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. 9/10 — **1933** — **32. Jahrgang**

Zur Entstehungsgeschichte der christlichen Willensmetaphysik:
Benz, Marius Victorinus und die Entwicklung der abendländischen Willensmetaphysik (Schmaus).
Trilles, Les Pygmées de la forêt équatoriale (Koppers).
Mordtmann u. Mittwoch, Altsûdarabische Inschriften (Grimme)
Berve, Griechische Geschichte 2. Hälfte (Schulte).
Rigaux, L'Antéchrist e l'opposition au royaume messianique (Goettsberger).
Herntrich, Ezechielprobleme (Dürr).
Lachmann, Das Buch Habbakuk (Stummer).
Dirksen, The New Testament concept of Metanoia (Vogels).
Innitzer, Kommentar zum Evangelium des h. Matthäus. 4. Aufl. (Dausch).
v. Walter, Die Geschichte des Christentums I (Kirsch).
S. Ambrosii De virginibus rec. Faller (Wilbrand).
Haenchen, Die Frage nach der Gewißheit beim jungen Augustin (Stohr).
Helm, Eusebius' Werke 7. Bd. (Diekamp).
Bauer (†), Hippolytus' Werke 4. Bd. (Diekamp).
Munding u. Dold, Palimpsesttexte des Cod. lat. Monac. 6333 (Albers).
Martin, Oeuvres de Robert de Melun. Tom. I (Landgraf).
Cassirer, Die Platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge (Lauchert).
Ertl, Schellings positive Philosophie, ihr Werden und ihr Wesen (Kiessler).
Jolivet, La Philosophie Chrétienne et la pensée contemporaine (Droege).
Koppelmann, Logik als Lehre vom wissenschaftlichen Denken (Kiessler).
Faust, Der Möglichkeitsgedanke (Struker).
Agatson, Das Daseinsproblem (Droege).
Pohle-Gierens, Lehrbuch der Dogmatik 3. Bd. (Landgraf).
Wouters (†), Manuale Theologiae Moralis. Tom. II (Schilling).
Pieper, Thesen zur Gesellschaftspolitik (v. Nell-Breuning).
Adolph, Theologie, Kirche, Universität (Struker).
Hanssens, Institutiones Liturgicae de Ritibus Orientalibus. Tom. II et III (Engberding).
Eisenhofer, Handbuch der katholischen Liturgik (Stapper).
Casel, Jahrbuch für Liturgiewissenschaft XI (Stapper)
Metzger, Pfarrseelsorge und Pfarrpredigt (Schmitt).
Kleinere Mitteilungen.
Bücher- und Zeitschriftenschau.

Zur Entstehungsgeschichte der christlichen Willensmetaphysik

Während die geistesgeschichtliche Methode auf dem Gebiete der Geschichtswissenschaft, der Literatur-, Kunst- und Philosophiegeschichte mit großem Erfolg angewandt wird, blieb sie der Dogmengeschichte im allgemeinen fremd. Benz versucht in seinem großen, mit umfassender Sachkenntnis geschriebenen Werk über Marius Victorinus und die abendländische Willensmetaphysik das Werden und Wachsen eines wesentlichen Elementes der abendländischen Theologie von geistesgeschichtlicher Sicht her zu zeigen[1].

Da die theologischen Qualitäten des Marius Victorinus sowohl bei den zeitgenössischen wie bei den späteren Theologen ziemlich tief im Kurs standen, wirkt es um so überraschender, wenn E. Benz wesentliche Bestandteile des abendländischen Denkens gerade als Erbe des Marius Victorinus zu erweisen sucht. Der Titel des Buches umschreibt den Inhalt nicht genau. B. stellt nämlich eine vollständige Monographie Viktorins an den Anfang, da ihm dies bei der bisherigen fragmentarischen Bearbeitung V.s ratsam erschien. Das Werk gliedert sich in drei Teile: Der erste behandelt nach einer eingehenden Besprechung des Lebens und der literarischen Werke Viktorins seine Theologie, der zweite die Ansätze seiner Metaphysik im plotinischen Denken, der dritte die Entwicklung der abendländischen Willensmetaphysik.

Die Grundgedanken des Buches lassen sich folgendermaßen zusammenfassen: Nach Plotin verharrt das Eine in ewiger transzendenter Verborgenheit. Es wird offenbar durch seine Hypostase, den Nus, den es, ohne sich zu depotenzieren, aus sich heraus setzt. Der Begriff der absoluten Transzendenz wird durchlöchert, wenn Plotin den Willensbegriff in die metaphysische Bestimmung der absoluten Freiheit des Einen hereinnimmt. Durch die Identifizierung des Willens mit der Substanz Gottes und durch die Anwendung der die Seinsart des Nus bestimmenden Begriffe auf den transzendentalistischen Gottesgedanken ist das hypostatische Schema Plotins durchbrochen und eine „homousianische" Fassung der Hypostasen in der einen Geistnatur angedeutet. Damit ist der plotinische Gottesgedanke an den christlichen herangerückt. Diese bei Plotin sich findende Bestimmung des göttlichen Wesens als einer Geistsubstanz, in der Wille, Intellekt und Leben ineinanderliegen, ist einer der wichtigsten Ansatzpunkte der metaphysischen Deutung der christlichen Trinitätslehre geworden. Im Abendland hat diese Willensspekulation große Sympathie gefunden. Schon die neuplatonische nichtchristliche Spekulation zeigt eine fortschreitende und bewußte Voluntarisierung der griechischen Metaphysik, die sich vor allem in der Umdeutung des Weltbildes des Timäus vollzieht und zwar unter dem Einfluß des jüdisch-christlichen, voluntaristischen Gottesgedankens. Dieser voluntaristische Zug verstärkt sich bei den kirchlichen Vertretern des abendländischen Neuplatonismus. Sie benützen die substanzielle Konzeption des Willensbegriffs, welche die funktionelle und psychologische ablöste, um dadurch die Idee der Konsubstanzialität denkmäßig zu sichern. Den Abschluß dieser ziemlich einheitlichen und geschlossenen Entwicklung bildet die Willensspekulation Augustins, der sie für die Bestimmung des Personbegriffs verwendet. Hand in Hand geht damit bei Augustinus eine Umformung der theologischen Hauptprobleme. Eine Vorstufe Augustins bildet Viktorin. Dessen System stellt in seiner Behandlung des Willensbegriffs eine Zwischenform innerhalb der Umformung des griechischen in das abendländische Denken dar. Auf der einen Seite findet sich bei ihm eine neuartige Umbildung des griechischen Intellektualismus durch eine neue metaphysische Konzeption

[1] **Benz,** Ernst, **Marius Victorinus und die Entwicklung der abendländischen Willensmetaphysik.** [Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte, hrsg. von E. Seeberg, E. Caspar, W. Weber, 1. Bd.] Stuttgart, W. Kohlhammer, 1932 (XIV, 436 S. gr. 8°). M. 32.

U:B.TÜB.
-6. AUG

des Willens über den Grenzbegriff der *δύναμις* hinweg, andererseits ist V. mit der Voluntarisierung des neuplatonischen Systems nicht durchgedrungen. Er zeigt wohl die Konsequenzen innerhalb der allgemeinen Linien des metaphysischen Aufbaues, aber nicht in der Behandlung der Einzelprobleme, so z. B. in der Anthropologie.

Für die Würdigung des Werkes ist es notwendig, den Inhalt etwas genauer zu skizzieren. Aus dem 1. Teil sei hervorgehoben, daß nach B. Viktorin durch die Übersetzung des Aristoteles und die Besprechung seiner Schriften in ausführlichen Kommentaren eine exakte philosophische Sprache schuf, die durch Boëthius hindurch die Sprache der mittelalterlichen Wissenschaft wurde, daß er ferner durch die Übersetzung der Neuplatoniker die lateinische Sprache flüssig machte für die Probleme der Transzendentalphilosophie, dadurch zugleich die Grundlage der Terminologie der lateinischen Dogmatik schuf. Hinter der von ihm geschaffenen dogmatischen Begriffswelt bleibt an Reichtum und Vielgestaltigkeit Augustin in seinen rein metaphysischen Schriften und auch in *De trinitate* zurück. Ist darin schon ein bleibendes Verdienst zu sehen, so meint B. weiter, daß V. sowohl wegen seiner Bedeutung für die Sprachgestaltung als auch wegen seiner geistigen Haltung (eigenartige Mischung von aristotelischer Logik und Dialektik, plotinischer Metaphysik und ciceronianischer Rhetorik als Grundlage einer Deutung des christlichen Dogmas) als erster Scholastiker anzusprechen ist (S. 19 f.). Die Auffassung der christlichen Offenbarung durch V. ist dadurch charakterisiert, daß er im Christentum die Erfüllung der Philosophie sah (S. 10 f. 185). Er hält sich in seiner Spekulation nicht an die regula fidei gebunden, sondern sucht die Schrift von einer Metaphysik aus zu deuten, die in ihren Hauptzügen vor seiner Bekehrung fertig war, d. h. von seiner neuplatonischen Philosophie aus (S. 62). Trotzdem verbindet B. mit V.s Namen die Geburt der spekulativen abendländischen Trinitätslehre (S. 34).

Die Lehre V.s läßt sich nach B.s Darstellung so wiedergeben: Seine ganze Theologie baut sich auf einer konsequent durchgeführten Ontologie auf. Das Sein ist bestimmt vom Nichtsein her. Man kann sagen, daß sich die Spannung zwischen Sein und Nichtsein immer mehr löst, je mehr das Sein in die absolute Transzendenz hinübergleitet und umgekehrt, daß das in einer transzendenten Sphäre angesetzte Sein sich immer mehr seiner Transzendenz entäußert, so daß die Ontologie V.s einen dialektischen Prozeß von *processus* und *regressus*, *descensus* und *ascensio* darstellt. Das transzendente überwesentliche Sein liegt jenseits aller Existenz. Dabei ist es gesehen von dem kontingenten Nichtsein des aus ihm hervorgehenden Seins aus. Es wird auch nichtseiend genannt. Nicht das Sein eignet ihm, sondern die absolute Macht und Freiheit, das Sein frei zu setzen (potentia essendi) und in einem selbstgewollten Akt sich als Seiendes zu hypostasieren. Es ist die Potenz zum Sein und zwar eine auf die eigene Identität gerichtete Potenz. Das transzendentale Nichtsein ist die Ursache seines Seins. Als Ursache kommt ihm aber bereits Seinscharakter zu, bevor es ein Seiendes ist. Es hat also ein vorexistentielles Sein. Die einzelnen Formen des Seienden sind folgende: „Quae vere sunt" (das reine Seiende, das sich seinerseits darstellt als Prinzip der Existenz, des Lebens und der Intelligenz, also der drei Urideen, die den Charakter des intelligiblen Seins bestimmen), „quae tantum sunt" (es umfaßt das dem reinen Sein entfremdete, von ihm entfernte und daher schon mit einem Nichtsein vermischte Sein: das Sein der Seele vor ihrer Inkorporation. Die Seele gehört nämlich zum wahren Sein, aber nicht existenziell zur reinen Identität des reinen Seins, sondern relativ, d. h. weil sie als Hypostase durch eine intellektuelle Anschauung als ein Anderes und trotz ihres Anderssein am Sein teilhat), „quae non vere non sunt" (ihr Anteil am Sein ist bestimmt durch eine Zuwendung zum Sein. Unter diesem Seinsbegriff fällt das ganze bestehende Universum, soweit es Mischung von materiellem und immateriellem Sein, Vereinigung von Form und Materie ist. Von hier aus kommt V. zu einer Seinsbestimmung der Materie. Sie ist an sich das existenz- und qualitätslose Nichtsein, das negative ontologische Komplement des ewigen transzendenten Nichtseins, daher ewig wie letzteres. Durch ihre Relation zum Sein enthält sie aber doch so etwas wie Existenz. So ist die Materie *quodammodo aliquid* Nichtsein, als Stoff dagegen existent. Nicht die Materie ist das Prinzip der Individuation, der Formen des Seins, sondern das Nichtseiende), endlich „quae non sunt" (das reine absolute Nichtsein hat zum Sein gar keine Beziehung mehr, nicht einmal die Möglichkeit hierzu. Es läßt sich nicht irgendwie existent denken).

Aus der Durchdringung von Sein und Nichtsein ist nun nicht nur die ontologische Ableitung der einzelnen Seinsformen möglich, sondern in den verschiedenen Schnittpunkten der Bewegung von oben nach unten und von unten nach oben sind die Hauptprobleme der viktorinischen Metaphysik und Theologie gegeben: der transzendentalistische Ansatz des Gottesgedankens, der ontologische Ansatz der Christologie, die Deutung der Zeugung des Logos von der Idee der Selbsthypostasierung des transzendenten Gottes aus, die Begründung dieses Aktes in seiner absoluten Freiheit, die Anschauung von den beiden Äonen, die Idee der Präexistenz, die Zeitspekulation. Mit der Durchdringung von Sein und Nichtsein ist auch das Ziel der „Erlösung" bestimmt als eines Vertreibens des Nichtseins, das in die Sphäre des Seins eingedrungen ist, mit dem Ziele der Identität des absoluten Seins, in der es kein „Anderes" und keine Entfremdung mehr gibt und Gott alles in allem ist, ontologisch, nicht geschichtsteleologisch betrachtet. Das letzte und größte Problem der Ontologie heißt Setzung des Seienden aus dem transzendentalen Nichtsein. Sie vollzieht sich in zwei Stufen: 1. Hervorbringung des Seienden im transzendenten Nichtsein als ein verborgenes Seiendes, sofern das Seiende in dem transzendenten Nichtsein als Potenz verborgen ist; 2. Setzung des verborgenen Seins als einer metaphysischen Hypostase außen. Dieser Akt heißt Zeugung, weil das Sein nicht geschaffen, sondern als Hypostase herausgesetzt wird aus seiner transzendenten Verhüllung. Diese Zeugung ist die Selbsthypostasierung des transzendenten Seins im Seienden als einer Hypostase. Man muß daher zwei Seinsweisen des Sohnes unterscheiden. Die eine ist die verborgene Präexistenz des Seienden im transzendenten Nichtsein, die andere das hypostatische Fürsichsein als Logos. Mit diesen Gedankengängen will V. die biblische Lehre von der Zeugung erklären. B. schließt hieran die Bemerkung, daß man aus dem Vorgehen V.s sehe, daß seine Schriftdeutung im wesentlichen eine Sublimierung des Bildhaften in transzendentale Vorgänge ist und sich dabei stark an die mythischen Begriffe der Schrift hält (S. 55). Mit der Selbsthypostasierung vollzieht sich zugleich das Substanzwerden und damit die Formierung des ungeformten transzendentalen Seins, da die Substanz das geformte intelligible Seiende darstellt. Dieses ist für den Intellekt die erste anschauliche Selbstexplikation des potentiellen göttlichen Urseins. Der Sohn ist daher die manifestatio Dei als forma Dei. Die Selbsthypostasierung ist als erster Akt der transzendenten Potenz ein Akt des freien Willens. In diese Gedanken greift der species-Begriff ein. Bezieht sich der Fortschritt vom Sein zum Seienden auf die Formierung, so bezieht sich der weitere Schritt vom Seienden zum aliquid *ὄν* auf die *species*. Dieser Aufriß der Ontologie zeigt schon, daß sich das viktorinische System im Gottesgedanken konzentriert. Der Ansatzpunkt seiner Gotteslehre ist die orientalische Idee vom unbekannten Gott. Freilich bedeuten alle Negationen nur, daß Gott alles, was wir von ihm leugnen, in einer unvorstellbaren und unübertrefflichen Vollkommenheit besitzt und ist. Die Erkenntnis Gottes als des Verborgenen, schlechthin Unfaßlichen wird pariert durch die Idee, sich Gott *per similitudinem sphaericam* vorzustellen. Wenn dieser als schlechthin verborgen gedachte Gott *potentia essendi* heißt, so bedeutet das eine Umformung der aristotelischen Lehre von Akt und Potenz. Nicht der Akt steht am Anfang, sondern die Potenz. Der *actus purus* ist bereits die Darstellung der transzendenten Potenz. Die Aktivierung und Darstellung ist der Logos. Gott und Logos, Vater und Sohn stehen also zueinander im Verhältnis von Potenz und Akt. Benz meint, wenn mit dem Ansatz des göttlichen Seins als der *potentia prima* zwei wesentliche Momente festgehalten seien, nämlich die absolute Überweltlichkeit, Unergründlichkeit, Verborgenheit und weiter die schaffende Wirksamkeit Gottes aus seiner

eigenen Unerschöpflichkeit heraus, so sei in jedem dieser beiden Momente ein Prinzip gesetzt, das fortan das mittelalterliche Denken beherrscht: das Prinzip der analogia entis und das Prinzip der Emanation (S. 71). Die Emanation bringt in die Anschauung vom Universum einen theopantistischen Zug. Aus diesen Ideen begreift sich die Christologie des V. Die Existenzform Christi ist bestimmt durch die drei Urideen (*existentialitas, vitalitas, intelligentitas*) als *esse, vivere* und *intelligere*. Da er die Aktivierung der göttlichen Potenz ist, wirkt er im Seienden als Prinzip der Existenz, des Lebens und der Intelligenz. Enge verbindet sich mit ihm der Willensbegriff. Das Sein Gottes ist Wille. Im Sohn, der Substantiierung und Determinierung des väterlichen Seins, offenbart sich das väterliche Sein als Wille. Christus ist der absolute Wille, der geformte Willensakt des Vaters. Der Wille ist hier metaphysisch, nicht funktionell oder psychologisch gefaßt. Wenn der Wille Gottes auch zunächst nicht ein Wirkenwollen nach außen ist, sondern ein im Akt der Selbstbegrenzung sich betätigender Wille zur Identität, so liegt doch auch die Schöpfung notwendig im Wirkungsbereich der frei gewollten Selbsthypostasierung, da in der letzteren alle intelligiblen Seinsformen, Ideen, Wesen mitgesetzt werden. Der Wille Gottes führt so in seiner Richtung nach innen zur Konstitution der eigenen Person und Formierung des eigenen Wesens, nach außen zur Schöpfung und Erlösung. Der metaphysische Prozeß ist aber ein und derselbe, insofern die Selbstverwirklichung notwendig über die Schöpfung führt, d. h. die Schöpfung gehört in den Prozeß der göttlichen Selbstdarstellung hinein, welche die Identität zum Ziele hat. Es bedarf keiner weiteren Erklärung mehr, warum der Sohn die Form des unendlichen, unermeßlichen Gottes, das Bild des verborgenen Gottes, die *species* des Vaters ist. Er ist auch die Aktualität Gottes, sofern er alle Seinsarten des göttlichen Seins, die in der Verborgenheit des göttlichen Seins gesetzt sind, zur Erscheinung und Aktivierung bringt und ihren speziellen Seinscharakter verwirklicht, sofern er andererseits die Logoi, die intelligiblen Formen, Wesen, Ideen, zeugt. Hier liegt die letzte Begründung der Realität der Ideenwelt. Der Logos ist *vita*, sofern er die *vitalitas*, eine der drei Urideen, aktiviert. Damit ist er zugleich Zentrum und Substanz alles Lebens. Von ihm aus durchdringt die *substantia vitalis* die ganze Schöpfung. Der Logos nimmt so ganz die Funktion der dritten plotinischen Hypostase, der Weltseele, ein. Das Eindringen des intelligiblen Lebens in die Materie, d. h. des Seienden in das Nichtsein, bietet einen Ansatzpunkt für den bei V. ganz zurücktretenden Begriff der Sünde. Das zum Leben erwachte Fleisch, mag immerhin auch sein Leben von dem rein intelligiblen Leben stammen, empört sich wider den Geist. Der Logos des Fleisches wird verwirrt und tut die Begierden des Fleisches. Nur durch eine künstliche moralische Deutung der ontologischen Beziehung von Sein und Nichtsein kann also V. den Sündenbegriff legitimieren.

Weiter steht im Zusammenhang mit dem Logos der Begriff der Bewegung. Der Vater ist die verborgene, der Sohn die offenbare Bewegung. In der Entfaltung der inneren göttlichen Bewegung vollzieht sich die göttliche Selbstbewußtwerdung. Der Sohn ist die Bewegung, in welcher der transzendente Gott sich selbst erkennt, formiert und aktiviert und sein Sein als seiendes, lebendes, intelligibles offenbart. Sofern die Zeit die jeweils gegenwärtige Selbstentfaltung der Ewigkeit ist, steht auch die Zeitspekulation in Verbindung mit der Logosspekulation. Von seiner Logoslehre aus kann V. das Zentralstück der christlichen Religion, die Inkarnation, nicht erfassen. Die Menschwerdung ist nur eine Form der unendlich vielfältigen Darstellungen des Sohnes auf seinem Abstieg vom Vater durch das Universum. Sie ist die Form der Selbstdarstellung des Sohnes, die er dort annimmt, wo er auf dem Wege durch das Universum auf die Menschennatur stößt. So ist er nicht Mensch, sondern bis zum Menschen. V. kennt nur eine doketische Inkarnation. Da überall Logoi verstreut sind, so kann der Logos auch alles, auch den Logos des Fleisches wieder annehmen und dadurch die Einheit und Identität des entfremdeten Seins wiederherstellen. Das Leiden ist der metaphysische Akt des Heraustretens des Logos aus der in sich geschlossenen unbewegten Bewegung zur heilsmäßigen Aktivierung. Innerhalb dieses metaphysischen Leidens ist das Leiden des Menschen Jesus nur ein Punkt, und zwar der Endpunkt auf dem unendlichen Wege des Leides, das vom ersten Schritt der Entfernung vom Urprinzip bis zum Eintauchen ins Fleisch führt. Die *passio* des menschgewordenen Logos ist der Ort, wo die göttliche Bewegung durch die Hyle am meisten aufgehalten wird. Freilich steigt der Logos nach der *passio crucis* noch tiefer, um die auch in die untersten Reiche der Hyle versprengten Glieder in das reine Sein zurückzuholen. Auf der Rückkehr passiert er die Zone des Menschseins ein zweites Mal. So deutet V. die Höllenfahrt und Auferstehung. Er nimmt den Logos des Geistes, der Seele, des Fleisches an, so daß sich in ihm und mit ihm die ganze Menschheit vom Nichtsein losreißt und an seinem reinen Geistsein teilhat. Erlösung, Wiedergeburt, Vergeistigung rücken so in einen direkten metaphysischen Zusammenhang. Nach dieser Rückführung besteht keine Möglichkeit eines Falles der Seele mehr. So war die Welt nicht zwecklos. Sie sollte den Seelen die Möglichkeit geben, sich vom Geiste weg zu entfalten, ihre Neigung auszuleben und zu überwinden.

