2. Das N. Test. Mchn., Kösel (292). Lw. M 4,20.
Möhler, K., Kommentar zum Katechismus für das Bistum Rottenburg. In 6. Aufl. methodisch neu bearb. von O. Häfner. Bd. 2. Die Gebote. Rottenburg, Bader (374). M 7,10.
Reiff, P., Religiöse Heimatkunde u. heimatkundlicher Religionsunterricht. Stuttg., Quell-Verl. (139). Hlw. M 1,80.
Tóth, T., Der große Gott. Predigten. Ins Deutsche übertr. von B. Maurer. Frbg., Herder (XI, 276). M 3,60.
—, Ich glaube. Predigten. Ins Deutsche übertr. von B. Maurer. Ebd. (X, 209). M 3.
Dausend, H., Die Liturgie der Nachpfingstzeit in Predigten. Pad., Bonif.-Druck. (197). M 2,40.
Eisenhofer, L., Handbuch der kath. Liturgik. Bd. 2. Frbg., Herder (X, 588). M 14.
Löfgren, O., u. Euringer, S., Die beiden äthiopischen Anaphoren „des h. Cyrillus, Patr. v. Alex." (ZSemitistik 1/2, 44/86).
Wilmart, A., La bénédiction romaine du lait et du miel dans l'*Euchologie Barberini* (RBénéd 1, 10/19).
Menth, R., Ein *Missale Romanum* von 1481 mit handschriftlichen Zusätzen für die Franziskaner in Polen (FranziskStud 2, 69/129).
Zell, A., Der Heilige Rock im Dom zu Trier. Ist der Heilige Rock echt? Pad., Schöningh (63 mit Abb.). M 0,40.
Masseron, A., S. Christophe, patron des automobilistes. P., Grasset (254 12°). *Fr* 15.
Borremans, J., Un trésor méconnu du chant grégorien (Anal Praemonstr 1, 5/20).
Levevre, Pl., Les chants de la procession du IV^e^ dimanche de l'Advent dans la liturgie de Prémontré (Ebd. 59/62).
—, Trois mss liturgiques norbertins inconnus conservés à la Bibl. Royale de Bruxelles (Ebd. 62/69).

Christliche Kunst.

Nordenfalk, C., Abbas Leofsinus. Ein Beispiel englischen Einflusses in der ottonischen Kunst (ActaArchaeol 1, 49/83).
Die Kunstdenkmäler der Oberpfalz. 22. Stadt Regensburg. 1. Dom u. St. Emmeram. Bearb. von F. Mader. Mit 38 Taf. u. 251 Abb. im Text. Mchn., Oldenbourg (371 4°). Lw. M 15.
Oertel, C., u. R. Bamberger, Die steinernen Wunder von Naumburg. 50 Aufnahmen. Beschrieben u. gedeutet von E. Redslob. Lpz., Seemann (56). M 2,40.
Delférière, L., Monographie de l'église Saint-Pierre, à Lessines (RBelgeArch 1, 36/51).
Fritz, R., Dortmunder Kirchen u. ihre Kunstschätze. Dortmund, Krüger (100 mit Abb.). Hlw. M 1,80.
Banasch, G., Die Sankt-Hedwigs-Kathedrale in Berlin nach ihrer baulichen u. künstlerischen Neugestaltung im J. 1933. Mit 16 Bildern u. 1 Pl. Berl., Germania (30). M 0,70.
Meyer-Barkhausen, W., Die Kapitelle der Justinuskirche in Höchst a. M. (JbPreußKunst 2, 69/90).
Distel, W., Protestantischer Kirchenbau seit 1900 in Deutschland. Zürich, Orell Füssli (XV, 128 mit Abb., 36 Taf 4°). M 10,40.
Schoenebeck, H. v., Ein christl. Sarkophag aus St. Guilhem (JbDtschArchInst 1932, 3/4, 97/126).
Narlund, P., An Early Group of Enamelled Reliquaries (Acta Archaeol 1, 1/32).
Diehl, A., Tilman Riemenschneider, der große deutsche Bildhauer u. Bildschnitzer. Würzb., Amend, 1932 (61; XVI S. Abb.). M 1.
Borchgrave, J. de, Crucifixions mosanes (RBelgeArch 1, 62/67).
Figueiredo, J. de, Metsys et le Portugal (Ebd. 1, 1/16).
Tolnai, K. v., Michelangelostudien (Die Jugendwerke) (Jb PreußKunsts 2, 95/122).

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

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°, qui non separatim venduntur: Belgas 39.—

R. P. Léon Leloir S. T. D.

LA MEDIATION MARIALE
DANS LA THÉOLOGIE CONTEMPORAINE
Introduction à une thèse de doctorat en théologie.
153 pages. Belgas 3.—

Dr. Wilhelm Kleine
Die Substanzlehre Avicennas bei Thomas von Aquin
auf Grund der ihm zugänglichen lateinischen Übersetzungen
Großoktav / 220 Seiten / Geheftet 5 Mark
Eine ergebnisreiche Untersuchung über die Zusammenhänge zwischen der arabischen und der christlichen Scholastik
Verlag Herder / Freiburg im Breisgau

Dr. Friedrich Stegmüller
Privatdozent an der theologischen Fakultät der Universität Freiburg i. Br.
Zur Gnadenlehre des jungen Suarez
Großoktav / 62 Seiten / Geheftet 2.40 M.
Neue Ergebnisse über die Lehrentwicklung Suarez' und die Geschichte des Gnadenproblems überhaupt.
VERLAG HERDER / FREIBURG IM BREISGAU