Schon in dem bisher Gesagten wurden die Umrisse der viktorinischen Trinitätslehre sichtbar. Wichtig ist hierfür noch ein bisher unerörterter Begriff, jener der *copula*. *Copula* ist ein metaphysischer Begriff und bezeichnet den Geist als Grundsubstanz der Trinität. Geist ist der Vater als Urprinzip des Geistes. Geist ist der Sohn als der geformte Logos, Geist ist der Heilige Geist als Selbstentfaltung der energetischen Geistsubstanz in ihrer Diffusion in der Welt. Die Wesenseinheit macht es möglich, daß die dogmatische Benennung der *copula* wechselt. Die drei Personen sind drei Entfaltungsweisen, drei Aktionsformen, drei Potenzen und dynamische Zustände des einen τριδύναμος θεός. Sie sind Aktivierungen der einen dynamistischen Grundsubstanz. Die Homousie besteht in der Einheit dieser Grundsubstanz. Durch nicht weniger als 25 ontologisch zu verstehende Triaden sucht Benz die Trinitätslehre V.s verständlich zu machen. Mehrmals wird dabei der Hl. Geist in Beziehung gesetzt zum Selbstbewußtsein Gottes. Er heißt *notio, agnitio*. Das göttliche Sein wird auch bestimmt als Dreieinigkeit von *esse, vivere, intelligere*. Es geschieht durch den Nachweis dieser metaphysischen Trinität auch als einer innerseelischen. Die dreifache Modifizierung der seelischen Grundsubstanz wird dargestellt an einer Einzelentfaltungsweise der seelischen *dynamis*, an der Analyse eines einfachen Erkenntnisvorgangs, der *visio*. B. gibt das Schema wieder (*Visus, visio, visio* usw.).

Die bisher geschilderte metaphysische Bewegung erfährt in der Glaubenslehre ihre religiöse Deutung. B. meint, in V. bekomme die paulinische Solafides-Lehre wieder neue Realität. Im Glauben erlebt der Mensch die Wiedergeburt. Sie geschieht nach B. so, daß Gott dem Menschen den neuen Willen gibt. Freilich berichtet B. ebenso klar, daß Gott den ganzen Menschen rechtfertigt. B. sieht in V. die radikalste Antithese gegen den Pelagianismus vor Pelagius. Das von Gott gewirkte Wollen ist dabei nicht primär psychologisch, sondern von der metaphysischen Identifizierung von Geist, Wille und Substanz zu verstehen. Eingehend werden die Beziehungen V.s zu den Mysterienreligionen geschildert. Von den Sakramenten kennt V. nur die Taufe. Scharf wird jede „Werkgerechtigkeit" abgelehnt. Die Ablehnung des menschlichen Wirkens auch im Gerechtfertigten weist in die Richtung eines tatlosen Quietismus. Damit hängt zusammen V.s Anschauung vom *primum evangelium*. Paulus hat sein Evangelium in einer unmittelbaren Offenbarung von Gott selbst, d. h. vom Logos, empfangen, und zwar in einem besonderen Gnadenakt auf Grund seines Prädestiniertseins ohne eigenes Zutun und ohne menschliche Vermittlung, also außerhalb der geschichtlichen Tradition. Es ist daher erhaben über die anderen, ist das einzige, das wahre. Es bedeutete ein *peccatum*, als Petrus vom *primum evangelium* des h. Paulus abfallen wollte. Vollständig abgelehnt wird Jakobus. Durch die im Glauben gewonnene Wiedergeburt wird der Wiedergeborene der Welt ganz und gar entrafft. Er erlangt nicht nur die Freiheit von jeder Bindung an eine weltliche Moral und ein weltliches Gesetz, sondern auch von der Bindung an das universelle kosmische Gesetz, die absolute Freiheit des transzendenten Gottes. Für den Kirchenbegriff ist in dieser gänzlich unhistorischen, alle

Daten der christlichen Offenbarung logisierenden Theologie kein Raum.

Im zweiten Teil seiner Arbeit sucht B. den Ansatz der Theologie V.s im plotinischen Denken zu zeigen. Dabei wird besprochen: der Gottesgedanke, die mythische Darstellung des Gottesgedankens und der Zeugung des Sohnes, die Analyse des Prozesses der Hypostasierung, das hypostatische Sein des Nus (oder vielmehr nach B.s Berichtigung: Nus und Geist), die Seele des Universums, die Reintegration, die Zeitspekulation, ethische Probleme. Es zeigt sich, daß die metaphysischen Hauptprobleme V.s durch die metaphysischen Ideen Plotins bestimmt sind. Ein paar Unterschiede seien angegeben. Bei Viktorin teilen sich der Sohn und der Hl. Geist in die metaphysische Funktion des Logos und der Weltseele so, daß eine glatte Identifizierung nicht möglich ist. Bei V. besteht zwischen den Gliedern der Trinität Wesensgleichheit, bei P. nicht. Doch ist sie bei ihm vorbereitet, sofern die drei Hypostasen, die als geistige Wesen von der Materie als dem Nichtsein unterschieden werden, ontologisch eng zusammengehören. Von Bedeutung ist vor allem der Prozeß der Hypostasierung. Die wichtigsten Gedanken sind: die Spaltung des absoluten Seins in ein Selbst und in ein Anderes zur Schaffung einer dialektischen Erregung, ohne Depotenzierung des Einen. In der Entfremdung hypostasiert, formiert und begrenzt sich der potentielle Intellekt. Er wird also Substanz, Leben und Intellekt, und zwar wird der ausgesetzte Nus, der innen ist als das Selbst, außen erst dann Substanz, Leben und Intellekt, wenn er sich auf dem Wege seiner *processio foris* zurückwendet. Der Grund für diese Zurückwendung ist in dem dynamischen Sein des Geistes zu sehen, das ein auf sich gerichteter Wille ist. Der Eros ist das metaphysische Spannungsmoment in der dialektischen Spaltung des absoluten Seins in ein Selbst und ein Anderes und zugleich das verkoppelte und einende metaphysische Moment. Die Selbsterkenntnis des Geistes im Intellekt ist so der konstituierende Akt eines hypostatischen Seins. Der Akt der intelligiblen Erkenntnis, wie er sich im menschlichen Bewußtsein vollzieht, entwickelt sich nach dem gleichen metaphysischen Gesetz wie der Akt der transzendentalen Selbsterkenntnis des absoluten Geistes. B. meint, daß sich der dialektische Gegensatz zwischen dem Selbst und dem Anderen fortentwickelt in der Richtung auf einen Gegensatz von Ich und Gegenich, daß sich also aus der Hypostasenlehre langsam der Personenbegriff herauskristallisiert. In der gemeinsamen Grundidee von der intelligiblen Selbstentfaltung des Seins und ihrer Orientierung an der Dialektik des Erkenntnisvorganges sieht B. die Hauptberührungsstelle und die innere Kongenialität der plotinischen Hypostasenlehre und der viktorinischen Trinitätsspekulation.

Nun endlich wird im dritten Teile die Entwicklung der abendländischen Willensmetaphysik dargestellt, und zwar in folgenden Hauptabschnitten: Die Willensspekulation innerhalb der plotinischen Gottesanschauung, die orientalische Willensspekulation der nichtchristlichen Religionskreise, die Ansätze einer dogmatischen Gestaltung der Willensmetaphysik im griechischen Christentum, die lateinische voraugustinische Willensspekulation, Augustin und die abschließende dogmatische Deutung des metaphysischen Willensbegriffs, Versuch einer geistesgeschichtlichen Deutung des arianischen Schismas. Der Abschnitt beginnt mit der überraschenden, übrigens schon von Heinemann gemachten Feststellung, daß der Substanz-, Intellekt- und Energiebegriff von Plotin zuweilen auch unmittelbar in die göttliche Transzendenz hineinprojiziert werden, daß sich der trinitarische Prozeß der Selbsterkenntnis und Selbstvollendung auch in der transzendenten Einheit Gottes selbst vollzieht. Das bedeutet, daß der Vorgang der Selbstentfaltung des absoluten Geistes nicht mehr hypostatisch, sondern als sich im göttlichen Sein selbst abspielend gedacht wird. So kann die Idee der Wesensgleichheit ihren metaphysischen Rückhalt im plotinischen Gottesgedanken finden. Das Sein des Einen ist nicht mehr jenseits des Selbstbewußtseins, sondern ist ein Sichselbstdenken, d. h. der Akt des Sichselbstdenkens vollzieht sich in ihm selbst und konstituiert sein Sein. Damit wird eine Trinitätslehre ermöglicht, die die Hypostasierung nicht mehr als einen außerhalb des Einen sich vollziehenden metaphysischen Prozeß, sondern als einen Vorgang des innergöttlichen Lebens faßt. Wenn dadurch nicht das ganze plotinische bisher geschilderte System gesprengt wird, so liegt es nur daran, daß P. diese Projektion der Vollkommenheiten in das transzendente Eine mit einem „Gewissermaßen" ausstattet. Von entscheidender Wichtigkeit ist, daß P. sagt: die Substanz des Einen ist Wille. Damit ist das Eine als lebendes, wollendes Wesen erwiesen, d. h. als Person. Freilich ist Sein, Wille und Denken identisch. Damit daß P. die Substanz des Geistes als Wille bezeichnet, ist der griechische Intellektualismus durchbrochen. Weil Gott Wille ist, ist er seinem Wesen nach frei. Ja, der Geist ist, weil er sich selbst will; indem er sich selbst will, schafft er sich selbst. So wird die Identifizierung des Willens mit dem Logos bei Viktorin verständlich. Der Wille ist bei V. die Hypostase, in der sich der Geist substanziiert und selbst darstellt. Dieser Prozeß der Hypostasierung ist identisch mit dem Prozeß der Zeugung des Sohnes. Der Wille des absoluten Geistes ist bei P. ein Wille zur Identität. Er heißt auch Neigung, Liebe. Benz sieht darin die wichtigste Voraussetzung für die Verwendung des Begriffes *dilectio* innerhalb der augustinischen Trinitätslehre. Das letzte und höchste Ziel aller Liebe, alles Erkennens und Schauens ist die Identität dse Geistes; denn das Urbild aller Liebe ist die Liebe des Geistes zu sich selbst, die seine Selbstvollendung schafft; alle Selbstvollendung ist im höchsten Sinne Selbsterkenntnis; so ist im Geiste alles Schauen ein Lieben und alles Lieben ein Sichselberwollen. Der Sinn alles absoluten geistigen Wollens, Wirkens und Denkens ist die Identität. Dieser mit sich selbst identische absolute Geist ist bei Augustin als Person gefaßt. In dieser letzten Konzeption strömt der plotinische und der viktorinische, der hellenistische und der metaphysisch gedeutete christliche Gottesgedanke zusammen. Diese ungriechische Konzeption des Willens als des Seins des Geistes kommt sowohl aus der ägyptischen Religionsphilosophie wie aus der mythisch-metaphysischen Spekulation der Gnosis in die neuplatonische Spekulation. Die Ansätze einer dogmatischen Gestaltung der Willensmetaphysik im griechischen Christentum findet B. bei Irenäus, indem die metaphysische Willensspekulation auf den christlichen Gottesgedanken bezogen bzw. die voluntaristische Spannung des christlichen Gottesgedankens metaphysisch gedeutet wird. Mit der Überwindung des psychologischen durch einen metaphysischen Willensbegriff in der christlichen Dogmatik ist die „augustinische" Wendung längst vor Augustinus mit einer gewissen Notwendigkeit angebahnt. Bei Origenes liegen die griechisch-intellektualistischen und die orientalisch-voluntaristischen Momente im Gottesgedanken unmittelbar nebeneinander. Zu einer festen metaphysischen Konzeption des Willens (statt der funktionellen) ist O. nicht durchgedrungen. Wegen dieses unklaren Willensbegriffs kann auch die Frage der Konsubstanzialität des Sohnes nicht restlos gelöst werden. Bei Athanasius ist diese Unklarheit überwunden. Bei ihm ist zwischen dem Wesen und der Wirkung des Willens klar geschieden. Der Logos ist nicht durch den Willen geschaffen. Er ist selbst der Wille des Vaters, wie er der Intellekt, die Weisheit, die Wahrheit, das Licht und die Kraft des Vaters ist.

Im lateinischen Kulturkreis wird die metaphysische Willensspekulation sichtbar sowohl im lateinischen Neuplatonismus (Chalcidius, Marius Victorinus, Firmicus Maternus) wie auch in der kirchlichen Dogmatik. Während sich bei Tertullian und Laktanz nur Ansätze finden, hat sich bei Ambrosius die voluntaristische Konzeption des Gottesgedankens schon befestigt. Dabei finden sich deutliche Rückbeziehungen auf die Ideen des Neuplatonismus wie auch Hinweise auf Augustinus. Bei Augustin sind alle Motive der Willensspekulation in einer genialen Weise zusammengefaßt und von einem Hauptgedanken aus entwickelt. Der metaphysische Willensbegriff ist bei Augustin aufs engste in die trinitarische Spekulation verflochten. Deren Ansatzpunkt ist die Analyse einer primitiven Form der sinnlichen Wahrnehmung, die jeweils auf einen trinitarischen Prozeß führt. Die Analogie zu der plotinischen Spekulation über die *visio* wird dabei offensichtlich, insbesondere die Ähnlichkeit der Funktion des Willens hier und dort. Das Resultat dieser Untersuchungen ist, daß die Dreifaltigkeit, die in der Seele als Bild der Trinität eingezeichnet ist, eine Notwendig-

keit des Denkens ist, d. h. ein metaphysisches Gesetz, das die ursprünglichste und eigenste Betätigung des Geistes bestimmt und in seinem Wesen selbst vorgezeichnet ist. Es gibt daher bei Augustinus keine psychologische, sondern nur eine metaphysische Trinitätslehre. Die reinste Form der Erkenntnis vollzieht sich in dem Sichselberdenken der *mens*, das sich im reinsten intelligiblen Teil der Seele vollzieht. Damit ist Augustinus innerhalb seiner Anthropologie zur tiefsten Anschauung vom dreifaltigen Wesen des Geistes vorgedrungen: zur Anschauung von der Notwendigkeit der Drei innerhalb der Identität des sich selbst denkenden Geistes. Das Verhältnis des Geistes im Menschen zum Geiste in Gott wird bestimmt durch die plotinische Bildspekulation, die Augustinus in seiner Anthropologie voraussetzt. Die Nennung der *imago* in der Schrift ist Garant für die Richtigkeit der plotinischen Imago-Spekulation. Dabei meint B., es sei für Augustins Denken charakteristisch, daß bei ihm metaphysisches und mythisches Denken unmittelbar ineinander wirken. Augustin nimmt im biblizistischen Denken gewissermaßen die metaphysische Lösung vorweg, um sie nachher durch metaphysische Ideen logisch zu explizieren. Die dabei von Augustinus aufgestellte Behauptung, daß jede der drei göttlichen Personen alle drei Glieder der menschlichen Trinität umfaßt, wird von B. als Einbruch eines logischen Chaos bezeichnet, das nur durch die Definition des anthropologischen Personbegriffs geordnet wird: Der Geist als der sich selbst denkende, sich selbst liebende, sich selbst wissende Geist ist in der lebendigen Identität dieser Drei in seiner Geistnatur die eigentliche Person. Auf den Menschen wendet A. den Personbegriff nur mit Vorbehalt an. Im eigentlichen Sinne ist nur Gott Person, der Mensch nur, sofern der Geist des Menschen ein Abbild Gottes ist. Dieser Personbegriff bringt eine neue Auffassung vom Menschen und von der Religion mit sich. Erstere, sofern in der einen Geistsubstanz der Geist sich in den drei Relationen des Seins, Wollens und Denkens entfaltet, dabei aber ein und derselbe Geist in seiner Identität und Ganzheit bleibt. Geist ist Wille zu sich selbst, der zu dem Sichselberdenken führt. Der Wille ist also als Grundsubstanz und *copula* des intelligiblen Vermögens und des Bewußtseinsinhaltes das eigentlich personbildende Element. Darin liegt die abschließende Formulierung des Willensbegriffes, wie er von Plotin aus als Substanz gefaßt in den christlichen Gottesgedanken eingedrungen ist. Letztere, sofern jetzt Religion Beziehung zwischen dem persönlich gedachten Gott und dem persönlich gedachten Menschen ist. B. glaubt feststellen zu können, daß sich Augustinus dadurch, daß er die Persönlichkeit Gottes nicht in den gleichen drei Relationen sich entfalten läßt, in denen sich der menschliche Geist entfaltet, sondern daß jede einzelne Relation in Gott selbst wieder Person ist, die sich ihrerseits wieder in einer Trinität von drei Relationen entfaltet, in ein logisches Spiel verliert und vor die unlösbare Frage gestellt sieht, wie drei einer sein können, daß er sich schließlich die Möglichkeit nimmt, Gott „persönlich" zu fassen, da es einen denkbaren Begriff für ein Wesen, das Eines ist und drei Personen, nicht gibt. Durch die Idee der *aequitas* wird das charakteristische Moment des Personseins, die *singularitas*, das *proprium* wieder verwischt. Auf die Figur, deren Personsein so beschaffen ist, daß in ihr jede Relation selbst wieder Person ist, und zwar so, daß jede dieser Personen mit der anderen dem Wesen nach identisch ist, läßt sich der auf dem Weg der analogia entis abgeleitete Personbegriff logisch nicht mehr anwenden. Freilich meint B., Augustinus habe in einer richtigen Erkenntnis dieser Grenze seiner Spekulation selbst vorgezogen, sich auf die einfachen Grundkategorien, die er in der Bestimmung des Personenbegriffs innerhalb der Anthropologie gefunden hatte, zurückzuziehen und habe den religiösen Grundgedanken der Persönlichkeit festgehalten. Obwohl nämlich die drei Personen der Gottheit ihrem Wesen nach eines sind, so kommt doch jeder nach Analogie der innerseelischen Trinität ein *proprium* zu, wobei die Sonderfunktion des Vaters durch die *mens*, die des Sohnes durch die *notitia*, die des Hl. Geistes durch die *voluntas* gekennzeichnet ist. Der metaphysische Personcharakter der Drei wird durch den Gedanken festgehalten, daß wohl alle drei Funktionen in jedem der drei ganz vorhanden sind, aber in jedem einzelnen Ternar das *proprium* in der Aktivierung dieser einen für ihn charakterisierenden Funktion besteht. Mit diesem Gedanken ist einerseits der Gedanke der Persönlichkeit Gottes gewahrt, andererseits die Spekulation wieder in die Logik der innerhalb der Anthropologie gewonnenen Begriffe zurückgelenkt. B. schließt die Darstellung der augustinischen trinitarischen Anschauungen mit der Bemerkung, daß die Identifizierung von Geist und Wille einen wichtigen Zug aus dem plotinischen Gottesgedanken bedeutet. An einer Stelle mußte die Logik der Willensmetaphysik zu einem radikalen Bruch mit einem Fundamentalsatz der plotinischen Metaphysik führen: die Idee der Ewigkeit der Welt ist neben dem Gedanken, daß es der Wille Gottes ist, der allen Dingen das Sein gibt, unlogisch. Die creatio ex nihilo liegt in der Konsequenz der christlichen Willensmetaphysik. Die beiden Gedanken, daß der Wille Gottes keine Kreatur ist, sondern vor der Kretaur, sowie daß er sich auf die Substanz Gottes bezieht, bilden den Abschluß der langen Entwicklung des metaphysischen Willensbegriffs. In einem letzten Abschnitt wird die religiöse Funktion des Person-Begriffs geschildert. Dabei wird die Verkoppelung von Wille und Liebe im Geist als das Hauptelement der Frömmigkeit Augustins im Werke *De trinitate* bestimmt, ein Element, welches auch seine Anschauung von der Erlösung und vom Glauben formt. Im letzten Abschnitt des dritten Teiles sucht B. zu zeigen, daß es sich bei der metaphysischen Begründung der arianischen Christologie um die Übertragung des funktionellen Willensbegriffs der aristotelischen Psychologie auf den intellektualistischen griechischen Gottesgedanken handelt und daß dieser funktionelle Willensbegriff Voraussetzung der arianischen Bestreitung der Wesensgleichheit des Sohnes und Grund für die Aufrichtung eines polytheistischen Hypostasenschemas ist, daß dagegen der abendländische Willensbegriff, der unter dem Einfluß des vom orientalischen Gottesgedanken befruchteten plotinischen Denkens sich entfaltete, einen endgültigen Garanten der Wesensgleichheit darstellt. So ist der geistige Hintergrund der arianischen Streitigkeiten jenseits aller politischen Intrigen, Macht- und Finanzfragen letztlich der Kontrast des griechischen intellektualistischen Gottesgedankens und des voluntaristischen Gottesgedankens, in dem sich das Abendland mit den Alexandrinern traf. — In einem Anhang grenzt der Verf. die Theologie des Origenes von jener des V. ab. Die Theologie V.s steht nicht in der Tradition des origenistischen Denkens, sondern stellt eine selbständige Christianisierung der neuplatonischen Metaphysik dar. Eine Liste der Drucke Viktorins, eine Übersicht über die Verteilung der Schriften Viktorins in den Drucken, einige kritische Anmerkungen zum Text der Drucke, eine Aufzählung der Spezialliteratur zu V., eine Berichtigung der Druckfehler und ein Register der lateinischen und griechischen Hauptbegriffe schließen das Buch.

Zur Würdigung des Werkes ist zu sagen: B. bietet eine eindrucksvolle, lebendige und klare Darstellung des viktorinischen und plotinischen Systems und der vielfachen Verknüpfungen neuplatonischen Denkens und christlicher Theologie. Bewiesen scheint mir zu sein, daß die metaphysische Willensspekulation Plotins und Viktorins für den augustinischen Gottesbegriff von großer Bedeutung war. Man darf jedoch die Bindung Augustins an die regula fidei nicht unterschätzen. Augustinus war wohl immer stark von der voluntaristischen Gottesvorstellung der Offenbarung, namentlich der johanneischen Schriften beherrscht. Seine zahlreichen Hinweise hierauf in *De trinitate können* nicht als bloße Ornamentik verstanden werden. Richtig ist indes, daß Plotin und Viktorin ihm verhalfen, die vorhandene, aus der Offenbarung gewonnene Substanz seines Denkens metaphysisch zu ordnen und klar zu formulieren. So ist Viktorins Bedeutung für Augustinus größer, als man bisher annahm. Unbewiesen und unrichtig ist B.s These, bei Augustinus finde sich eine Voluntarisierung des Gottesbegriffs in dem Sinne, daß der Wille die Grundsubstanz Gott sowie des Geistes überhaupt sei. Augustinus

*

wiederholt unzählige Male den Gedanken, daß Gott das absolut einfache Sein ist, daß deshalb sein Erkennen ebenso wie sein Wollen seine Substanz ist. Mit dem gleichen Rechte, mit dem man von einer Voluntarisierung der Gottesvorstellung spricht, könnte man von ihrer Intellektualisierung reden. Beides ist falsch. Weder der substanzielle Intellekt noch der substanzielle Wille besitzt im göttlichen Sein irgendein Plus. Gelegentlich deutet B. diesen Sachverhalt selber an, ohne indes daraus die nötigen Folgerungen zu ziehen. Nicht gesichert scheint mir weiterhin die Behauptung, daß die metaphysische Fassung des Willens dazu beigetragen habe, die Homousie verständlich zu machen und zu verteidigen. Wichtiger war hierfür die Lehre von dem Gezeugtwerden aus der Natur im Gegensatz zum Geschaffenwerden aus nichts durch den Willen, mochte dieser wie immer beschaffen sein. Wenn bei Athanasius und Augustinus der Sohn Wille des Vaters heißt, so kommt es daher, daß er die gleiche, ja die mit sich selbst identische eine Natur hat. Ebendeshalb muß er ja auch den mit der göttlichen Natur oder Substanz identischen Willen haben und infolge der von Athanasius und Augustinus in gleicher Weise betonten Einfachheit Gottes der Wille sein (cf. z. B. Augustins *voluntas de voluntate*). Die Tatsache, daß bei Athanasius immer wieder von der Natureinheit, von dem Gezeugtwerden aus der Natur die Rede ist, zeigt, daß für die Homousie die Idee der Zeugung aus der Natur entscheidend ist, welcher die arianische Lehre von der Schöpfung des Logos aus nichts gegenübertritt. Wohl verweist Augustinus ihr gegenüber auch auf die Unveränderlichkeit und Substanzialität des göttlichen Willens, deshalb weil die Arianer immer wieder betonen, der Sohn müsse ein Sohn des überlegenden und sich zum Handeln entschließenden Willens sein, da Gott doch nicht willenlos zeuge. Aber den tiefsten Grund des Unterschiedes zwischen arianischer und christlicher Trinitätslehre sah man darin, daß nach der letzteren der Sohn ein Sohn der Natur nach sei. Eine F o l g e der Zeugung aus der Natur ist es, daß der Sohn Wille des Vaters ist, ohne daß damit gesagt sein wollte, der Vater sei nicht Wille. Es ist auch nicht recht ersichtlich, was mit der metaphysischen Fassung des Willens gewonnen sein sollte, wenn nicht die Idee der Zeugung aus der Natur vorausgeht. Wer an die Wesensverschiedenheit des Sohnes vom Vater glaubt, kann sie trotz der metaphysischen Fassung des göttlichen Willens annehmen. Das zeigt allein schon die Idee der creatio ex nihilo, die doch durch die metaphysische Fassung des Willens nach B. in ihrer ganzen Schärfe betont wird, und tatsächlich wird ja auch von arianischer Seite die Zeugung des Logos als eine Hervorbringung *ἐξ οὐκ ὄντων* charakterisiert. Nimmt man noch hinzu, daß bei Plotin und Viktorin mit größter Energie die Freiheit Gottes bei der Zeugung des Nus bzw. des Logos behauptet wird, daß das ebenso eine Lehre der Arianer war, während die Orthodoxen in der Lehre von der Notwendigkeit der Zeugung zusammen mit der Lehre von der Zeugung aus der Substanz die wesentlichsten Momente der Rechtgläubigkeit sahen, so wird noch deutlicher, daß metaphysische Fassung des Willens und Homousie nicht in der von B. behaupteten Beziehung stehen. — Wie die Lehre von der Voluntarisierung des göttlichen Geistes so ist auch die Behauptung von der Voluntarisierung des menschlichen Geistes unrichtig. Es ist verwunderlich, wie B. zu dieser Anschauung kommen konnte, wo er doch wiederholt Augustins Wort zitiert, daß Gedächtnis, Intellekt und Wille ein Sein, ein Leben, ein Geist sind. Seinsmäßig hat daher keines von den drei Gliedern einen Vorzug. Der Geist ist ebenso wesentlich Gedächtnis und Intellekt wie Wille. Das hat Harnack hinlänglich gezeigt. Vgl. auch meine Arbeit über Augustins psychologische Trinitätslehre, S. 376. Der Wille besitzt einen Vorzug nur als Beweger der übrigen Seelenkräfte (cf. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, S. 296 f.). Darum ist es auch nicht richtig, wenn B. den Willen in der Bestimmung des Personbegriffs eine metaphysische statt einer funktionellen Rolle spielen läßt. Das wird gleich noch klarer ersichtlich. Mit Schärfe wendet sich B. gegen die psychologische Fassung der augustinischen Trinitätslehre. Psychologisch könne die augustinische Trinitätslehre nur verstehen, wer die metaphysische Voraussetzung des Prozesses der dreifältigen Schau bei Plotin, seine Anwendung auf die Entfaltung des Einen in seinen Hypostasen, seine theologische Beziehung auf die Zeugung des Sohnes und die übrigen dadurch bedingten Ideen nicht kennt. Man muß dazu sagen, daß es diese Voraussetzungen in dem von B. verstandenen Sinne nicht gibt. Nicht weniger als die ersten sieben Bücher *De trinitate* sprechen dagegen. B. hätte, um zu einem wahren Verständnis der augustinischen Trinitätslehre zu gelangen, seine Darstellung nicht so gut wie ausschließlich an den letzten acht Büchern *De trinitate* orientieren dürfen. Augustins in der ersten Hälfte des Werkes *De trinitate* mit Klarheit und Entschiedenheit ausgesprochene Trinitätslehre ist vollständig durch die regula fidei und Bibel bestimmt, ganz im Gegensatz zu V., der ja im Grunde genommen keine christliche, sondern eine neuplatonische Trinitätslehre mit christlicher Verbrämung vortrug. Gerade die Darstellung B.s zeigt, wie treffend Bardenhewer vor Jahren die Sachlage beurteilte, wenn er meinte, es sei kein Verlust für die Theologie des Abendlandes gewesen, wenn V.s Trinitätslehre sozusagen unbeachtet blieb. Noch weniger konnte die Trinitätslehre Plotins selbst für die Substanz der augustinischen Trinitätslehre bedeutungsvoll werden. In ihrer hypostatischen Form war sie völlig subordinatianisch, in ihrer die Hypostasenlehre „durchlöchernden" Form konnte sie überhaupt nicht als Trinitätslehre angesprochen werden. Gerade das Charakteristische der christlichen, augustinischen Trinitätslehre fehlte beiden: Drei verschiedene Subjekte sind der eine Gott, der eine Gott ist drei verschiedene Personen; jede ist gleich und steht zur anderen in einer notwendigen Relation. Diese klar umrissene Trinitätslehre wird in den letzten acht Büchern mit Hilfe der Analyse des menschlichen Geistes erläutert und der Denkbarkeit nahe zu bringen gesucht. Die Situation ist also nicht, wie B. meint, so, daß Augustinus zur Bestimmung der Trinität durch die Analyse der Vorgänge der Erkenntnis fortschreitet (S. 364). A. will nichts weiter als die ihm aufgegebene und darum von ihm bejahte Lehre mit den Mitteln der Philosophie erörtern, ohne dabei irgendein Datum des Glaubens aufzugeben. Er ist so weit davon entfernt, den Personcharakter Gottes mit der Entfaltung des Selbstbewußtseins erklären zu wollen. Im 15. Buch *De trinitate* wird es völlig klar, daß A. die Dreipersönlichkeit Gottes in keiner Weise mit den Momenten des Selbstbewußtseins identifiziert. B. hat hier keine glücklichere Hand als F. Christ. Baur und August Meier. Deshalb gerät A. auch dort, wo er jeder der drei göttlichen Personen wieder alle Momente der Entfaltung des Selbstbewußtseins zuschreibt, mit sich, d. h. mit dem angeblichen Erweis des Personcharakters Gottes nicht in Widerspruch. Es ist ja überhaupt nicht seine Absicht, den Personbegriff zu bestimmen, weder beim Menschen noch bei Gott. Ver-

fehlt ist die Meinung, daß sich Augustinus letzten Endes in der Bestimmung Gottes doch wieder an die Grundkategorien seines Personbegriffs halte, nämlich an die bei der Analyse des menschlichen Personbegriffs gefundenen Momente, und daß er so Gott als Person verstehen könne. Die Dreipersönlichkeit steht A. absolut fest. Er empfindet freilich die dabei dem Denken auferlegte Spannung sehr lebhaft. Man wird jedoch A. nicht gerecht, wenn man es nicht mit in Kauf nehmen will, daß nach ihm die Trinität ein Geheimnis ist. Dann muß man ihm schließlich die Ungereimtheit vorwerfen, daß drei einer sind. Der Begriff der Relation, wie ihn A. vor allem im 5. Buche *De trinitate* entwickelt, hätte einen Fingerzeig geben können, wie A. dieser Schwierigkeiten Herr zu werden sucht. Wie A. trotz seines Glaubens an die Dreipersönlichkeit ein „persönliches" Verhältnis zu Gott haben konnte, suchte ich in meinem Buche über Augustins Trinitätslehre S. 158 f. zu zeigen.

Wegen der angeblich im Hintergrund des augustinischen Denkens stehenden plotinischen Trinitätslehre braucht man also die augustinische Erklärung seines Trinitätsglaubens mit Hilfe der Vorgänge in der menschlichen Seele nicht metaphysisch zu heißen. Das wird noch klarer, wenn man beachtet, wie A. im 9. Buch *De trinitate* zu der Grundform seiner „psychologischen" Erklärung kommt. Er geht davon aus, daß der Mensch sich liebt und daß die Liebe Erkenntnis voraussetzt. Liebe und Erkenntnis sind hier klar als Akte verstanden. Das gleiche gilt von *memoria*, *intelligentia* und *voluntas*. Gelegentlich sind diese drei freilich auch als ein ruhender Besitz gefaßt. Da es sich sonach um Akte des menschlichen Seelenlebens handelt, darf man auch in Zukunft von einer „psychologischen" Trinitätslehre sprechen. Zudem gibt es auch eine metaphysische Psychologie. Bei der Übertragung auf Gott erfährt natürlich alles Psychologische eine Umwandlung ins Metaphysische, eine Tatsache, die wohl noch von keinem Augustinusforscher bestritten wurde. Wenn B. meint, die innere Einheit des Systems verlange in beiden Fällen eine metaphysische Fassung (S. 141), so trifft das zu bei der „theopantistischen" Idee bzw. bei der irgendwie pantheistischen Weltanschauung des Neuplatonismus, nicht beim Theismus des h. Augustinus. Die psychologische Fassung hindert naturgemäß nicht, die Notwendigkeit der innerseelischen Vorgänge zu betonen. Ich verwies S. 265 darauf, daß Gedächtnis, Vernunft und Wille die notwendigen Momente des menschlichen Geistes sind, daß es zu seinem Begriffe gehört, sich zu erinnern, zu erkennen und zu wollen. Nicht soll bestritten werden, daß manche einzelne Termini Augustins, besonders in der Frühzeit seiner schriftstellerischen Tätigkeit, z. B. *disciplina*, *forma* in ihrer Anwendung auf den Logos nur oder besser verständlich sind, wenn man ihre Herkunft aus Marius V. kennt. Ebenso gaben ihm die Analysen des menschlichen Seelenlebens bei Plotin und bei Marius V. manche Anregungen. Aber ein Blick auf die von B. mitgeteilten neuplatonischen und die von Portalié zusammengestellten augustinischen Schemata zeigt den großen Unterschied. Es ist bei Augustinus auch nicht möglich, daß der Begriff *copula* eine „verschiedene dogmatische Benennung" erfährt wie bei V. Es mögen schließlich noch so viele Einzelzüge gemeinsam sein: weil die augustinische Grundkonzeption der Trinität eine andere ist, erhalten auch die übernommenen Einzelzüge ein anderes Gesicht. Augustinus schaltet mit dem bei Plotin und M. V. vorliegenden Material so souverän, daß er auch nach dem Buche von B. als Schöpfer der „psychologischen" abendländischen Trinitätslehre angesprochen werden kann. Es wäre nützlich gewesen, wenn B. ebenso klar die Unterschiede herausgearbeitet hätte wie die Gemeinsamkeiten. Oft hat man den Eindruck, daß der Verf. A. unbedingt an den Neuplatonismus heranrücken will. Ist z. B. die Voraussetzung für die Erklärung der augustinischen Idee, daß der Mensch Bild Gottes ist, wirklich die neuplatonische Bildspekulation? Irrtümlich meint B., der Begriff *persona* sei von Augustinus von vornherein theologisch verstanden worden. Person im eigentlichen Sinne sei nur Gott. Er überstzt *De trin.* VII 4, 7 (S. 940): Sogar der Mensch könne Person genannt werden. Gerade die angeführte Stelle zeigt, daß Augustinus den Personbegriff auch auf Gott, nicht nur, wie B. will, auf den Menschen mit Vorbehalt anwendet, und zwar gerade deshalb mit Vorbehalt auf Gott, weil Person ein Gattungsbegriff ist, was eben daraus hervorgeht, daß man ihn auch auf den Menschen anwendet. Die Stelle besagt also das Gegenteil von dem, was B. meint.

Was die Bedeutung V.s für die Sprache des Mittelalters angeht, so ist es zutreffend, daß einige seiner Termini fortlebten. Aber man darf nicht sagen, daß seine Sprache die der mittelalterlichen Wissenschaft wurde, wenn man der größeren Bedeutung des Sprachformers Tertullian nicht unrecht tun will. Vor der Behauptung, V. den ersten scholastischen Theologen zu nennen, hätte ein Blick in den I. Bd. Grabmann, Die Geschichte der scholastischen Methode, bewahren können. Wieso von V. die beiden mittelalterlichen Ideen der *analogia entis* und der *emanatio* stammen sollen, ist unverständlich. Die zweite Idee darf man nicht ohne weiteres als eine das mittelalterliche Denken beherrschende hinstellen. Die erste war ihrem sachlichen Gehalt nach vor V. gegeben; woher die Theologen des 13. Jahrhunderts das Wort nahmen, bedarf erst einer eingehenden Untersuchung.

Wenn B. meint, die Grundlagen der Willensmetaphysik seien von katholischen Forschern nicht untersucht worden auf Grund dogmatischer Hemmungen, Augustin in eine allzunahe Berührung mit der nichtchristlichen Metaphysik zu bringen (S. VII), so muß man sagen, daß diese und ähnliche Äußerungen für das konfessionspolitische Bekenntnis ihres Autors Interesse beanspruchen dürfen, in einer historischen Untersuchung aber sich wie wunderliche Fremdkörper ausnehmen. Auffallend ist die fast gänzliche Außerachtlassung der in Betracht kommenden Literatur. Daß es nicht ungestraft geschah, glaube ich hinlänglich gezeigt zu haben. Man kann es heute wohl nicht riskieren, über Augustinus zu schreiben ohne wenigstens das Werk von Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin* mit seiner mächtigen Bibliographie zu kennen. — Das Verzeichnis der Druckfehler hätte um eine beträchtliche Anzahl vermehrt werden können. — Bemerkenswert ist die Verwandtschaft einiger Ideen Victorins (z. B. Ablehnung der „Werkheiligkeit", des Jakobusbriefs, fast aller Sakramente) mit der Substanz nicht augustinischer, sondern reformatorischer Gedankengänge.

Möge B.s Werk Anlaß werden, die von ihm aufgeworfenen Probleme in Einzeluntersuchungen zu bearbeiten.

Münster i. W. M. Schmaus.

Trilles, H. (Missionaire du Saint-Esprit), **Les Pygmées de la forêt équatoriale.** Avec une préface du P. Pinard de la Boullaye, S. J. et une introduction du P. Schmidt S. V. D. [Ethnologische „Antropos"-Bibliothek. Bd. III, Heft 4.] Münster i. W., Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1932 (XVI, 530 S. gr. 8°). M. 15.

Es ist ein besonderes Verdienst von P. W. Schmidt S. V. D., mit seinem Buche „Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen" (Stuttgart 1910) die Pygmäenforschung in Fluß gebracht zu haben. Wenn auch die Weiterentwicklung der Dinge eine Modifizierung seiner ursprünglichen These, als hätten die Pygmäenvölker Zentralafrikas und Südostasiens schlechthin als „Kindheitsvölker" der Menschheit zu gelten, aus denen die übrigen Völker und Stämme hervorgewachsen seien, notwendig gemacht hat, so haben doch im übrigen alle unterdessen durchgeführten Pygmäenuntersuchungen insofern Schmidts „Pygmäentheorie" stets mehr und besser bestätigt, daß die zu ermittelnde Eigenkultur der Zwergstämme in der Tat als die relativ älteste (d. h. wissenschaftlich faßbare) angesehen werden muß. Die einzigartige Bedeutung, welche demnach, nach wie vor, der Pygmäenforschung zukommt, liegt auf der Hand.

Das vorliegende Buch, aus der Feder des Missionarforschers H. Trilles C. Sp. S., befaßt sich mit den sogenannten Gabun- oder westäquatorialen Pygmäen Afrikas (Kamerun). Das Manuskript lag bereits vor Ausbruch des Weltkrieges im wesentlichen fertig vor. Verschiedenerlei Umstände verhinderten indes für lange Zeit die Veröffentlichung. Das nun endlich erfolgte Erscheinen des Buches ist abermals nicht zuletzt der Initiative P. W. Schmidts zu danken.

Was nun den Inhalt des Trillesschen Pygmäenbuches anbetrifft, so kann dessen außergewöhnlicher Reichtum hier nur angedeutet werden. Namentlich an Äußerungen des geistig-religiösen Lebens bringt Trilles von seinen Gabun-Pygmäen so Vieles und Mannigfaltiges, daß Schmidt angesichts dessen in der „Introduction" zu dem Werke seine früher geäußerte Meinung, als sei da eine gewisse Simplizität für die Geistigkeit der Zwergvölker charakteristisch, ausdrücklich zurücknimmt. Abgesehen von einer Einleitung hat der Verf. den Stoff in fünf Teile aufgeteilt: Le Pygmée dans sa vie physique (S. 7—57); Le Pygmée dans sa vie religieuse (S. 61—194); Le Pygmée dans sa vie intellectuelle (S. 197—361); Le Pygmée dans sa vie sociale et morale (S. 365—437); Le Pygmée dans sa vie économique et politique (S. 443—504). Den Verf. charakterisiert eine gewisse Umständlichkeit, zuweilen auch Weitschweifigkeit der Darstellung. Dabei ist aber im Auge zu behalten, daß er seine Forschungen der Hauptsache nach vor gut drei Jahrzehnten durchführte, wo bekanntlich die Forschungstechnik allgemein noch keineswegs die gegenwärtige Höhe erreicht hatte. Von den Fähigkeiten des Verf. hat übrigens schon seine vor dem Weltkriege erschienene reichhaltige und viel benützte Monographie „Le Totémisme chez les Fâñ" (Münster i. W. 1912) ein gutes Zeugnis abgelegt.

In dem vorliegenden Werke über die Gabun-Pygmäen wird den Theologen und Religionswissenschaftler naturgemäß besonders interessieren, was Trilles über Glauben und Kult des höchsten Wesens zu berichten hat. Um aber ein volles Bild von dem Sein und Wirken dieser „Primitiv"-Religion in dem Leben und Alltag der Pygmäen zu gewinnen, ist die Lektüre auch der übrigen Teile des Buches natürlich unerläßlich. Eine eingehendere Auswertung der religionsgeschichtlichen Materialien hat bereits P. W. Schmidt in dem vor kurzem erschienenen IV. Band seines Werkes „Der Ursprung der Gottesidee" (Münster i. W. 1933, S. 17—219) durchgeführt.

Wien-Mödling. W. Koppers.