Soeben erschien

Die Entwicklung der dogmatischen Glaubenspsychologie in der mittelalterlichen Scholastik vom Abaelardstreit (um 1140) bis zu Philipp dem Kanzler (gest. 1236)

Von Dr. GEORG ENGLHARDT

(Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des MA, begründet von Clemens Baeumker, hrsg. von Martin Grabmann. Band XXX, Heft 4/6.) XVI, 503 S. RM 22.75

Das Buch versucht, auf ein umfangreiches Quellenmaterial gestützt, von dem Werden und den ersten Gestaltungen der Glaubenspsychologie im 13. Jahrhundert ein Bild zu entwerfen. Für das historische Verständnis einer so grundlegenden Leistung wie der Glaubenspsychologie des hl. Thomas v. Aquin werden die hier vorgelegten Untersuchungen wohl nicht ohne Bedeutung sein. Sie möchten aber auch manchem wertvollen Beitrag der Scholastik zu den Problemen der Religionspsychologie, wie sie gegenwärtig gesehen werden, zu der verdienten Schätzung verhelfen.

Durch jede Buchhandlung zu beziehen

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster in Westfalen

ZUR AUSSTELLUNG DES HEIL. ROCKES IN TRIER

(vom 23. Juli bis zum 10. September 1933)

erscheinen in unserm Verlag:

Der Hl. Rock in Trier

Seine Geschichte und seine religiöse Bedeutung

Von Domkapitular und Geistlicher Rat Karl Kammer

126 S., mit 35 wertvollen Bildern, farbig kartoniert, Preis 2.— RM

Dieses neue Werk erfaßt unmittelbar alle amtlichen Quellen und verwertet die neuesten Ergebnisse der Untersuchungen des Hl. Rockes vom 18. Juni 1930 und 12. April 1933. . . . . **Der Verfasser hat hier ein Volksbuch im wahren Sinne des Wortes geschaffen, reich mit Bildschmuck versehen.** . . . .

Der Hl. Rock

Erzählung aus den Tagen der Kaiserin Helena

Von Antonie Haupt

Neubearbeitete Auflage, 86 S., modern kartoniert, Preis 1.— RM

Die Erzählung schildert überaus anschaulich die feierliche Überbringung des Hl. Rockes nach Trier in den Dom der Kaiserin Helena. Fesselnde Bilder von scharfer zeitgeschichtlicher Prägung stempeln das Werk zu einem Kulturbild von hohem Wert.

Führer durch Trier u. seine Kirchen mit ihren Heiligtümern

Hrsg. vom Verlag unter Mitarbeit von Museumsdir. i. R. Prof. Dr. h. c. B. Keune u. Domvikar Msgr. Geistl. Rat P. Weber †

Mit 15 Originalzeichnungen von Prof. L. Lony, Trier, einem Grundriß des Domes und einem Plan der Stadt Trier

120 S. Umfang in farbigem Umschlag, Preis 1 RM

Zwei Lieder für die Wallfahrt zum Hl. Rock im Jahre 1933

Komponiert von Domkapellmeister Msgr. Stockhausen

Texte: die dem Inhalte nach von Mutter Gertrud, Ursuline, übertragenen Hymnen vom Feste des Hl. Rockes

Ausgabe A: für einstimmigen Volksgesang ohne Orgel, 4 Seiten — Preis 5 Pfg.

Ausgabe B: für einstimmigen Volksgesang mit Orgel, 8 Seiten — Preis 20 Pfg.

Ausgabe C: für vierstimmigen gemischten Chor, 6 Seiten — Preis 10 Pfg.

Das Generalvikariat empfiehlt, die Lieder in Kirchen, Schulen und Vereinen einzuüben

Durch alle Buchhandlungen zu beziehen

Verlag der Paulinus-Druckerei G. m. b. H. Trier

Soeben erschien:

Die altchristliche Fastenpraxis

mit besonderer Berücksichtigung der Schriften Tertullians

Von

Dr. theol. JOH. SCHÜMMER

(Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen, herausgegeben von P. Kunibert Mohlberg O. S. B. und Adolf Rücker. Heft 27.) X, 259 S. Geh. RM 11.90, geb. RM 13.50.

Der Verfasser aus Dölgers Schule hat in diesem Buche die Ergebnisse der neueren Forschung für das wichtige Gebiet der altchristlichen Fastenpraxis fruchtbar gemacht. Fußend auf gründlichem Quellenstudium, wobei Tertullian mit seinen viel behandelten, aber oft mißverstandenen Nachrichten im Mittelpunkt steht, untersucht er den ganzen Fragenkreis in all seinen erreichbaren Einzelheiten. Die Tatsachen werden klar herausgestellt und in die gesamte Entwicklung des Lebens der alten Kirche mit seinen vielfachen Beziehungen zur Spätantike und zum nachexilischen Judentum eingeordnet, wobei manches in ganz neuem Lichte erscheint. Besondere Beachtung wurde der liturgischen Seite des Problems geschenkt, was vor allem bei der Behandlung des Paschafastens und der Stationstage zur Geltung kommt. Der Liturgiker und der Historiker von Fach werden gerne zu dem inhaltreichen Buche greifen. Aber auch der Geistliche in der Seelsorge und der gebildete Laie können wertvolle Belehrung und Anregung daraus schöpfen.

Jede Buchhandlung liefert

Verlag Aschendorff, Münster i. W.

Druck der Aschendorffschen Buchdruckerei in Münster i. W.