Mordtmann, J. H. und **Mittwoch,** E., **Altsüdarabische Inschriften.** [S.-A. aus „Orientalia", 1932 u. 1933.] Rom, Pont. Istituto Biblico, 1933 (50 S. gr. 8°).

Lange Jahrzehnte hatte die Sabäistik infolge vergeblichen Wartens auf die Veröffentlichung der Glaserschen Inschriften brachgelegen, und nachdem diese in den Besitz der Wiener Akademie der Wissenschaften übergegangen waren, war es auch nur ganz wenigen vergönnt, Einsicht in sie zu nehmen oder gar daraus zu publizieren. Diese Wartezeit hat nach dem Kriege ein Ende genommen. Nicht nur ist seither aus europäischen Sammlungen viel Wertvolles an südarabischen Inschriften veröffentlicht worden; auch der Zustrom von neuen Texten aus Südarabien, das sich dem Verkehr immer mehr erschließt, hat wieder erfreulich eingesetzt.

Die vorliegende Veröffentlichung ist die epigraphische Ausbeute einer Forschungsreise, die H. von Wißmann und D. van der Meulen im Jahre 1931 nach Jemen und Hadramut unternommen haben. Zwei bewährte Sabäisten, Mordtmann und Mittwoch, haben sich in die Bearbeitung der dabei ans Licht gezogenen Inschriften geteilt. Es handelt sich vor allem um ḳatabanische und ansanitische Denkmäler, die der Sammlung eines in Aden ansässigen Persers Kaiky Muncherjee angehören, weiter um Stücke ḥadramutischer Herkunft und einiges Sabäische.

Auf den hohen Wert der Sammlung Muncherjee hatte schon im Jahre 1926 P. Jaussen O. P. in einem Aufsatz in der Revue Biblique hingewiesen, ohne sich dabei zu verhehlen, daß die 194 von ihm nach Photographien veröffentlichten Denkmäler noch einer Nachkontrolle unter Zurückgreifen auf die Originale oder gute Kopien derselben bedürften. Eine solche Ergänzung zu Jaussens Studie bedeutet der erste Teil der vorliegenden Arbeit. Die weiter darin behandelten ḥadramutischen Stücke vermehren in erfreulicher Weise die wenigen uns bisher bekannten ḥadramutischen Texte.

Fast alle hier vorgelegten Stücke sind sakraler Natur. So findet sich die aus dem Sabäischen wohlbekannte Personaldedikation in zahlreichen ḥadramutischen Stücken wieder, wobei als göttlicher Schutzherr der Mondgott Sin, die oberste ḥadramutische Staatsgottheit, auftritt. Unter den ḳatabanischen und ansanitischen Stücken sind besonders Grabsteine zahlreich vertreten, von denen manche außer Inschriftlichem auch Figürliches aufweisen, daneben noch vieles andere, wie Votiv- und Opfersteine, Proskynemas, Bau- und Bodenkultururkunden.

Unsere Erkenntnis der südarabischen Religion erhält durch diese Denkmäler manche Bereicherung.

So erfahren wir (S. 21) von zwei neuen sabäischen Göttern, הרום und נער; der zweite könnte wohl mit dem auf der altdedanischen Inschrift Jaussen-Savignac Nr. 138 vorkommenden Gotte נערגד identisch sein. Zu den wenigen bisher bekannten Fällen der Erwähnung der ḳatabanischen Göttin עתרת liefert Nr. 11 II. einen neuen. In Eigennamen wie דדאל (Nr. 12 II.) und עמכהל (Nr. 31 II., 126) tauchen fremde Gottheiten, nämlich der dedanische דד und der thamudische כהל auf. Von einer „Reinigung" (תצא) durch „die Macht (אדן) des Gottes Sin" redet Nr. 5 (ḥadram.). Mit dem Titel „Sohn des Gottes Wadd" (einem Gegenstück zu dem ḳatabanischen Titel „Erstgeborener des Gottes Amm") schmücken sich mehrere

Könige von Ansan. Neue Belege für das Vorhandensein von Monotheisten in Südarabien seit etwa 300 n. Chr. bietet Nr. 16 II mit den Schlußworten „mit der Hilfe des Gottes, des Herrn des Himmels und der Erde", und Nr. 18 II. mit dem Anfang „Es möge erhören der Barmherzige (רחמנן)". Aus dem Namen dessen, der diese Bitte vorträgt, nämlich חמדם בשדין, schließen die Herausgeber, daß dieser ein „Chaldäer" gewesen sei; wenn sie Recht haben, so hätte man einen Anhaltspunkt für die Zurückführung des südarabischen Monotheismus auf Südbabylonien. Doch scheint mir die Übersetzung „Chaldäer" aus lautlichen Gründen anfechtbar.

Die philologische Behandlung der Texte erweist sich als sehr genau und wirkt meist überzeugend. Die schon mehrfach behandelte Inschrift Muncherjee, II, Blatt 110, ist in ganz neue Beleuchtung gesetzt, ob auch ihr Hauptbegriff מעמר trotz eines langen ihm gewidmeten Exkurses immer noch nicht genau bestimmt werden konnte. Mir scheint, daß die ihm von Rhodokanakis in einzelnen Fällen gegebene Deutung „Grabstein" für alle Fälle anzusetzen ist. Beachtenswert ist der auf S. 33 gegebene Hinweis auf Fälle von reimartigem Gleichklang in formelhaften Wendungen verschiedener Inschriften.

Gleichzeitig mit dieser wertvollen Studie haben Mordtmann und Mittwoch uns eine Bearbeitung der „Himjarischen Inschriften in den staatlichen Museen zu Berlin" geschenkt. Bald nachher — am 4. Juli 1932 — hat der Tod dem ersten der beiden Bearbeiter die Feder aus der Hand genommen. Mit J. H. Mordtmann hat die deutsche Sabäistik ihren Führer und Altmeister verloren, der in der Geschichte der Entzifferung der südarabischen Inschriften als ein Bahnbrecher fortleben wird.

Münster. H. Grimme.

Berve, Helmut, **Griechische Geschichte.** 2. Hälfte: Von Perikles bis zur politischen Auflösung. [Geschichte der führenden Völker, V. Band.] Freiburg i. Br., Herder & Co., 1933 (359 S. 8°). M. 9,00.

Die erste Hälfte der vorliegenden griechischen Geschichte ist von mir besprochen in der Theol. Revue, 30. Jahrgang, 1931, Sp. 246 f. Was ich dort ausgeführt, gilt auch von diesem zweiten Teil. Zum Beleg sei der Schluß des Werkes hier angeführt: „Es gibt noch eine zweite griechische Geschichte, das ist die Geschichte des griechischen Geistes, wie er die abendländische Welt durchdrungen, wie er die Völker, die Staaten und Religionen, wie er einzelne Menschen gebildet hat. Sie hebt dort an, wo das eigene politische Leben der Griechen erlischt, zieht durch die Jahrtausende hin und ist noch nicht am Ende, wird nie am Ende sein, solange es europäische Menschen gibt. Wir denken in den Formen, wir messen an den Gestalten, wir leben in den Daseinsgesetzen der Griechen; der organische Ablauf ihrer Geschichte ist der Rhythmus unserer historischen Existenz. Das ist ihre ewige Macht und unser Schicksal. Doch daß wir die großen Lebensfragen beispielhaft von ihnen durchgekämpft sehen, daß sie unserem hilflosen Chaos die Ordnung des klaren Geistes und die Schönheit der reinen Form entgegenhalten, daß wir von ihnen lernen können, uns Mensch zu fühlen und Mensch zu sein, das macht sie uns im höchsten Sinne zu einem führenden Volk."

Mit Erschütterung liest man den Untergang Athens, folgt mit Spannung der Schilderung von Alexanders glänzendem Aufstieg, bei der folgenden Darstellung der Diadochenkämpfe spürt man allerdings auch noch das Grauen, das man als Schüler empfand, wenn man sich zwischen den Nachfolgern Alexanders zurechtfinden sollte. Vor der politischen Geschichte tritt die geistesgeschichtliche und kulturelle Entwicklung in diesem Teile stärker zurück. Der griechischen Geistesfreiheit und Geistesklarheit steht überall der Fanatismus des Orients und die brutale Machtpolitik Roms gegenüber. Auch die Besonderheit der Religion des Judentums tritt kaum in die Erscheinung. Der Theologe ist gewohnt, die Zeit nach Alexander als eine Vorbereitung auf „die Fülle der Zeiten" zu betrachten; hier ist nur einmal in einer Zeile (S. 345) dieser Gedanke angedeutet.

Dülmen. Fr. Schulte.

Rigaux, P. Beda O. F. M., **L'Antéchrist et l'opposition au royaume messianique dans l'Ancien et le Nouveau Testament.** [Universitas catholica Lovaniensis. Dissertationes ad gradum magistri in facultate theologica consequendum conscriptae, Series II. Tomus 24.] Gembloux, Duculot (Paris, Gabalda), 1933 (XVI, 425 S. gr. 8°).

Manche alttestamentlichen Exegeten waren leicht geneigt, bei Psalmenstellen und Prophetensprüchen, die sich gegen ein Verständnis sträubten, eschatologische Gedankengänge zu vermuten. Da ist nun ein Buch erwünscht wie die Habilitationsschrift von P. B. Rigaux, das ins Zentrum der eschatologischen Ideenwelt hineingreift und mit gewissenhafter Nüchternheit und logischer Selbstzucht ihren tatsächlichen Gehalt in den alt- und neutestamentlichen Büchern umschreibt. Der Verf. kommt auf Grund eines sorgfältigen Studiums der biblischen Texte zu anderen Ergebnissen, als sie von den Hauptförderern eschatologischer Anschauungen, besonders von Charles gewonnen und veröffentlicht wurden. Der führende Begriff „Antichrist" in seiner vollen persönlichen Ausgestaltung gehört erst dem N. T. an. Mit Recht setzt R. voraus, daß so weltbewegende Mächte wie der Antichrist sich in weniger zugespitzter Form schon vom Beginne der Geschichte des Gottesreiches durch alle Jahrhunderte und Jahrtausende hindurch ausgewirkt haben werden, und faßt die vorbereitenden Erscheinungen zusammen unter dem Stichwort der „Opposition gegen das messianische Reich". Dieser weitausgreifende Leitbegriff führt ihn zurück bis auf das Protevangelium am Anfang der Menschheitsgeschichte. R. findet ihn weiterhin in den Zukunftsvisionen, die uns spärlicher zerstreut in den Geschichtsbüchern des A. T., etwas öfter in den älteren Psalmen begegnen, in der vorchristlichen Zeit während der Prophetenperiode am ausgiebigsten bei den apokalyptischen Propheten, wie einem Ezechiel und Daniel, zutage zu treten. Während der Nachklang dieser alttestamentlichen Ideen in den apokryphen Schriften als Brücke zum N. T. wohlbeachtet werden mußte, durfte die rabbinische Literatur als außerhalb der geradlinig fortschreitenden Entfaltung der eschatologischen Ideenwelt liegend im wesentlichen unberücksichtigt bleiben. Bemüht, systematisierend eine stetige Entwicklungslinie in der Opposition gegen den Messias aufzuzeigen, glaubt R. hinreichende Anhaltspunkte zu haben, in dieser Kampfgegnerschaft gegen das messianische Reich vor dem Exil zunächst noch nationale und politische, während des Exils vorwiegend götzendienerische Formen der Betätigung zu finden, bis sie nach dem Exil als von Grund aus antireligiös und ethisch schlecht charakterisiert werden kann (S. 147). Die Hälfte des umfangreichen Werkes widmet R. der vorchristlichen Zeit, für welche es die einschlägigen Vorstellungen erst aufzusuchen und in ihrer Zielstrebigkeit zum neutestamentlichen Antichrist hin herauszuarbeiten galt. Im N. T. sind die

Namen und Begriffe der messiasfeindlichen Welt im wesentlichen schon Gemeingut der biblisch-dogmatischen Lehre, und hier trat für den Verf. die Aufgabe in den Vordergrund, sie erschöpfend aus den synoptischen Evangelien, der Lehre des h. Paulus besonders über den Menschen der Sünde, aus den johanneischen Schriften, Apk, Briefen und Ev, zusammenzutragen und in gewissenhafter exegetischer Methode nach Eigenart und Zusammengehörigkeit, nach Sinn und Tragweite der biblischen Darstellung zu erfassen.

Wenn wir uns der Reichweite des umfassenden Themas bewußt bleiben, werden wir uns nicht wundern, daß R.s Arbeit ein voluminöses Buch geworden ist. Sichtlich hat dazu auch beigetragen, daß R. nicht bloß eine rein wissenschaftliche Abhandlung für die gelehrte Welt bieten wollte, sondern seine Aufgabe dankenswerterweise so durchführte, daß auch für die praktische Verwendung das notwendige Material in genügender Ausdehnung darin vorgelegt wird. Die Methode der Schriftbehandlung zeigt sich auf alttestamentlichem Boden durchaus aufgeschlossen gegenüber der Tatsache, daß die Schrifttexte nicht immer in der erforderlichen gutüberlieferten Form auf uns gekommen sind, und infolgedessen rechnet er auch mit der literarischen Struktur, freilich nicht mit der Unbekümmertheit, wie sie kritischen Exegeten nicht selten eignet. Anderseits fällt er auch nicht der Versuchung zum Opfer, Ausdrücke dichterischer Prägung zu wörtlich zu nehmen (S. 61). Die autoritative Bindung der katholischen Exegese durfte bei diesem vorwiegend dogmatischen Gehalt der Schrift nicht übersehen werden. Das hindert R. aber z. B. nicht, gegenüber manchen Bestrebungen, den Väterkonsens in exegetischen Fragen über Gebühr zu betonen, in seinem nüchternen Sinn Vorbehalte zu machen (S. 164). Von gleich gesundem Urteil zeugt es, daß er u. a. die Selbständigkeit des h. Paulus in der Auswertung alttestamentlicher Stellen stark unterstreicht (S. 233). Im übrigen ist es nicht notwendig, des langen und breiten die allgemeinen Richtlinien des Verf. als solid und gemäßigt anzuerkennen. Bei der vorzüglichen Schule, durch die er gegangen ist, konnte eine andere Einstellung zu den von ihm behandelten wichtigen und schwierigen Problemen nicht erwartet werden.

In einzelnen exegetischen Auffassungen werden die Urteile eher voneinander abweichen. Schon die weite Fassung des Themas mußte dazu führen, eine große Zahl von Schrifttexten, darunter nicht wenige umstrittene, in die Erörterung hereinzuziehen. Entsprechend dem Zwecke einer Probeschrift, ein möglichst vielseitiges specimen eruditionis zu sein, ist R. wohl über das Notwendige hinausgegangen. Er hat hie und da Fragen hereingenommen, zu denen der Gegenstand keineswegs immer geradlinig führte.

Ein kritischer Streifzug durch die Einzelheiten, die R. uns in seiner Schrift vorlegt, möge die oben gegebene Charakteristik des Buches ergänzen! Mehr als einmal muß zur Klärung von prophetischen Stellen die prophetische Perspektive beigezogen werden. Begreiflicherweise nimmt er sie auch in Anspruch für die schwierige neutestamentliche Parusiefrage (S. 221). Grundsätzliches und Gediegenes lesen wir S. 6 darüber. Daß Dn eine Apokalypse des 2. Jahrh. v. Chr. sei, wird von R. wohl hauptsächlich im Interesse der Schlagkraft der Beweisführung vorausgesetzt (S. 151 ff.). Er wollte damit in erster Linie sagen: mindestens für diese Zeit können die dort niedergelegten Auffassungen verwertet werden. Gegen eine solche methodische Einstellung wird sich kaum Entscheidendes sagen lassen. — Zur zeitlichen Gleichsetzung des Deuteroisaias mit Ezechiel (S. 108 f.) berechtigt ein besonderer inhaltlicher Grund: diese Prophezeiungen werden schon vom Propheten so geformt, daß sie sich an die Zeitgenossen des babylonischen Exils ausdrücklich wenden („en esprit" S. 109). — Joels Weissagung über den Einbruch von Heuschrecken faßt R. buchstäblich auf (S. 142 ff.); für nüchterne Erwägungen auf Grund der stilistischen Gesetze ist das die beste Ansicht. — Bei den danielischen Weltreichen hält er eine Aufeinanderfolge von einzelnen Königen (S. 156; statt lauter Reiche anzunehmen) wenigstens für möglich. Daß die fünf Visionen Dn 2, 7, 8, 9, 12 eine ansteigende Gegnerschaft der Völker gegen das Volk Gottes bedeuten (S. 155), wird sich bei genauer Exegese schwer glaubhaft machen lassen. Die typische Auffassung des kleinen Hornes bei Dn scheint er S. 173 f. nicht für angezeigt zu halten. Doch ist das wohl mehr eine Frage der Ausdrucksweise; denn S. 368 kommt doch im wesentlichen eine solche typische Auffassung in Frage. — Daß die ezechielischen Weissagungen weitgehend nach einem sachlichen Gesichtspunkt eingeordnet sind, nicht chronologisch, ist R. nicht entgangen (S. 118). Zur Frage von Gog und Magog ist er in der Lage, mit reichem keilinschriftlichen Material der Klärung zu dienen (S. 126 f.). — Aus dem neutestamentlichen Teil möchte ich besonders auf den erschöpfenden Abschnitt über den „Menschen der Sünde" und damit zusammenzufassende Vorstellungen bei Paulus hinweisen (S. 251—317). Weise Beschränkung veranlaßt ihn, dabei einer „minimalistischen" Lösung das Wort zu reden (S. 308). In der Apk glaubt er mit der ausschließlich eschatologischen Deutung nicht zum Ziele zu kommen. Beide Methoden, die zeitgeschichtliche und die eschatologische Deutung zumal, seien dabei vonnöten (S. 358). Es soll mit diesen kritischen Bemerkungen nur eine Auswahl von Hinweisen geboten sein, in welcher Art R. mit den vielgestaltigen Problemen seines Forschungsgebietes sich auseinandersetzt.

Das bibliographische Material ist ungemein reichhaltig und auch in formeller Beziehung sorgfältiger, als es häufig geschieht, behandelt. Daß das Zitat aus dem Katholik (S. 51[1]) undeutlich ist, muß der unpraktischen Verbindung von Jahrgang und Bändezählung durch die Herausgeber der Zeitschrift schuld gegeben werden, daß R. in seinem Mitte 1932 im Ausland erschienenen Werke schon Junkers Untersuchungen zu Dn (1932) verwerten konnte, macht der Aktualität seiner Literaturverwertung alle Ehre. Kaupels Buch über die Dämonen (1930) wird ihm wohl entgangen sein; denn nach seiner Gepflogenheit — eine Notwendigkeit hierfür lag freilich nicht vor — hätte er es sonst sicher zitiert bei Tob und dem Dämon Asmodaeus (S. 196).

Wenn wir zum Schlusse noch feststellen, daß R., weil durch die Schule der Scholastik gegangen, sich um scharf gefaßte Begriffsbestimmungen bemüht, daß er sich gleich frei hält von dem „esprit constructeur" moderner Erklärer (S. 131) wie von einer Abschließung gegen neue förderliche Ansichten, so scheiden wir damit von einem Werke, dem Beachtung von seiten der exegetischen und dogmatischen Theologie wie der praktischen Schriftverwertung nicht mangeln wird.

Neubiberg b. München. J. Goettsberger.

Herntrich, Volkmar, Privatdozent der Theologie in Kiel, **Ezechielprobleme.** [Beihefte zur Zeitschr. für atl. Wissenschaft 61.] Gießen, A. Töpelmann, 1932 (VIII, 138 S. 8°). M. 7,50.

Das Buch Ezechiel ist in neuerer Zeit Gegenstand lebhaftesten Interesses gewesen. Zuerst erschien, nach den grundlegenden Arbeiten von J. Herrmann, Ezechielstudien 1908 und Kommentar zu Ezechiel, 1924, das Buch von G. Hölscher, Hesekiel. Der Dichter und das Buch 1924, mit einer vollständig neuen Auffassung des Propheten und seines Buches. Der Prophet Ezechiel selbst lebt nur in den echt profetischen Gedichten, womit er mit Jeremia und Jesaja auf gleiche Stufe zu stellen ist. Diese Gedichte, die genau herausgestellt werden, bilden neben den beiden Visionen in cap. 1—3 und 8—11 allein den echten Kern

des Buches. Dieses selbst aber ist, wie alle Prophetenbücher des Kanons, ein vielschichtiges Redaktionswerk. Die Redaktion hat die Gedichte des Propheten in eine „öde prosaische Schablone" gespannt; ebenso ist alles, was mit dem planmäßigen Aufbau des Buches zusammenhängt, Werk des Redaktors, etwa aus dem 5. Jahrhundert, und als solches ein Kampfprogramm der zadokitischen Priesterschaft. Besonders auch die Zukunftsweissagungen und der neue Verfassungsentwurf cap. 40—48 gehen auf diese spätere Redaktion zurück. — Nachdem inzwischen mehrere Verf. zu der hier entwickelten Lösung Stellung genommen hatten, besonders Sprank und Wiese, Studien zu Ezechiel und dem Buch der Richter, 1926, und Keßler, Die innere Einheitlichkeit des Buches Ezechiel, 1926, folgte 1930 das Buch von Charles Cutler Torrey, *Pseudo-Ezekiel und the Original Prophecy*, wieder mit ganz neuer Auffassung des Buches. Dieses ist ein Pseudepigraph aus der Zeit um 260 v. Chr. und stammt von einem Manne, der seinem Buch den Anschein gab, als sei es von einem Propheten aus der Zeit Manasses geschrieben. Der Verf. wollte zeigen, daß das Unheil 586 nicht zu Unrecht über Jerusalem—Juda gekommen sei, sondern daß das Volk vorher voll und ganz gewarnt gewesen sei. So versetzte er sich in die Lage eines Propheten zur Zeit Manasses und schrieb das nieder, was nach seiner Meinung ein solcher Prophet geschrieben haben mußte. Diese Fiktion ist später wieder von einem Redaktor überarbeitet und durch eine Reihe geschickt angebrachter Interpolationen in ein babylonisches Gewand gekleidet worden, wobei es sich aber nur um knappe Änderungen gehandelt habe, so daß das Buch Ezechiel in bester Ordnung vorliege und in einem Zuge geschrieben sei.

Mit diesen beiden neuen Erklärungen des Buches Ezechiel beschäftigt sich im wesentlichen, nach einem kurzen Überblick über die gesamte Ezechielforschung in neuerer Zeit, der erste Teil des vorliegenden Buches von Herntrich. Beide Lösungen werden als unzureichend und den tatsächlichen Verhältnissen des prophetischen Buches widersprechend abgelehnt. Dazwischen steht noch eine ebenfalls ablehnende Bezugnahme auf die Behandlung Ezechiels im 3. Bande der Geschichte des Volkes Israel von R. Kittel 1927. Dem allem stellt nun der Verf. eine eigene positive Lösung gegenüber, indem er die „Frage nach der geschichtlichen Situation der ezechielischen Prophetie einmal ganz scharf zu stellen und aus dem Text heraus grundsätzlich zu beantworten" sucht (Vorwort S. VI). Das Resultat ist dieses: Die Hörerschaft Ezechiels ist nicht die Gola Jojachins gewesen, wie bisher meist angenommen wurde, überhaupt keine Exilsgemeinde, so daß Ezechiel in Babylonien nach seiner Wegführung mit dem König Jojachin seine Tätigkeit ausgeübt habe, sondern die Jerusalemer in der Regierungszeit des Zedekia, d. h. in den Jahren 593—586, und das Thema der Predigt Ezechiels ist allein das Ende Jerusalems (S. 44, 46, 48). Im einzelnen stammen demnach „die Drohweissagungen in cap. 1—24 in ihren Kernstücken . . . von einem Propheten der letzten Jahre Jerusalems. Auch die aus sich selber nicht sicher bestimmbaren Abschnitte fügen sich in dieses Bild. Verschiedentlich sind an die ursprünglichen jerusalemer Weissagungen exilische Anhänge angefügt, die an jedem Ort und zu jeder Zeit geschrieben sein können, nach dem ‚die Zerstreuung der Juden in alle Länder', die sie voraussetzen, begonnen hatte". Dasselbe Urteil gelte für die cap. 34—37 und 38 und 39, ebenso fügten sich cap. 25—32 in dieses Bild. „Diese jerusalemer Prophetie aber ist von einem exilischen ‚Redaktor' überarbeitet und in ein babylonisches Gewand gebracht." Vor allem muß dies vom cap. 40—48 angenommen werden. „Tatsächlich spaltet sich so das Buch Ezechiel in zwei Welten": Die Welt des echten judäischen Propheten, der unmittelbar neben seine großen Vorgänger tritt, und die Welt des exilischen Redaktors, der „die echte Prophetie umrahmt und durch theosophische (sic!) Spekulationen, durch einen umfangreichen Offenbarungsapparat, die Einzigkeit seines Gottes gegenüber der babylonischen Götterwelt zu erweisen sucht. Auf der einen Seite Erzeugnisse echter, unmittelbarer prophetischer Kraft, Reflexe echt prophetischen Erlebens und Wirkens, auf der andereen Seite Literatur, Berechnung und Phantastik" (S. 124. 125). Selbst daß Ezechiel „auf einem der späteren Exulantenzüge nach Babylonien gekommen ist", muß Vermutung bleiben. „Aus den exilischen Heilsweissagungen läßt sich nur feststellen, daß er genau so wie Jeremia das Ende der Stadt überlebt hat" (S. 126). „Ebenso scheint er an der Sammlung seiner prophetischen Reden durch den Tod gehindert worden zu sein. Die von ihm hinterlassenen Fragmente sind erst von dem Redaktor zusammengearbeitet worden, der dem Buch den heutigen babylonischen Rahmen gab" (ebenda S. 126). Der Grund der Überarbeitung durch den Redaktor aber war, einmal der Gola Jojachins die geistige Führung der exilischen Gemeinde zu sichern, wie sie ihr von den echten Propheten immer zugesichert war, indem er den Beweis lieferte, daß Jahwe die ganze Zeit durch seinen Propheten zur Gola gesprochen hatte (S. 127); andererseits, um zugleich auch für Jahwe Zeugnis abzulegen, indem er nachwies, daß echte Jahweprophetie auch im Exil möglich war und daß eine unmittelbare Verbindung mit Jahwe auch hier noch statt habe, nicht daß diese etwa mit dem Heiligtum auf dem Zion verlorengegangen sei (S. 129). Mit dieser Auffassung des Buches sei eine Ehrenrettung Ezechiels gegeben, da er in den echten Unheilsweissagungen wirklich als der leidenschaftliche, blutvolle Prophet erscheine (S. 129 f.), alles aber, was ihn bei den früheren Exegeten zum „phantastisch-krankhaften und doch wieder so nüchternen, priesterlich-steifen Propheten", d. h. zum Epigonen machte, der babylonischen Überarbeitung zuzuweisen sei, die aus den Bedürfnissen der Zeit geboren war (S. 130). Dieses neue Ezechielbild ist auch durch eine eingehende textliche Analyse des ganzen Buches geschlossen erarbeitet und aufgezeigt (S. 73—124).

Allein es fragt sich doch, ob diese Spaltung im Buche Ezechiel in zwei Propheten mit ganz verschiedenen Welten notwendig ist. Man braucht nur mit der „geschichtlichen Situation" des Anfangs des jojachinschen Exils in Babylon (597 bis zur endgültigen Einnahme Jerusalems) Ernst zu machen, so dürften die Dinge doch anders liegen. Wir wissen, daß diese Exulanten mit den in Jerusalem Zurückgebliebenen in Verbindung waren (Jer cap. 29; Ez 33, 21) und darum über die hochmütige Haltung dieser letzteren sehr wohl unterrichtet sein konnten, wie ja der Verf. selbst wiederholt diese Stimmung als richtig gezeichnet anerkennt (S. 126 f.). Demgegenüber galt es unter den Exulanten in Babylonien Stellung zu nehmen durch den Hinweis, daß Jerusalem nicht der Kessel ist, in dem jene als das Fleisch absolut gesichert seien usw., daß es vielmehr ob der jetzt noch herrschenden sittlichen Mißstände dem sicheren Untergange entgegengehe (Unheilsweissagungen!). Andererseits wissen wir eben aus dem Briefe des Jeremia, daß die Exulanten selbst in dieser Anfangszeit, bis zur endgültigen Vernichtung der Stadt, ihre Lage wenigstens teilweise nicht allzu tragisch nahmen, sondern auf eine baldige Rückkehr hofften. Auch hier galt es die Schuld und damit die mit dem endgültigen Schicksal der Stadt unausweichlich gegebene Lage zu zeichnen, um die Gola von falschen Hoffnungen abzubringen, eben durch die Gerichtspredigt über Jerusalem. So erklären sich m. E.

ungezwungen die „leidenschaftlich blutvollen Prophetien, die wir in den Kap. 1—24 vor uns haben", ohne daß wir überall an einen „Fernspruch von Babylonien her" zu denken brauchen. Sie sind gerichtet an Jerusalem, gelten aber den Exulanten in Babylonien und sind für die Gola berechnet. Dann allerdings, als diese Drohweissagungen in Erfüllung gegangen waren und in Babylon allmählich eine Stimmung des Kleinglaubens und des Zweifels, ja der Verzweiflung einzog, mußte der Prophet von selbst sich umstellen. Und so gelten dieselben Gründe, die nach unserem Verf. für den babylonischen Redaktor der echten Ezechielstücke maßgebend waren, für unseren Propheten selbst; er mußte jetzt den neuen Strömungen bei den Seinen mit neuen Mitteln begegnen (Heilsweissagungen!). Und darum ergibt sich von selbst die ganz andere Physiognomie des 2. Teiles des Buches. Und unter dieser neuen Einstellung erfolgte schließlich auch die Zusammenstellung der früheren Reden, die dann darauf hin bearbeitet bzw. ausgeführt wurden. So erklären sich m. E. in dem doch einheitlichen Guß des Buches „die zwei Seelen in der Brust des einen Propheten". Er ist tatsächlich durch die richtig gesehene „geschichtliche Situation" der „Mensch zweier Welten", und denen trägt er als Prophet Rechnung. Das aber ist nicht epigonenhaft, sondern echte Größe, wie sie unser Verf. ja auch aus den nur angeblich echten Stücken gezeichnet hat, ohne daß man „das exilische Gewand der Prophetie Ezechiels" in Frage zu ziehen hat!

Sehr gut erscheint mir die Erklärung der Crux der „30 Jahre" in cap. 1, 1 (S. 63), indem man statt dreißig Jahre „drei" liest und diese auf die Regierungszeit des Zedekia bezieht (vgl. 24, 1). Dann stimmen das 3. Jahr des Zedekia und das 5. Jahr der Exilierung des Jojachin (nach verschiedener Berechnungsweise) wirklich überein.

Freising. L. Dürr.

Lachmann, Dr. Joh., **Das Buch Habbakuk.** Eine textkritische Studie. Aussig (C. S. R., Uhlandstraße 9), Selbstverlag des Verfassers, 1932 (92 S. 8°).

Die vorliegende Studie stellt eine fleißige und gewissenhafte Arbeit dar. Das ergibt sich allein schon aus dem stattlichen Verzeichnis der benützten Literatur, das übrigens noch ergänzt werden könnte, da Fields Hexapla und Klostermanns Analecta dort nicht genannt sind, obwohl sie im Text zitiert werden. Wenn man bedenkt, daß dem Verf., der Gymnasialprofessor in Aussig ist, sicher keine ausreichende Bibliothek am Ort zur Verfügung stand, so wird man die allein zur Heranschaffung der Literatur aufgewendete Mühe zu würdigen wissen und wird es verzeihlich finden, wenn dem Verf. einiges entgangen ist, was man gerne benützt sähe, wie z. B. A. Kaminka, Studien zur Septuaginta an der Hand der zwölf kleinen Prophetenbücher, Frankfurt 1928; J. Fischer, In welcher Schrift lag das Buch Isaias den Septuaginta vor?, Gießen 1930, oder P. A. Barrois's Abhandlung „Une nouvelle théorie de l'origine des Septante" in der *Revue Biblique* XXXIX (1930), 332—361; auch Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge 1926, 101—117 wäre wohl nicht unnütz gewesen. Die 2. (Schluß-) Lieferung der „Transkriptionen von der Septuaginta bis Hieronymus" von F. Wutz (Stuttgart 1933) konnte der Verf. natürlich nicht mehr benützen. Von Sorgfalt zeugt auch der Druck, dessen Satz und Korrektur bei der Fülle der verschiedensten Typen durchaus nicht einfach war; nur ein paar belanglose Versehen sind mir aufgefallen, die der aufmerksame Leser ohne weiteres von selber verbessern kann.

Ein Hauptzweck des Verf. war, die Transkriptionstheorie von F. Wutz nachzuprüfen. Das Resultat ist, soweit das Buch H. in Betracht kommt, negativ; nur für das 3. Kapitel, das Canticum Habacuc, möchte er „die Möglichkeit nicht von der Hand weisen, daß es wegen seiner praktischen Verwendung in der Liturgie als selbständiger Psalm in transkribierten Texten in Umlauf war" (S. 92). Ich halte diese letztere Annahme für unnötig und glaube, daß die These des Verf. für sämtliche drei Kapitel des Buches ohne Ausnahme gilt. Zutreffend sind die Ausführungen S. 18—21 über die Urform des Namens Habbakuk — so, nicht Habakkuk ist nach dem Verf. zu vokalisieren. Als wertvolles Ergebnis der Studie möchte ich es bezeichnen, daß an einer ganzen Reihe von Stellen der vielverlästerte Masoratext wieder zu seinem Rechte kommt, sei es im Ganzen oder wenigstens in seinem Konsonantenbestand. Eine ziemlich große Anzahl von „Verbesserungs"-vorschlägen scheidet der Verf. mit Recht aus. Ich glaube sogar: er hätte sich an noch mehr Stellen für den Masoratext entscheiden dürfen. So hätte er beispielsweise m. E. besser getan, bez. 1, 3 a β der Auffassung Sellins beizupflichten, statt sie unter dem Strich abzutun (S. 24), und 1, 3 b β bietet ומדון ישא keine Schwierigkeit, wenn man die 3. p. sg. als Ausdruck für deutsches „man" nimmt.

An dieser Zurückhaltung des Verf. mag zunächst eine allzu große Vorsicht schuld sein, die ihn mitunter Möglichkeiten erwägen läßt, die nach meinem Dafürhalten nicht ernstlich in Betracht kommen. So rechnet er in der „alten" Orthographie mit Schreibungen wie יאשיב für יָשִׁיב (S. 44). יהם für ים „Meer" (S. 56), מאכלה für מִכְלָה (bzw. maχlah) „Hürde" (S. 85 f.), was ich trotz Delitzsch „Lese- und Schreibfehler" für mindestens sehr unwahrscheinlich halte. Die Hauptursache liegt aber wohl in dem allzu vertrauensvollen Anschluß an gewisse landläufige Methoden. So scheint mir der Verfasser noch viel zu viel von der Anschauung beeindruckt zu sein, welche die alttestamentliche Textgeschichte geradezu auf das Prinzip der Buchstabenverlesung und -verschreibung gründen will — eine offensichtlich zu schmale Basis. Sodann stellt er sich die Rückgewinnung der Textvorlage der alten Übersetzungen viel einfacher vor, als sie in Wirklichkeit ist. Mit einfacher Retroversion ist es noch nicht getan, wenn man das auch vielfach glaubt. Aber selbst wenn es so wäre, müßte doch eine sehr exakte Interpretation der Übersetzung vorausgehen, bevor man an eine Rückübersetzung denken könnte. Hiefür mögen zwei Beispiele gestattet sein. 1, 11 schließt der Verf. (S. 36) auf Grund von „corruet" in der Vulgata, Hieronymus habe an dieser Stelle statt des אשם des MT eine Form des Stammes שמם in seiner Vorlage gehabt. Nun aber sagt Hieronymus selber in seinem *Com. in Hab. proph.* ad 1. (PL XXV, 1341): „corruet: pro quo Aquila et Symmachus transtulerunt *καὶ πλημμελήσει*, id est, et delinquet: hanc habente Scriptura sancta consuetudinem, ut VASAM, id est, delinquet, ponat pro eo quod est, desinet esse quod fuerat", und fügt zwei Analoga aus dem lateinischen Sprachgebrauch bei. Hieronymus hat also in seiner Vorlage nichts anderes gehabt, als was noch in unserem Texte steht, nämlich ואשם. — 2, 3 schließt der Verf. aus dem *ἀνατελεῖ* der LXX auf eine Vorlage יפרח (st. יָפֵחַ). Aber sowohl die von ihm zitierte Syrohexaplaris (ודנח), wie Hieronymus (l. c. 1351), der „orietur" übersetzt, hätten ihn darauf aufmerksam machen müssen, daß hier zum mindesten die Möglichkeit vorhanden ist, daß *ἀνατέλλειν* im Sinne von „aufgehen" (von Gestirnen!) gebraucht ist, wodurch der Schluß auf יפרח jeden zwingenden Charakter verliert.

Ferner wäre eine sehr genaue Kenntnis der Technik der Übersetzer und vor allem ihres sprachlichen Rüstzeugs sowie der Quellen, aus denen sie diese gewannen, unumgänglich notwendig. Auch hier liegen die Dinge wesentlich komplizierter, als man gemeinhin glaubt. So läßt sich z. B. 2, 4 *ὑποστείληται* anstandslos aus עפלה erklären, wenn man beachtet, daß eine Reihe von Fällen vorliegt, wo die LXX die Lücken ihres Wortschatzes aus dem Arabischen ergänzt haben. Nun heißt aber arab. ġafala „neglegere per socordiam", was sehr gut mit *ὑποστέλλεσθαι* wiedergegeben werden kann. Ebenso sind Anleihen beim Neuhebräischen nicht selten. Nun heißt

dort פרח hi. „to cause sprouting, to produce" (Jastrow), ist also dem Sinne nach = καρποφορεῖν. Damit entfällt nun aber die Notwendigkeit anzunehmen, die LXX habe 3, 17 יִפְרֶה st. יפרח gelesen.

Endlich aber ist zu fragen: was heißt das: die LXX hat dies oder das „gelesen"? Der Verf. scheint es, wie die Mehrzahl, so zu verstehen: die LXX hat in ihrem Text dies oder das vorgefunden. Das kann es natürlich heißen. Aber kann es nur das, muß es also das heißen? Auch hier ist wieder ein Blick auf Hieronymus lehrreich. Außer der Bonner Zeitschr. 1926, S. 113 Anm. 40 zitierten Stelle könnte noch auf *Com. in Am. proph.* ad 1, 6 (PL XXV, 1047) im Zusammenhalt mit *Com. in Soph. proph.* ad 2, 4 (l. c. 1424) verwiesen werden. An ersterer Stelle sagt er: „. . . sonat . . . Azotus, id est ESDOD, ignem uberis sive patrui, licet quidam DOR pro DOD male legentes ignem generationis putent." Aber an der zweiten Stelle macht er sich diese „schlechte" Lesung ohne weiteres zu eigen und erklärt ESDOD ausschließlich als ignis generationis. In der rabbinischen Literatur begegnet uns die Formel: Y אל תקרי X אלא (lies nicht X sondern Y); siehe darüber A. Rosenzweig, Die Al-tikri-Deutungen, Breslau 1911. Obwohl ein bestimmter Text ausdrücklich bezeugt wird, wie im obigen Beispiel ESDOD, wird er doch anders „gelesen", und das kann nur bedeuten: er wird so aufgefaßt und erklärt, als ob etwas anderes dastünde, in unserem Fall also ESDOR. Solche „Lesungen" gab es mehr, als uns erhalten sind, vgl. Rosenzweig, a. a. O. S. 16 f. Manche dieser Auffassungen finden sich schon in der LXX. Konnten also die griechischen Übersetzer nicht trotz ihrer verschiedenen „Lesung" denselben Text haben wie wir? Oder: Raši von Troyes († 1105) deutet בקריה די שמרין (Esr. 4, 10) durch בערים אשר סביבות שומרון. Warum sollte es also unmöglich sein, daß die LXX trotz ihres ἐν πόλεσιν τῆς Σωμωρῶν bereits הריה in ihrem Texte hatten und nicht קִרְיָתָא? Die Konsequenzen aus den erwähnten Tatbeständen liegen auf der Hand: die Zahl der Stellen, wo wir auf Grund der LXX (und der andern alten Übersetzungen) auf einen vom masoretischen abweichenden Text schließen dürfen, ist offenbar erheblich geringer als man glaubt.

In diesem Zusammenhang können natürlich nur Andeutungen gemacht werden. Aber sie dürften wichtig genug sein, um einen in Anbetracht der zu besprechenden Schrift größeren Umfang der Rezension zu rechtfertigen. Im übrigen wurde schon angedeutet, daß sich diese Ausführungen mehr gegen die opinio communis als gegen den Verf. richten, dem das Verdienst bleibt, einen inhaltreichen und besonnenen Beitrag zur Textkritik des schwierigen Büchleins Habbakuk geliefert zu haben.

Würzburg. Fr. Stummer.

Dirksen, Aloys H., C. PP. S., S. T. L., St. Charles Seminary, Carthagena, Ohio, **The New Testament concept of Metanoia,** A dissertation submitted to the Faculty of Sacred Sciences of the Catholic University of America . . ., Washington, D. C., The Catholic University of America, 1932 (XI, 257 S. gr. 8°).

Die Arbeit kommt zu folgenden Ergebnissen: Von den ältesten Zeiten der Kirche bis zur Reformation war man sich über den Inhalt des Begriffs Metanoia einig. Man sah darin allgemein eine Abkehr von der Sünde, die Reue, Bekenntnis, Besserung und Buße in sich schließt. Erst Reformatoren meinten auch in diesem Punkte das Ursprüngliche wiedergefunden zu haben, wenn sie für das bibl. Metanoia die Übersetzung der lateinischen Kirche paenitentia = Buße verwarfen und behaupteten, die Etymologie der Ausdrücke μετανοεῖν und μετάνοια führe auf den Begriff „umdenken", „Sinnesänderung". Von solcher Auffassung ist man freilich neuerdings wieder abgekommen, namentlich seitdem Wrede in Z. nt. W. I (1900) 66 ff. sich für „Buße" entschieden hat. Mit Recht, denn bereits das A. T. kennt den Begriff der Bekehrung. Im Spätjudentum trifft man dafür als term. techn. das Wort Teschubah an, und der häufige Gebrauch dieses Ausdrucks in der jüngeren Literatur läßt erkennen, welch bedeutsame Stellung der „Bekehrung" zugedacht war. Bei der Teschubah kann man nun aufzeigen, daß sie die Handlungen Reue, Bekenntnis, Lebensbesserung und Buße umfaßt. Von jener T. spricht sowohl der Täufer, als auch Jesus und die Apostel.

In all diesen Punkten wird D. auf Zustimmung rechnen dürfen. Gleichwohl befriedigt seine Studie nach Anlage und Durchführung wenig. Schon die drei Hauptteile (I. History of the Problem and its Present Status [S. 7—105], II. The Jewish and Greek Background of the N. T. Metanoia [S. 109—197], III. The N. T. Concept of Metanoia [S. 201—218]) stehen in auffallenden Größenverhältnissen und merkwürdiger Ordnung nebeneinander, insofern z. B. der erste Teil überhaupt nicht die „Geschichte des Problems" aufrollt. Will man von einer Geschichte des Problems sprechen, so beginnt diese jedenfalls erst mit der Reformation, und tatsächlich findet man auf den ersten 70 Seiten eine Untersuchung der Frage, was die apostolischen Väter und die kirchlichen Schriftsteller vom 2. Jahrh. abwärts bis zu den Tagen des Valla und des Erasmus unter μετάνοια bzw. paenitentia verstehen. Das Stück sollte am Schluß der Arbeit stehen, wenn es überhaupt rätlich erscheint, die Untersuchung damit zu belasten. Mit großem Fleiß ist die Literatur, englische und deutsche vor allem, zusammengetragen, aber Wichtiges und Wertloses ist kaum voneinander geschieden.

Sehr zu wünschen läßt die Sauberkeit des Druckes. Die Namen Melanchthon und Grenfell sehe ich kein einziges Mal richtig geschrieben. Es wird nicht leicht sein, eine fehlerfreie Seite zu finden, dagegen begegnet man auf mancher einem halben Dutzend Versehen und mehr. Auch die Zitate scheinen wenig verläßlich. S. 51 z. B. wird der Leser in der Anm. 73 „adv. haer. III" eingeladen, des Eusebius Kirchengeschichte nachzuschlagen, wenn er wissen möchte, daß die Stelle sich bei Iren., adv. haer. III 4, 3 findet. In der nächsten Fußnote muß es statt I 13, 5 heißen: I 13, 7; in der nächsten statt I 15, 5: I 13, 5. Auch heißt der Gnostiker bei Irenaeus Markus und nicht Marcion. Zwei weitere Fehler weist das Zitat aus Koch auf derselben Seite auf und gleichfalls das Zitat aus Iren. in der Anm. 70. Solche Arbeitsweise läßt kein Vertrauen aufkommen.

Bonn. Heinrich Vogels.

Innitzer, Dr. Theodor, Universitätsprofessor in Wien, **Kommentar zum Evangelium des heiligen Matthaeus mit Ausschluß der Leidensgeschichte.** 4., verbesserte Auflage. [Pölzl, Fr. Xaver, Kurzgefaßter Kommentar zu den vier h. Evangelien, fortgesetzt von Theodor Innitzer, 1. Band.] Graz, Styria, 1932 (XX, 451 S. gr. 8°). M. 12.

Wie hat sich der vor 53 Jahren (1880) begonnene Evangelienkommentar Pölzls in den folgenden Auflagen, besonders unter der Hand des Nachfolgers Pölzls auf der Wiener Lehrkanzel, Th. Innitzer, des jetzigen Kardinal-Erzbischofs von Wien, der die fünf Bände in den neuen Auflagen bearbeitete (Mk[2] 1916, vergriffen, Lk[3] 1922, Jo[4] 1928, Leidensgeschichte[3] 1924), zu seinem Vorteil geändert! Wir haben in diesen Blättern wiederholt die formellen und sachlichen Fortschritte in der Neubearbeitung gerühmt (1912. 1914. 1915. 1923). Es änderte sich das äußere Bild des Kommentars: Der Erklärung, die mehr zusammenhängend vorgetragen wird, ist der deutsche Schrifttext vorangestellt, das Evangelium wird in kleinere Abschnitte zerlegt, die nicht übermäßigen textkritischen, philologischen, archäologischen Bemerkungen werden meist in die Anmerkungen unter den Strich verwiesen. Besondere Sorgfalt hat I. von jeher

**

darauf gelegt, die neueste Literatur, die letzten Forschungsresultate nachzutragen. So haben denn diese dogmatisch korrekten, mustergültig klaren und übersichtlichen, praktisch erbaulichen und wissenschaftlich wertvollen Kommentare den Theologiestudierenden und Seelsorgsgeistlichen beste Handreichung geboten.

Im vorliegenden Mt[4] springt sofort die Fülle des aus Strack-Billerbeck gezogenen altjüdischen Stoffmaterials in die Augen. Noch nie ist dieses Material so reichhaltig, vielleicht zu reichhaltig, ausgebeutet worden. Es ist deshalb auch die Erklärung um 1½ Druckbogen gewachsen. Dafür mußte „angesichts der Wirtschaftsnot" leider „die Einleitung ins Mtev" auf die Hälfte gekürzt und das Literaturverzeichnis weggelassen werden.

In der „Einleitung" fällt die fortschrittliche Stellungnahme I.s zur synoptischen Frage auf. I. möchte die Aufstellungen von Lagrange, Wikenhauser, Vogels u. a. als „katholische" Zweiquellentheorie befürworten, ist voll des Lobes für die umfassende Literatur- und Sachkenntnis der genannten Forscher und findet die vorgelegten Ergebnisse sehr bestechend. Doch sind auch nach I. alle der „katholischen" Zweiquellentheorie entgegenstehenden Schwierigkeiten und Bedenken noch nicht beseitigt. Niemand kann bestreiten, daß neuestens auch auf katholischer Seite in der Quellenkritik der Evangelien Fortschritte erzielt worden sind, aber der Ausdruck „katholische" Zweiquellentheorie ist abzulehnen. Lagrange bekämpft die „Quelle" und eifert gegen zu große Abhängigkeit des Mt von Mk, Wikenhauser möchte wohl der Tätigkeit des Übersetzers oder Bearbeiters des aramäischen Mt einen größeren Spielraum als Lagrange einräumen, was schwerlich allgemein Zustimmung findet, Vogels stellt vorläufig das Verhältnis von Mt zu Mk als ganz rätselhaft hin, über die anderen von I. erwähnten Forscher darf ich ja nicht mehr reden, siehe Bibl. Zeitschrift, 21. Jahrg. (1933), S. 1, A. 1. Allerdings hat I. hier eine wunde Stelle in der deutschen katholischen Evangelienerklärung berührt. Nach der quellenkritischen Seite sind unsere Kommentare rückständig. In der Bonner Bibel mußte aus bekannten Gründen die Quellenkritik fast vollständig ausgeschieden werden. Ein deutsches Gegenstück zu den Lagrangekommentaren fehlt uns. Die Kritiker, die es der Bonner Bibel so unfreundlich angekreidet haben, würden natürlich auch I. die völlige Ignorierung der formgeschichtlichen Methode übelnehmen.

Es ist hier nicht der Ort, zu den Einzelheiten in der „Erklärung" zustimmend oder ablehnend Stellung zu nehmen. Bekanntlich tobt auf dem Felde der Synoptiker, selbst bei Übereinstimmung in der Grundhaltung, heftiger Streit. Wir greifen nur einige Hauptpunkte heraus.

I. hält mit Recht an der Ursprünglichkeit der Zahlensymbolik (Mt 1, 17) 3×14 fest, neuestens will H. Grimme von einer hebräischen Urlesart des V. 16 aus: Jakob zeugte Josef, der sich anverlobt hatte Maria, seitdem (gleich nachdem) Jesus, der genannt ist Christus, gezeugt ward, V. 17 als spätere Randbemerkung ausscheiden (Bibl. Zeitschrift 20 [1932] S. 355—365). So scharfsinnig und aufschlußreich diese Studie, schon an dem Granit von V. 17 muß sie scheitern. — Die Sünderinnen im Stammbaum sollten nach I. die schmutzigen Verleumdungen über die Geburt des Jungfrauensohnes zum Schweigen bringen. Über diese bedenkliche Apologie der Jungfrauengeburt siehe Bonner N. T. II, 44. — Das ἐπούσιος der 4. Bitte will I. im Sinne des Brotes für den morgigen Tag verstehen, diese Deutung des Hebräerevangeliums komme der Wahrheit am nächsten! — Mt 8, 1—9, 34 versteht I. von der messianischen Wundertätigkeit Jesu, aber dann müßten Mt 8,18—22 (Bedingungen der Nachfolge Jesu) und Mt 9,14—17 (Vom Fasten der Jünger Jesu) ausscheiden. Nach dem Arbeitsprogramm Jesu (Mt 4, 23—25, wiederholt Mt 9, 35) handelt Mt 8, 1—9, 35 von Jesus als Wundertäter und Wanderprediger in Galiläa. — Zum Zweck der parabolischen Lehrweise Mt 13, 13 ff. Mk 4, 12 Lk 8, 10 bemerkt I. (S. 243 A. 1): Eine Verstockungsabsicht liegt der Gleichnisrede Jesu fern. Bekanntlich streiten die Exegeten (vgl. zuletzt Vosté, Parabolae selectae[2] I, 119—163), ob die Worte Jesu im strengen Sinne von der *thesis iustitiae vindicativae* (ut videntes non videant) oder nach der *thesis misericordiae* (Jesus wollte seine Hörer so geschickt wie möglich zur wahren Erkenntnis des Reiches Gottes führen) zu verstehen sind. In starker Abschwächung des Wortlautes deuten Exegeten wie Lagrange, Vosté u. a. als rhetorisches Pathos, was Fonck u. a. von der Strafabsicht Jesu erklären. — Gründlich und allseitig erklärt I. die Primatstelle Mt 16, 13—20. Es wäre wohl noch der Kern der Deutung der Stelle auf den Glauben an die Gottessohnschaft Jesu (s. Väter) herauszustellen und die Beschränkung der Stelle auf die persönliche Auszeichnung Petri zurückzuweisen. — Das Richten der zwölf Stämme Mt 19, 28 steht wohl nach semitischem Sprachgebrauch von der Teilnahme der Apostel an der messianischen Herrschaft. — In der Frage von der Zusammenlegung der zwei Gastmahlgleichnisse Lk 14, 16—24 und Mt 22, 1—14 und der Parabeln von den Talenten und Minen (Mt 25, 14—30 und Lk 19, 11—27) urteilt I. ruhig und vernünftig. Mit Augustinus und den meisten Exegeten nimmt er an, daß die Gastmahlgleichnisse nicht dieselben sind (S. 372, ähnlich S. 433). Neuestens hat P. Holzmeister das entscheidende Wort gesprochen (Biblica 14 [1933] p. 369 f.): Gegen D. Buzy, *Les paraboles traduites et commentées*, der für die Identität spricht, betont er: Gerade hier wäre klar zu zeigen, wie man ohne gewaltsame Veränderungen des h. Textes eine beiden Evangelisten gemeinsame Urform des Bildes finden kann. Der Synoptikererklärung (Bonner N. T. II, 290) wurde es als Verbrechen angeschrieben, weil sie harmlos bemerkte: Wenn die vollständige Lehre über die Berufung zum gegenwärtigen und himmlischen Reich (Mt) durch Zusammenlegung der Gastmahls-, Rebellen- und Hochzeitskleidsparabel durch Mt erst, nicht durch Jesus, zum Ausdruck gebracht wurde, dann fällt die Echtheit, d. h. also diese originelle Zusammenstellung der Mt-Parabel durch Jesus selbst. Wenn ein sonst sachlich urteilender Kritiker als Gegenbeispiel die Komposition der Bergpredigt durch Mt einführt, so ist darauf zu erwidern: Selbst die Radikalen halten den Wesenskern der Bergpredigt, die neue Gerechtigkeit, für einen Wesensbestandteil der Bergpredigt. — In der Deutung der Parusierede Jesu (S. 405) schließt sich I. eng an die künstliche Strophengliederung des P. Szczygiel an. — Allen Einwendungen gegenüber erklärt I. trefflich alle Völker (Mt 25, 32) von allen Menschen aller Zeiten und Zonen.

Dillingen/Donau. Petr. Dausch.

Walter, Johannes von, **Die Geschichte des Christentums.** 1. Halbband: Das Altertum. Gütersloh, C. Bertelsmann, 1932 (V, 238 S. gr. 8°). M. 6; geb. M. 7,50.

Diese Darstellung der Geschichte des Christentums ist offenbar als eine kurze Einführung in die Kirchengeschichte für Studierende und für weitere Kreise unter den Protestanten gedacht. Dabei wird der Hauptwert gelegt auf eine innere Systematik, die auf einem bestimmten, vom Verf. nach seiner Auffassung gekennzeichneten Frömmigkeitsideal des Urchristentums beruht. Dementsprechend wird nur das wesentliche Tatsachenmaterial herangezogen und die ideengeschichtliche Entwicklung tritt in den Vordergrund. Quellenangaben, Literatur und Anmerkungen fehlen vollständig; doch soll nach der Anzeige am Schluß des auf zwei Bände berechneten Werkes ein kurzes Literaturverzeichnis der Hilfsmittel des kirchengeschichtlichen Studiums beigefügt werden. Seinen Begriff der Frömmigkeit, die das Wesen des wahren Christen-

tums ausmachen soll, bestimmt der Verf. in dem Kapitel über Jesus Christus (S. 21—25). Darnach ist sie die im Gotteserlebnis gewonnene Liebesgesinnung, an der sich ein Leben der Demut vor Gott und der Liebe zu den Brüdern entzündet. Der Lohn, der des Gläubigen wartet, wird nicht durch des Menschen gute Taten gesteigert, sondern liegt völlig im Ermessen Gottes. Am Problem dieser neuen Gerechtigkeit hat dann Paulus gearbeitet und den Weg zu Jesus menschlich verständlich gemacht. „Das eigene Werk schafft kein Verdienst, der Sünder wird allein durch den Glauben gerechtfertigt" (S. 31). Nach diesem Maßstab wird dann die innere Entwicklung des Christentums geschildert und als echt christlich beurteilt, je nachdem sie mit jenem Frömmigkeitsbegriff nach der Auffassung des Verf. in Einklang steht oder nicht. Es ist eine subjektive Konstruktion und man gewinnt jetzt schon den Eindruck, daß nach dem Urteil des Verf. die Kirche von dem Frömmigkeitsideal, das Christus ihr zugrunde gelegt hat, theoretisch und praktisch von Anfang an abgewichen ist und daß erst später Luther dieses Frömmigkeitsideal Christi wieder zur Geltung gebracht hat.

Die Darstellung bewegt sich auf dem Boden der heute bei den protestantischen Kirchenhistorikern fast allgemeinen naturalistischen Auffassung. In einigen Punkten vertritt der Verf. jedoch einen von den meisten seiner heutigen protestantischen Fachgenossen verschiedenen Standpunkt; so z. B. wenn er zum Ergebnis kommt, „daß Jesus die Absicht der Gründung einer Kirche gehabt und durchgeführt hat" (S. 27). Dann wird angenommen, daß der Zebedaide Johannes in Ephesus gelebt hat und daß die Abfassung des Johannesevangeliums durch einen persönlichen Jünger Jesu eine durchaus erwägungswerte Möglichkeit bleibt (S. 41).

Mehrere Behauptungen sind nicht im Einklang mit einer objektiven Beurteilung der Quellenzeugnisse; so z. B. daß für Rom für den Anfang des 2. Jahrhunderts gleichzeitige römische Quellen noch eine Mehrheit von Gemeindeleitern (unter Ausschluß eines monarchischen Bischofs) bezeugen (S. 51). Die Deutung der bekannten Stelle des h. Irenäus über den Vorrang der römischen Kirche in dem Sinne, daß in Rom Christen aus allen Weltgegenden zusammenkommen, was also in Rom gelehrt wird, Lehre der Gesamtkirche sei (S. 77) entspricht nicht dem wirklichen Inhalt der Stelle. Daß Noets Schüler Epigonus und Kleomenes, die nach Rom kamen, die Päpste Zephyrinus und Callist für ihre Lehren gewonnen hätten (S. 91), läßt sich doch nicht beweisen. Den Bautypus der altchristlichen Basilika auf den antiken Mysterientempel als Vorbild zurückzuführen (S. 115) ist nach dem Befund der Denkmäler unmöglich. Es war nicht Cölestin I (S. 233), sondern Sixtus III, der S. Maria Maggiore in Rom umbauen und den Triumphbogen mit seinen Mosaiken ausführen ließ. Daß bei seiner subjektiven Grundauffassung vom Frömmigkeitsideal als der wahren Grundlage des Christentums der Verf. die bekannten Schlagworte von „Sakramentsmagie", vom „Moralismus" in dem Katholizismus und ähnliches vorbringt und daß deshalb auch die Verehrung der Heiligen und ihrer Reliquien als „antiker Polytheismus und Dämonenglaube in christlich übertünchter Form" (S. 222) gekennzeichnet wird, war zu erwarten.

Doch es erübrigt sich, auf weitere Einzelheiten einzugehen. Die ganze grundsätzliche Einstellung ist viel zu enge und zu subjektiv und wird dem Reichtum des Wirkens Christi als Erlöser der Menschheit und als Gründer der Kirche in keiner Weise gerecht.

Rom. J. P. Kirsch.

S. Ambrosii De Virginibus rec. Otto **Faller** S. J. [Florilegium Patristicum XXXI]. Bonnae Sumptibus Petri Hanstein, 1933 (78 S. 8°). M. 3,40.

O. Faller, dem wir schon manche tüchtige Arbeit über das Schrifttum des h. Ambrosius verdanken, ist als Mitherausgeber der noch zu erwartenden Ambrosiusbände des Wiener Corpus in Aussicht genommen. Dürfen wir die hier angezeigte Neuausgabe von *De virginibus* als Muster für die noch ausstehenden Bände des Corpus Ambrosianum ansehen, so können wir eine Leistung erwarten, die allen zu stellenden Ansprüchen aufs beste entspricht. Faller hat seiner Ausgabe eine Einleitung von 15 S. vorausgeschickt, in der alles Wichtige über die literarische Art, Entstehungszeit und handschriftliche Grundlage gesagt ist. Die Ausgabe beruht auf 14 Hss, die dem 9.—12. Jahrh. angehören. Sie zerfallen in einen deutsch-italienischen und gallisch-britannischen Zweig. Die Mauriner haben sich durchweg den gallisch-britannischen Hss angeschlossen, doch verdient wegen ihrer Güte die andere Überlieferung den Vorzug. Dem Texte sind, dem löblichen Brauche des Florilegiums entsprechend, reichlich Noten beigegeben, die einer genaueren Erfassung des Textes nach seiner sprachlichen und sachlichen Seite dienen.

Nur wenig hätte ich zur Kritik zu bemerken. Sehr sparsam ist der Herausgeber mit den Satzzeichen umgegangen. Mir will scheinen, daß reichlich angewandte Satzzeichen doch sehr das Lesen erleichtern. Warum soll ein Satz wie *De virg.* III 1, 4: „qui virtuti derogat derogat ei cuius est virtus" ohne Satzzeichen bleiben? Wie mancherorts der Text gebessert ist, dafür gibt gerade diese Stelle ein hübsches Beispiel. *De virg.* III 1, 3 lesen die Mauriner: „quem (sc. Christum) pater ita diligit, ut in sinu portet, ad dexteram locet, ut sapientiam discas, virtutem noveris", „Ihn (Christus) liebt der Vater so, daß er ihn im Schoße trägt, zur Rechten setzt, auf daß du die Weisheit lernst und die Kraft erkennst." Nun haben die besten Hss: „ut sapientem dicat, virtutem noverit", „daß ihn (der Vater) als seine Weisheit bezeichnet, als seine Kraft anerkennt". Daß wir so lesen müssen, zeigt uns die Fortsetzung, denn Ambrosius fährt fort: „si igitur virtus dei est Christus etc." An einer Stelle hat die Anmerkung wohl nicht das Richtige getroffen. *De virg.* I 8, 53 sagt Ambrosius: „quam praeclarum autem angelos propter intemperantiam suam in saeculum cecidisse de caelo, virgines propter castimoniam in caelum transisse de saeculo." Der Herausgeber zieht eine Stelle aus Ambr. *In ps.* 118, 8. 58 heran und möchte nun an unserer Stelle „caelum" als „medius ille inter caelum et terram aerius locus" fassen. Aber „saeculum" ist hier doch gleich Welt. Das zeigt deutlich der zweite Teil des Satzes wie überhaupt der ganze Zusammenhang der Stelle.

Siegburg. W. Wilbrand.

Haenchen, Ernst, **Die Frage nach der Gewißheit beim jungen Augustin.** [Tübinger Studien zur systematischen Theologie. Unter Mitwirkung von E. Haenchen hrsg. von K. Heim und G. Wehrung. 1. Heft.] Stuttgart, W. Kohlhammer, 1932 (VIII, 101 S. 8°). M. 3,60.

Die Schrift weist sich aus als ausführlichere Darlegung von Problemen, die sich dem Verf. bei einer größeren systematischen Arbeit ergaben (Vorwort).

Darlegend sind die beiden ersten Kapitel: I. Die Möglichkeit einer Gewißheit (oder die Überwindung der theoret. und prakt. Skepsis) und II. Die Verwirklichung der Gewißheit (durch Augustin). Kritisch ist das letzte Kapitel: Die veritas-Religion Augustins und der christliche Glaube.

In den beiden ersten Kapiteln sieht man einen Forscher am Werk, der den Jugendschriften Augustins liebevolle Aufmerksamkeit weiht und manches schroffe oder schiefe Urteil anderer Augustinusforscher mildert oder zurechtrückt. Und doch bereitet sich schon hier der Kritiker auf seine Aufgabe vor. Der Aufbau des 2. Kap. deutet es an: A. Gottesgewißheit und Wahrheit. B. Gottesgewißheit und Autorität. C. Die Heilsgewißheit und ihre Sicherung.

Dieser 3. Teil rückt u. E. den gänzlich unprotestantischen Augustin in lutherisches Licht, und das ist unzulässig. Haenchen ist sich der hier vorliegenden Schiefheit durchaus bewußt (S. 2, 62 f.). Und doch muß dieses moderne Schema festgehalten werden! Freilich wird es mit ganz neuem Inhalt gefüllt: Heil ist, wie *De beata vita* zeigt: der Gottesbesitz, den Augustin im damaligen Zustande ganz intellektuell auffaßt als Erkennen der Wahrheit. Und diese ist gesichert, wenn die Seele als erkennende ewig fortbesteht (so sei der Unsterblichkeitsbeweis im 2. Buch der Soliloquien zu verstehen).

Und nun zum Schlußkapitel, wo der augustinische Weg zu Gott über den Begriff der Wahrheit mit dem Titel „veritas-Religion" diskreditiert und trotz auch protestantischerseits getätigter Anerkennung energisch verworfen wird, weil er „uns zu einem so fremden Gott führt" (S. 95). Der „veritas-Gott" ist zu abstrakt, ganz unpersönlich; die Transzendenz des heiligen Gottes gegenüber der sündigen Welt verwechselt Augustin verhängnisvoll mit der Transzendenz des Geistigen über das Materielle; die Geschichte, die dem wirklichen Christen neue, nicht selbst erfahrbare Kenntnisse von Gott bringt, ist für den veritasgläubigen Augustin nur eine Bestätigung dessen, was er schon längst weiß (S. 95). Sünde und Erlösung sind Worte, die das Lexikon des jungen Augustin nicht kennt (S. 92).

Daraus folgt das Schlußurteil: der Wahrheitsweg Augustins zu Gott ist für uns ungangbar. Diese Art von Gewißheit können wir nicht finden. Aber deshalb ist „der christliche Glaube nicht ohne Gewißheit: sie ist unmittelbar mit ihm selbst gegeben" (S. 101).

Diese letzten Abschnitte des Buches bringen uns zu schmerzhaftem Bewußtsein, wieweit das Sich-nicht-verstehenkönnen der beiden Konfessionen fortgeschritten ist. Nicht einmal ein Heros wie Augustin, dem man doch auch jenseits der katholischen Grenzlinien hohe Anerkennung zollt, findet mehr Gnade. Ist denn da gar kein Heil?

Mainz. Albert Stohr.

---

1. **Helm,** Dr. Rudolf, Prof. an der Universität Rostock, **Eusebius' Werke.** 7. Band: Die Chronik des Hieronymus. 2. Teil: Lesarten der Handschriften und quellenkritischer Apparat zur Chronik. [Die griech. christl. Schriftsteller. Bd. 34.] Leipzig, J. C. Hinrichs, 1926 (XLVIII, 778 S. 4°). M. 35.

2. **Bauer** (†), Adolf, **Hippolytus' Werke.** 4. Band: Die Chronik, hergestellt von A. B. Durchgesehen und hrsg. von Dr. Rudolf Helm, Prof. an der Univ. Rostock. Nebst einem Beitrag von J. Markwart. [Die griech. christl. Schriftsteller. Bd. 36.] Leipzig, J. C. Hinrichs, 1929 (VIII, 562 S. 4°). M. 33.

1. Eusebius von Cäsarea hat vor seiner Kirchengeschichte ein anderes wertvolles geschichtliches Werk verfaßt, eine Weltchronik, die, wie es scheint, in einer ersten Ausgabe bis zum Jahre 303 n. Chr. reichte, und in einer späteren Ausgabe von ihm bis 325 weitergeführt wurde. Der griechische Originaltext ist nur mehr fragmentarisch vorhanden. Aber alte Übersetzungen und Bearbeitungen des Originals (zwei nur in Auszügen erhaltene syrische, eine armenische und eine lateinische) geben uns bei kritischer Vergleichung ein ziemlich genaues Bild der ursprünglichen Arbeit des Eusebius. Am nächsten kommt ihr die lateinische Übertragung, die der h. Hieronymus um 380 angefertigt hat. Nach eigenem Zeugnisse hat Hieronymus die Chronik bis zur Eroberung Trojas einfach übersetzt; von da ab hat er manches aus eigenem Wissen ergänzt und endlich das Werk über 325 hinaus bis 378 fortgesetzt.

Die Edition dieses lateinischen *Chronicon S. Hieronymi* für die Berliner Ausgabe der griechischen Kirchenväter lag in den Händen von R. Helm, der im Jahre 1913 den Text in vorzüglicher kritischer Herstellung, aber ohne den Apparat und ohne Einleitung, nur mit Namensregister versehen, veröffentlichte (als Bd. 24 der ganzen Sammlung, Bd. 7 Teil 1 der Werke des Eusebius). Apparat und Einleitung wurden aus technischen Gründen einem zweiten Bande überwiesen, der aber infolge der Ungunst der Zeiten erst 1926 ans Licht treten konnte (als Bd. 34 der Sammlung, Bd. 7 Teil 2 der Werke des Eusebius). Helm hatte schon in dem Textbande ein kalligraphisches Meisterwerk vorgelegt, indem er den Text der Chronik in schöner Majuskel des 7. Jahrh. und in sorgsamster Nachahmung der Kolumnen, der Zeilenlänge und -Abstände sowie der eingefügten Bemerkungen ganz mit eigener Hand niedergeschrieben und für die Vervielfältigung durch Manuldruck fertiggestellt hatte. So ist auch in dem 2. Teile der gesamte textkritische Apparat von 778 Seiten eigenhändig von ihm geschrieben und in dieser sehr deutlichen Schrift vervielfältigt worden. Ohne diese außerordentliche Leistung geduldiger „Mönchsarbeit", wie Helm selbst sie nennt, wäre die Veröffentlichung der hohen Kosten wegen wohl nicht möglich gewesen.

Inzwischen war eine zweite kritische Textausgabe erschienen, die den Engländer J. K. Fotheringham (London 1923) zum Verfasser hat. Sie bietet den Vorteil, daß Text und Apparat in einem Bande vereinigt sind, steht aber insofern zurück, als ihr Apparat nur in der allerdings sehr vollständigen Angabe der Varianten der alten Hss des Chronikon besteht, während Helm einerseits, was durchaus zu billigen ist, sich darauf beschränkt, die Lesarten der ältesten, zur Textherstellung wirklich benutzten Hss anzuführen, andererseits aber in einem zweiten Teile des Apparates eine ungemein reichhaltige, mit immensem Fleiße zusammengebrachte Sammlung von Quellennachweisen, Parallelstellen und Testimonien beigefügt hat. Dieser Teil des Apparates macht die Ausgabe Helms auch für den Forscher, der Fotheringhams Edition benutzt, ganz unentbehrlich. Zugleich ist darin wertvollste Vorarbeit geliefert worden für einen Versuch, die Chronik des Eusebius im griechischen Wortlaute zu rekonstruieren.

In der Einleitung beschreibt Helm eingehend die Hss, die er für die Textgestaltung verwertet hat und deren älteste zwei noch dem 5. Jahrh. angehören. Nach diesen beiden Hss teilt er die Gesamtheit der Hss, die er benutzt, in zwei Klassen, die S- und O-Klasse. Sie weisen dadurch, daß ihnen die Seiteneinteilung mit je 26 Zeilen gemeinsam ist, auf eine gemeinsame Vorlage (vielleicht das Exemplar des h. Hieronymus) zurück. Auch andere Eigentümlichkeiten des Chronikon, auf die Hieronymus selbst in der Vorrede hinweist: der Gebrauch roter Farbe bei einzelnen Königsreihen, um sie deutlich von anderen zu unterscheiden, und die Anwendung von Strichen (*virgulae*) zur Trennung der Jahresdekaden und der einzelnen Notizen, sind in den alten Hss beibehalten worden. — Sonstige Ausführungen in der Einleitung betreffen die

Rekonstruktion der Eusebianischen Chronik nach ihrem griechischen Wortlaute sowie die Gestaltung der Tabellen und die Anordnung der Eintragungen.

2. An der Herausgabe der Chronik des h. Hippolytus hat R. Helm ebenfalls wichtigen Anteil. Die Arbeit am Texte und am Apparat, auch die Einleitung waren zwar im wesentlichen durch Ad. Bauer zu Ende geführt. Aber das Manuskript, das er bei seinem Tode (1919) hinterließ, war noch weit davon entfernt, sich für den Druck zu eignen. Es war für Helm, der die Herausgabe des Werkes übernahm, eine höchst mühsame Arbeit, „in diese Wirrnis von immer neu eingefügten oder am Rande nachgetragenen Bemerkungen eine richtige Ordnung zu bringen". Er mußte zunächst für sich ein lesbares Manuskript anfertigen und es sodann ein zweites Mal abschreiben, weil auch für dieses Buch zur Verminderung der Kosten das Manuskript selbst im Manuldruck vervielfältigt werden sollte.

Die im Jahre 233/34 von Hippolytus verfaßte Weltchronik steht an Umfang wie an Wert erheblich hinter der des Eusebius zurück. Der griechische Urtext galt lange Zeit als untergegangen. Erst Ad. Bauer fand in dem cod. Matritensis 4701 (früher 121) s. 10 die erste Hälfte der griechischen Chronik wieder auf und edierte sie 1905 in den „Texten und Untersuchungen" Bd. 29, 1. Dieser Fund ermöglicht jetzt ein sicheres Urteil über die drei lateinischen Texte, auf die man bisher angewiesen war und in denen man bald Übersetzungen, bald bloße Benutzungen der Chronik Hippolyts erblickt hatte. Alle drei Texte sind Übersetzungen der Chronik, unabhängig voneinander. Der griechische Text und die Übersetzungen bezeugen uns nun, wie Bauer festgestellt hat, zwei Fassungen der Chronik. Die erste (H 1) ist als die ursprüngliche anzusehen; sie liegt unvollständig in der griechischen Hs von Madrid vor und ist vollständig in dem lateinischen Texte benutzt worden, den man *Excerpta latina barbari* zu nennen pflegt. Die zweite, viel verbreitetere Fassung (H 2) ist durch leichte Überarbeitung bald nach dem Tode Hippolyts († 235) wahrscheinlich in Alexandrien entstanden; ihre Repräsentanten sind die beiden lateinischen Übersetzungen, die unter dem Namen *Liber generationis I* und *II* bekannt sind; benutzt ist H 2 außerdem in der armenischen Chronik vom Jahre 686/87.

Bauer hat seine Ausgabe so gestaltet, daß er die erste Hälfte der Chronik (*Capitulatio, Praefatio, Liber generationis hominum* von Adam bis Noe, *Diamerismos* d. i. Verteilung der Erde auf die drei Söhne Noes nach der Sintflut, *Stadiasmos* d. i. Angabe der Entfernungen der Mittelmeerstädte voneinander) griechisch aus der Hs von Madrid wiedergibt und im Apparate dazu die nötigen Textzeugen notiert. Für die zweite Hälfte der Chronik, deren griechischer Text fehlt (Patriarchen seit Noe, Richter, Könige von Juda, Paschafeiern, Perserkönige, Olympiaden, mehrere Anhänge), stellt Bauer die drei lateinischen und die armenische Übersetzung, letztere in deutscher Übertragung, in vier Kolumnen übersichtlich nebeneinander. Ein Teil der Anhänge kann nach sonstigen Zeugen in griechischer Sprache geboten werden. Ein Papstkatalog hat sich nach B. (S. 227) niemals unter den Anhängen befunden.

S. 228—309 folgen „Anmerkungen", teils Notizen über die Textgestaltung, teils sachliche Erläuterungen. Sie legen von der außerordentlichen Akribie, mit der B. gearbeitet hat, Zeugnis ab. Weiterhin (S. 310—385) bietet er elf aus Tabellen und deren Erklärung bestehende „Exkurse", die der Ermittlung des chronologischen Systems Hippolyts dienen. Dieses System wird sodann auf S. 386—392 übersichtlich dargestellt.

In einem „Anhang" folgt noch eine „Übersetzung aus Moses Katankajtvac'i und der armenischen Chronik vom Jahre 686/7 bis zum Ende der Kaiserliste, herausgegeben von J. Markwart und A. Bauer". Das Werk des Moses, eine Geschichte Albaniens, ist in armenischer Sprache in Paris 1860 erschienen, die Chronik ebenfalls armenisch in Venedig 1836. Manches Unverständliche in letzterer Edition hat Markwart durch Zurückgehen auf die ihr zugrundeliegende Hs 102 von Etschmiadzin aufgeklärt. Eingehende Vorbemerkungen von Markwart und kürzere von Bauer führen in das Verständnis der Texte ein. Ein Teil der Chronik von 686/7 hat allem Anscheine nach den gelehrten Monophysiten Anania aus Schirak († um 650) zum Verfasser, und Markwart vermittelt uns eine Vorstellung von dem Bildungsgang und den Zielen dieses interessanten Mannes, indem er seinen Vorbemerkungen zu der Übersetzung eine kurze Selbstbiographie des Anania, ebenfalls in deutscher Übertragung, einfügt (S. 436—441). — Aber der umfangreiche „Anhang" (S. 393—558) belastet und verteuert meines Erachtens doch zu sehr diesen Hippolytusband. Er hätte anderswo gedruckt werden sollen, etwa in den „Texten und Untersuchungen", in denen 1911 auch die Chronik des Eusebius in deutscher Übersetzung aus dem Armenischen erschienen ist, und dann hätte das für die Edition der Chronik Hippolyts unmittelbar Notwendige in diesen Band aufgenommen werden können. — Zu S. 33 sei noch bemerkt, daß ich in meinem Buche: „Hippolytos von Theben" (Münster 1898) alles über die Persönlichkeit und das Werk dieses Chronisten Erreichbare bearbeitet habe. Insbesondere hätten die dort gedruckten Chronographien der vorchristlichen Zeit, von denen eine auch Hippolytos von Rom zugeschrieben wird (S. 34 ff.), und die zugehörigen Untersuchungen (S. XLVIII ff.) vielleicht Beachtung verdient. Über die unter Hippolyts Namen gehenden Verzeichnisse der zwölf Apostel und der siebzig Jünger des Herrn vgl. meine dortigen Ausführungen S. LIX ff.

Münster i. W. Fr. Diekamp.

Munding, E. und **Dold**, A., **Palimpsesttexte des Cod. Latin. Monacensis 6333** (Frisingensis 133, Cimelium 308).

I. Die Benediktinischen Texte, hrsg. und bearbeitet von E. Munding.

II. Die Liturgischen Texte, hrsg. und bearbeitet von A. Dold. Mit elf Schriftbildern. Anhang: Die Schriftzitate der Regula S. Benedicti bearbeitet von Dr. P. Volk. [Texte und Arbeiten hrsg. durch die Erzabtei Beuron. 1. Abt. Heft 15—18.] Druck und Verlag der Kunstschule der Erzabtei Beuron, 1930.

Die historisch wichtigste und bedeutendste Arbeit von den in Heft 15—18 veröffentlichten Texten und Arbeiten dürfte die von P. Emanuel Munding sein. Hier wird zum erstenmal „sine ira et studio" ein Problem angefaßt, das schon längst eine unparteiische Untersuchung verdient hätte, das man sich aber scheute energisch anzufassen, weil einerseits alte Traditionen auf dem Spiele standen und anderseits der Stoff recht spröde schien. Es handelt sich hier um die Frage: Wo befinden sich die Reliquien des h. Benedikt und der h. Scholastica? Die Mönche von Monte Cassino bestritten eine Translatio oder Illatio in Franciam, die Mauriner traten für die Wahrheit der Translatio ein, jedoch so, daß ihre Behauptung nicht in der Weise durch Gründe unterstützt wurde, daß sie keine Zweifel mehr übrig gelassen hätte. Dem allen hat nun M. durch seine treffliche Untersuchung ein Ende bereitet. Das Geständnis: es hat eine wirkliche Überführung der Reliquien des großen Ordensstifters St. Benedict mit seiner Schwester Scholastica stattgefunden, wird ja keinem leicht, der die altehrwürdige Burg Cassino kennt und sie liebt, aber die historische Tatsache steht jetzt einmal fest. M. hat sich den Beweis der Translatio nicht leicht gemacht. In einer kurzen Einleitung betont er, keine literarische Fehde führen zu wollen, Mabillon mit seiner vornehmen Ruhe und Polemik soll ihm Vorbild sein. So glaubt er dann mit Recht annehmen zu dürfen, daß seine Ver-

öffentlichung keine Schmälerung des Ruhmes und des Ansehens von Monte Cassino sein wird.

Mabillon hat den Text der Überführung der Reliquien als erster in den „Vetera Analecta" herausgegeben. Eine St. Emeramer Hs stand ihm zur Verfügung. Dieselbe ist heute verschollen. Einen Ersatz bietet aber Clm 6333. Die Hs stammt aus Freising. Dort ist sie aber nicht geschrieben. Aus der Reichenauer Schreibstube stammt sie. Erzbischof Arn von Salzburg hat sie wohl mit nach Freising gebracht. Ein Jahrhundert trennt sie nur von dem wichtigen Ereignis der Translatio, die 672/74 stattfand. Aber warum ist der Text abgeschabt worden? Den Grund hierfür findet Munding mit Recht in der zur Zeit Karls d. Gr. angestrebten Reform des Regeltextes. Die „Translatio" war in Monte Cassino bekannt, die Mönche hatten aber keinen Grund, die Translatio weiteren Kreisen bekanntzugeben oder diesen Text zu verbreiten. Der ursprüngliche Regeltext des Clm 6333 ist eine Mischung von interpoliertem und reinem Text. Dieser Regeltext wurde unbrauchbar. Er wurde abgeschabt und mit ihm die Translatio, die ja mit dem neuen, reinen Regeltext nicht verbunden war.

Auf die Beweisführung hinsichtlich der Echtheit der „Translatio" kann hier nicht weiter eingegangen werden. Mit Ruhe und Besonnenheit prüft M. die einzelnen Texte und Berichte. Das Ergebnis: ist der Bericht des Anonymus deckt sich vollständig mit dem Berichte des Paulus Diaconus in seiner Langobardengeschichte (6. 2). Die Berichte der Floriazenser Mönche Adalbert und Adrevald erscheinen als richtig oder wenigstens als glaubwürdig. Auch die Berichte über die bei und nach der Translatio erfolgten Wunder geben zwei neue und brauchbare Beiträge für die Wahrheit der stattgehabten Überführung der Reliquien.

Die Zeit der Überführung glaubt M. auf die Jahre 672/74. 75 ansetzen zu dürfen; in diese Zeit fällt auch der Bericht des Anonymus über die Überführung der Reliquien selbst. Im Anschluß hieran folgen noch einige Untersuchungen, die teils mit der Translatio, teils mit der Hs selbst in Verbindung stehen, so die liturgischen Zeugnisse für die Übertragung, die Geschichte der Reliquien vom 9.—11. Jahrh., die cassinesische Überlieferung, und zwar die alte, echte, die unechten Berichte und Bullen, die Zeugnisse der Chronik von Leno und schließlich die Grabuntersuchungen. Am Ende steht eine kurze Reliquiengeschichte und Reliquienschenkung von Fleury seit dem 9. Jahrh.

Im Anschluß an diese gründlichen und tiefschürfenden Untersuchungen prüft M. dann noch die Verse des h. Abtes Simplicius und die Fragmente der h. Regel. Letztere sind, wie schon oben erwähnt, ein Mischtext, der zwischen dem reinen Text der Regel und einem Mischtext wiederum die Mitte hält. Er ist ein Übergangstext, der den natürlichen Übergang zum reinen Regeltexte bildet. So Munding. Könnte es nicht aber auch umgekehrt sein, daß dieser Regeltext die erste Stufe zu einem Misch- bzw. interpoliertem Texte bildet?

Die in derselben Hs befindlichen Responsorien, Versikeln und Antiphonen hält M. für Praeconia nocturnalia zu den Festen des Heiligen am 21. März und 11. Juli. Sie zählen zu den ältesten Texten der Benedictus-Responsorien. Ein Verzeichnis von Gütern, das in derselben Hs steht (eine Tafel ist beigegeben), glaubt M. St. Bavo in Gent zuweisen zu dürfen. Man tut gut, die Beweisführung selbst nachzulesen. Durch Einhard, Alkuin, Arn v. Salzburg sind Beziehungen zu St. Bavo — St. Denis — Salzburg — Reichenau — Freising gegeben. Nachgewiesen wird noch, daß Mummulus v. Fleury und Mommolenus von Ste Croix in Bordeaux identisch sind. Ein Literaturverzeichnis und ein sorgfältiges Register beschließen die Arbeit, der fünf Tafeln des Clm 6333 beigefügt sind.

Aufgefallen ist mir, daß Munding von Franzosen (S. 33) und französischen Berichten (S. 34. 41) spricht. Hier wäre doch wohl das Wort Franken und fränkisch am Platze; die Merovinger sind doch keine Franzosen. Vermißt habe ich eine Untersuchung über die Regula S. Benedicti bzw. deren Verbreitung im Merovingerreiche. Sie wäre deshalb notwendig gewesen, weil doch nur die Regula und Vita S. Benedicti den Anstoß zur Aufsuchung der Reliquien geben konnte. Wie weit Gregor d. Gr. und seine Beziehungen zu Brunhilde und den Merovingern oder die nach England gesandten Mönche zur Kenntnis der Regula Sancta und der Vita S. Benedicti beigetragen haben, bedarf noch einer Untersuchung. Munding hat die Notwendigkeit dieser Untersuchung erkannt; wie schön wäre es gewesen, wenn er sie gemacht hätte.

Auf die in dem Hefte noch befindlichen Untersuchungen von P. Alban Dold über die liturgischen Texte und die Untersuchung von Dr. Paulus Volk über die Schriftzitate in der Regel des h. Benedikt kann Rezensent leider nicht näher eingehen. Eines scheint mir immer deutlicher: das „scienter nescius und sapienter indoctus" Gregors d. Gr. hat eine tiefe Bedeutung im Leben St. Benedicts. P. Volk übergeht in den Schriftzitaten Prolog 40 ss. (ed. Butler); auf den direkten Zusammenhang mit 1 Petr 3, 10 habe ich St. M. 1928 hingewiesen.

Herrig. P. Albers.

Martin, Raymond M. O. P. maître en théologie, **Oeuvres de Robert de Melun.** Tome I. Questiones de divina pagina. Texte inédit. [Spicilegium Sacrum Lovaniense. Études et Documents. Fasc. 13.] Louvain 1932 (LII, 87 S. 8°).

Mit besonderer Freude begrüßen wir den Beginn der Edition der Werke Roberts von Melun, deren ersten Band hier R. M. Martin, längst durch seine Forschungen mit diesem großen Scholastiker vertraut, in dem schönen Druck, der das „Spicilegium Sacrum Lovaniense" auszeichnet, der wissenschaftlichen Welt vorlegt.

Die Einleitung bringt in knapper Form einen Abriß des Lebens Roberts von Melun und dann einen allgemeinen Überblick über die Werke desselben und deren handschriftliche Verbreitung und bisherige Zugänglichmachung durch den Druck. Hier geht Verf. in seiner Gewissenhaftigkeit so weit, all die verstreuten Artikel anzuführen, in denen bisher Bruchstücke aus den als Ganzes ungedruckten Werken des Robert mitgeteilt wurden.

Hernach untersucht der Verf. die einzige Hs der *Questiones de divina pagina*, Cod. Paris. Nat. lat. 1977, den Inhalt der Quästionen, ihr literarisches Genus, ihre Quellen und versucht sodann die Zeit der Abfassung zu bestimmen. Mit guten Gründen grenzt er dafür die Jahre zwischen 1143 und 1147 ab. Jedenfalls weist auch der bloße Name auf die Frühzeit hin, aus der wir ja auch die *Sententie divine pagine* kennen.

Nach den Stichproben, die ich angestellt habe, ist die Textedition selber sehr zuverlässig. Wo es notwendig ist, macht Verf. vom Recht der Korrektur Gebrauch, gibt aber dann im Apparat gewissenhaft den Text der Hs wieder. Sehr eingehend gestalten sich die Verweise auf Verwandtes in den andern Werken Roberts oder innerhalb der zeitgenössischen Literatur, die in einem dritten Apparat neben denjenigen für die Textgestaltung und den Nachweis der Zitate untergebracht sind. Sechs Indices erhöhen die Benützbarkeit des Werkes.

Um nun auf die Ergebnisse der literarhistorisch wertvollen Einleitung einzugehen, sei vor allem darauf verwiesen, daß Verf. sich vor allem gegen die Authentizität der kürzeren Fassung der Summe Roberts ausspricht (S. XIV). An dieser Ansicht dürfte nunmehr wohl kaum mehr zu rütteln sein. Was aber den Einfluß Roberts auf die Nachwelt angeht, bin ich skeptischer als Martin. Es finden sich wohl vereinzelt als seltene Ausnahme ausdrückliche Hinweise auf Robert. Daß man aber seine Hoffnung auf viele versteckte citationes implicitae setzen dürfte, dazu ermutigt wenigstens meine Erfahrung in der Gnadenlehre bisher nicht besonders. Ich habe z. B. in meiner Arbeit über die Gnadenökonomie des Alten Bundes nach der Lehre der Frühscholastik den Beweis dafür erbringen können, daß, obwohl Roberts Ansicht hier eine starke Förderung des Problems darstellt, dennoch niemals auf ihn, wohl aber auf den Lombarden Bezug genommen wird. Da nun der Einfluß der mündlichen Lehre des Lombarden, die sich in manchen Punkten von derjenigen seiner Schriften stark unterschied, schwer festzustellen, aber doch mit in Frage zu ziehen ist, so läßt sich niemals sagen, ob in manchen Punkten, wo man vielleicht an Robert als Urheber denken möchte, nicht doch der Lombarde selber in Betracht kommt.

Unter den Quellen weist Verf. nicht zuletzt auf Abaelard hin. Der naheliegende Einfluß der mündlichen Lehre Abaelards, die Robert sicher wenigstens mittelbar kannte, wird aber nicht in Rechnung gestellt. Ich möchte hier nur bemerken, daß ich in meinen Studien und Texten zum Schrifttum Abaelards und seiner Schule den Nachweis dafür erbringe, daß mit Sicherheit die Sentenzen des Cod. Paris. Nat. lat. 18 108 als ein Werk Abaelards anzusprechen sind und daß die Sentenzen von St. Florian ebenfalls einen Niederschlag seiner Vorlesungen darstellen, nicht aber erst auf dem Umweg über die sog. Sentenzen Abaelards, an deren Dasein sich nicht zweifeln läßt, entstanden sind.

Sehr wertvoll sind die Ausführungen Martins über die Entwicklung der Quaestio von ihrem Anfang bis zum Höhepunkt. Ich glaube, daß gerade, was die ersten Anfänge betrifft, er hier den richtigen Weg gefunden hat, allerdings ohne im Rahmen des vorliegenden Werkes auch die nötigen Beweise zu geben. Ich möchte darum hier eine Ergänzung bringen und auf eine Erscheinung hinweisen, die einem gerade in frühen Quästionensammlungen des 12. Jahrhunderts begegnet, daß nämlich einzelne Sentenzen den Quästionen vorausgehen oder zwischen die einzelnen Quästionen eingeschoben sind. Schon die Quästionen des Odo von Ourscamp liefern hier einen Beleg. Die gleiche Erscheinung beobachten wir an der Sammlung des Cod. Brit. Mus. Royal 15 B IV (von fol. 127 ab). Nach der fünften Quästion liest man hier plötzlich die Sentenz: *Consuetudo vinculis difficultatis est astricta, quia difficile abstinetur ab his, que veniunt in consuetudinem* (fol. 127^{v}), an die sich noch weitere Sätze ähnlicher Art anschließen. In größerem Maße noch setzt die Vermengung von Sentenzen und Quästionen von Blatt 133 ab ein. Auch die verschiedenen Sammlungen des Cod. Brit. Mus. Royal 9 E XII erbringen Belege. Die zweite beginnt mit der Sentenz: *Sicut hoc nomen Pater significat paternitatem et illam attribuit, consignificat autem filiationem secundum naturam relativorum et illam non attribuit, ita hoc verbum creo significat essentiam, creationem active et illam attribuit, consignificat autem creationem passionem et illam non attribuit* (fol. 78^{v}). Sie bleibt die einzige Sentenz dieser Sammlung. Dafür führt die dritte verstreut Sentenzen mit (fol. 83, 83^{v}, 84^{v}, 85^{v}, dann besonders wieder 93, 95) und in der sechsten Sammlung läßt sich wenigstens eine Sentenz (fol. 255) feststellen.

Es ist nun die große Frage, wie diese Sentenzen unter die Quästionen gelangten, d. h. sind sie ursprünglich mit ihnen verbunden oder erst nachträglich von irgendeiner anderen Hand eingetragen worden? Von vorneherein läßt sich die Möglichkeit nicht von der Hand weisen, daß sie erst später durch einen Fremden eingefügt wurden. Wir finden nämlich, daß ein gewisser bald größerer, bald kleinerer, aber stets merkbarer Zwischenraum in Quästionensammlungen, auch wenn sie Kopien sind, zwischen die einzelnen Quästionen eingeschoben ist. Dieser Zwischenraum muß sich auch in den Originalen gefunden haben, sonst bliebe seine konsequente Erhaltung in den Abschriften unerklärlich. Er sollte dazu dienen, für spätere Nachträge Raum zu lassen. Cod. Brit. Mus. Harley. 3855 beweist dies; denn hier finden sich in die Zwischenräume sehr oft auch von anderer Hand Nachträge zu den Quästionen eingeschrieben.

Es ist nun sehr wohl möglich, daß irgend jemand in solche Spatien Sentenzen eintrug, die dann später mitabgeschrieben wurden. Sind ja auch sonst die freien Blätter in den Hss für diesen Zweck ausgenützt. Nur bleibt dann die Frage, warum diese Erscheinung sich lediglich in den älteren Quästionensammlungen findet, nicht aber in den späteren, obwohl auch die das Einschieben eines Spatiums zwischen die einzelnen Quästionen kennen? Außerdem reicht auch diese Erklärung nicht für den Fall aus, daß die Quästionen bereits mit Sentenzen beginnen, wie diejenigen des Odo von Ourscamp oder die bereits genannten des Cod. Brit. Mus. Royal 9 E XII. Sie müssen ursprünglich zur Sammlung gehört haben. Und sie beweisen dann die Hypothese Martins, daß die Quästionen ursprünglich nichts anderes waren als erweiterte Sentenzen.

Was nun aber das Verhältnis von *lectio* und *quaestio* angeht, wie es in dem von mir gemeinsam mit Lacombe verfaßten Artikel: *The Questiones of Cardinal Stephen Langton.* III [The New Scholasticism IV 1930] dargestellt wird, so sei bemerkt, daß Martin übersehen hat (S. XLIV), daß dort unsere Theorie durchaus nicht „sans pouvoir apporter une preuve du fait" vorgeführt wurde. Auf S. 123 ff. ist dort vielmehr bewiesen worden, daß wirklich Schüler und Lehrer bei den Quästionen Langtons in die Disputation eingegriffen haben. Daß die Disputation und die *lectio* zeitlich getrennt wurden, dafür ist auf S. 159 f. die ganze Reihe von Texten wiedergegeben, die ich im Cod. A X 19 der Stiftsbibliothek von St. Peter in Salzburg gefunden habe und unter denen sich Äußerungen finden wie: *De hoc tamen plenius in disputatione* oder: *ista sunt plenius dicenda, cum disputatur de ficte accedente ad baptismum.* Daß Quästionen auch innerhalb der lectio behandelt wurden, ergeben die Kommentare Langtons zur Genüge und wurde von uns auch gar nicht bezweifelt. Hier handelt es sich aber dann um Quästionen, die nicht nach der Disputiermethode behandelt wurden. Nach den Verweisen der Salzburger Hs darf man aber auf keinen Fall sagen, daß die Quästionen Langtons lediglich Exzerpte aus seinen Paulinenkommentaren darstellen. Martin hat allerdings damit recht, daß sich das, was bei Langton Praxis ist — er gehört aber auch noch dem letzten Viertel des 12. Jahrhunderts an —, nicht ohne weiteres auf die Frühzeit übertragen läßt.

Vielleicht wird Verf. bei der Einleitung zur Edition des Paulinenkommentars Roberts von Melun sich auch über die Ursache verbreiten, warum uns lediglich die Quästionen daraus erhalten sind. Hat Roberts Unterricht sich in diesen Quästionen erschöpft, oder hat man es hier mit einem bloßen Exzerpt zu tun? Für beide Möglichkeiten haben wir Belege. Nach dem Zeugnis der *Allegoriae* sind die *Quaestiones super epistolas Pauli*, die unter den Werken Hugos von St. Viktor gedruckt sind, vom Verf. selber als *Quaestiones* bezeichnet und damit als solche verfaßt. Andererseits habe ich bereits früher einmal darauf aufmerksam gemacht, daß in einer Florenzer Hs sich ein Exzerpt aus den *Collectanea* des Lombarden findet, das bloß Quästionen bringt. Man darf aber nicht daraus, daß die *Quaestiones super epistolas Pauli* sich reichlich servil an diejenigen Roberts anlehnen, schon schließen wollen, daß die bloßen Quästionen auch bei Robert das Ursprüngliche waren. Denn Vorlage kann ja auch das Exzerpt aus Roberts ursprünglichem Vollkommentar gewesen sein.

Wir wollten es begrüßen, wenn Martin uns bald auch die übrigen Werke Roberts von Melun in gleich vorzüglicher Ausgabe schenken wollte. Ist doch in ihm all das vereinigt, was ein solches Werk zur Vollkommenheit führen kann: neben der Vertrautheit mit dem philologischen Handwerkszeug die genaue Kenntnis der Literaturgeschichte der Zeit und die Beherrschung der in dem zu edierenden opus zur Sprache kommenden Probleme.

Bamberg. Artur Landgraf.

Cassirer, Ernst, **Die Platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge.** [Studien der Bibliothek Warburg, hrsg. von Fritz Saxl, Heft 24.] Leipzig u. Berlin, B. G. Teubner, 1932 (VIII, 143 S. 8°). M. 7.

In allgemeinen philosophiegeschichtlichen Werken pflegt die Gruppe von gelehrten philosophischen und theologischen Denkern der Universität Cambridge im 17. Jahrh., die man als die Schule von Cambridge oder die Platoniker von Cambridge zusammenfaßt, und als deren Hauptvertreter Ralph Cudworth und Henry More am bekanntesten sind, nur sehr obenhin erwähnt zu werden. In den speziellen Werken, die in neuerer Zeit in England über sie erschienen sind, seit dem grundlegenden Werk von Tulloch, *Rational Theology and christian philosophy in England in the XVII century.* Vol. II: *The Cambridge Platonists*, London 1872, gehört das Interesse hauptsächlich ihrer Stellung in der Geschichte der englischen protestantischen Theologie, und sie legten das Gewicht auf die historische Entwicklung der Schule und auf biographisches Detail. In Deutschland hat sich Hertling (John Locke und die Schule von Cambridge, Freiburg 1892) unter dem bestimmten philosophiegeschichtlichen Gesichtspunkt mit dieser Schule eingehender beschäftigt. Der Verf. der vorliegenden Schrift stellt sich dagegen die Aufgabe, die Gedankenarbeit der Schule von Cambridge in ihrem „eigentlichen ideellen Zentrum" zu erfassen, die von ihnen vertretene einheitliche Gesamtanschauung, ihren bestimmten Denktypus aufzuweisen, ihre Stellung in der Geschichte des modernen Geistes festzustellen, indem ihr Zusammenhang nach rückwärts mit der philosophischen Gesamtbewegung der italienischen und englischen Renaissance, nach vorwärts mit der allgemeinen Geistesgeschichte des 18. Jahrh. gezeigt wird.

Der „Platonismus" der Schule von Cambridge geht nicht sowohl auf Platon direkt, obwohl diese Männer ihn studiert haben, als auf die platonische bzw. neuplatonische Gedankenwelt des Marsilius Ficinus und der Platonischen Akademie von Florenz zurück, von wo John Colet sie seit 1496 nach England verpflanzt und damit besonders auf Erasmus und Thomas Morus eingewirkt hat. In den Schriften der Männer von Cambridge werden Platon und Plotin als gleichwertig nebeneinander benutzt, und beide werden neben den biblischen Büchern als Grundquellen der religiösen Erkenntnis verehrt. Plotins Lehre von der Seele ist der Ausgangspunkt der Religionsphilosophie der Denker von Cambridge (S. 19 ff.). Sie treten, im Gegensatz zum Calvinismus wie zum Luthertum, für den Gebrauch der Vernunft in religiösen Dingen ein, wollen das Band zwischen Vernunft und Glauben nicht zerschneiden. Da sie dabei im Dogmatischen, der Verschiedenheit der theologischen Lehrmeinungen gegenüber, eine Toleranz vertreten (die nur den katholischen Glauben ausschließt), so wurden sie von seiten der Puritaner als Indifferentisten bekämpft, für die ein neuer Sektenname „Latitudinarier" geprägt wurde. Man tut ihnen aber unrecht, wenn man sie einfach der rationalistischen Aufklärung zurechnet; sie sind von den im 18. Jahrh. herrschenden Formen des Rationalismus, den Systemen des englischen Deismus und der französischen und deutschen Aufklärungsphilosophie weit entfernt, wenn sie „das alte humanistische Ideal der Religion" in einer anders gerichteten Zeit und Umgebung von neuem vertreten (S. 21 ff.). Die Grundwahrheiten des Christentums wollen sie keineswegs auflösen, sondern gegen den Unglauben verteidigen. Die Stellung der Schule von Cambridge in der englischen Geistesgeschichte (3. Kap., S. 30—60) wird durch ihren Kampf nach zwei Seiten charakterisiert. Auf philosophischem Gebiete ist es der Kampf gegen den englischen Empirismus und Sensualismus ihrer Zeit, den sie vom Standpunkt der platonischen Auffassung von den angeborenen Ideen philosophisch bekämpfen. Der Staatslehre des Empirismus in deren Hauptvertreter Hobbes stellen sie ihre naturrechtliche Staatstheorie entgegen. Auf religiösem Gebiet wendet sich ihr Kampf gegen den im England ihrer Zeit zur Herrschaft gelangten Calvinismus und Puritanismus, in dem sie alle aufgewachsen und erzogen waren. Der Kampf gilt dem calvinistischen Prädestinatianismus, dem gegenüber sie vom Standpunkt des ethischen Gewissens die Idee der sittlichen und religiösen Freiheit gegen jeden Fatalismus verteidigen, auch wenn er in religiösem Gewande auftritt; sie stehen dabei auf dem Standpunkt, von dem Erasmus die Willensfreiheit gegen Luther verteidigt hat. Die Bedeutung der Schule von Cambridge für die allgemeine Religionsgeschichte (4. Kap., S. 61—90) besteht darin, daß ihre Vertreter, nachdem die unter italienischem Einfluß von Florenz her entwickelte Renaissancekultur Englands, die auch in der Dichtung (besonders in Spensers *Fairy Queen* und bei Shakespeare) ihren Ausdruck gefunden hatte, an den politischen und gesellschaftlichen Schäden des damaligen England zugrunde gegangen war, und nachdem sich unter dem Einfluß des düsteren und engherzigen Puritanismus im 17. Jahrh. der völlige Umschwung vollzogen hatte, sich in ernster Gedankenarbeit bestrebten, diese Entwicklung aufzuhalten und mit ihrem wiederaufgenommenen Platonismus den humanistischen Geist wieder zur Geltung zu bringen. Das Schlußkapitel betrachtet die Fortentwicklung der Schule von Cambridge (S. 110—141). Daß diese Schule mit ihren Ideen über ihren eigenen engen akademischen Kreis hinausgewirkt und fortgewirkt hat, das geschah nicht durch die Schriften dieser Männer selbst in ihrer schon für die Zeitgenossen ungenießbaren Breite, sondern durch Vermittlung des einzigen großen Schriftstellers, der sich ihnen angeschlossen und ihre Grundanschauungen vertreten hat, Shaftesburys, der noch ein wichtiges neues Moment hinzubrachte, indem er der erste große Ästhetiker ist, den England hervorgebracht hat (S. 115 ff.). Wertvoll in Shaftesburys Ästhetik ist auch seine „Anerkennung des Humors als einer seelischen Grundkraft und zugleich als eines objektiven Kriteriums der Wahrheit und Falschheit", die viel Widerspruch erregt hat. In diesem Zusammenhang gibt C. S. 119 ff. einen interessanten Überblick über die Stellung des Humors in der Renaissance und handelt speziell über das Wesen des älteren englischen Humors und eingehender über den Humor Shakespeares (S. 123—127). Hierher gehört die Auseinandersetzung des Shakespeareschen Humors mit dem humorlosen Puritanismus in der Person Malvolios (*Twelfth Nigth*). In seinen philosophischen Grundanschauungen hat sich Shaftesbury im Gegensatz zum Empirismus zu den Grundsätzen der Philosophen der Schule von Cambridge bekannt; in der Naturbetrachtung wie in der Betrachtung der sittlichen Welt steht er in Übereinstimmung mit ihnen in schärfster Opposition zu Hobbes. Auf dieser Grundlage, aus dem englischen Platonismus heraus, hat sich auch seine Ästhetik entwickelt. Zum Schluß (S. 138 ff.) wird nur kurz auf Shaftesburys Einwirkung auf die deutsche Geistesgeschichte in der klassischen Periode seit der Mitte des 18. Jahrh. hingewiesen, am stärksten auf Herder und Winckelmann, auch auf Goethe und Schiller. So bildet die Schule von Cambridge, obwohl sie an sich im 18. Jahrh. direkt keine lebendige Realität mehr darstellt, doch eine Art Bindeglied auf dem Weg von der italienischen Renaissance zum deutschen Humanismus des 18. Jahrh., wenn auch ihre eigene Bedeutung an sich nur eine bescheidene ist.

Der Verf. hat in der sehr dankenswerten Schrift über alle diese Zusammenhänge und über die Bestrebungen und Grundgedanken der Schule in ebenso anregender wie wissenschaftlich solider Weise gehandelt.

Aachen. F. Lauchert.

Ertel, Chr., **Schellings positive Philosophie, ihr Werden und Wesen.** Limburg (Lahn), Pallottinerverlag, 1933 (197 S. 8°).

Das Interesse, dessen manche Gedankengänge Hegels in der Gegenwart bei Philosophen und Politikern sich erfreuen, hat auch die Verbindungslinien, die zu Fichte und Schelling führen, weiter verfolgen helfen. So haben z. B. mit Schelling sich in den letzten Jahren Knittermeyer, Leese, Deckers und Zeltner (Schellings philos. Idee und das

Identitätssystem, Heidelberg 1931; vgl. meine Besprechung im Philos. Jahrbuch, Fulda 1933, S. 121 f.) eingehend beschäftigt. Ihnen schließt sich Christoph Ertel mit der vorliegenden Arbeit an.

Der philosophische Entwicklungsgang Schellings weist drei Abschnitte auf, die man als Identitäts-, neuplatonisierende und positive Periode bezeichnen kann. Die positive Periode wird auch wohl als Spätphilosophie Schellings charakterisiert. Ertel untersucht die geschichtliche und systematische Seite seiner Aufgabe und schließt daran eine Bewertung der positiven Philosophie.

Zunächst stellt E. den Begriff und die Erkenntnisweise der Schellingschen Philosophie dar und entwickelt die Auffassung des Absoluten und Relativen. Eine andere Einschätzung der Wirklichkeit bahnt sich alsdann in den Schriften Schellings an, die unter den Titeln „Philosophie und Religion", „Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit" usw. erschienen. Zu den inneren Faktoren kamen äußere Einflüsse. Vornehmlich Jacobi, Eschenmayer und Baader müssen in dieser Hinsicht genannt werden. Vom systematischen Gesichtspunkte aus sieht Schelling in der positiven Philosophie jene, die „den wirklichen Gott und somit überhaupt nicht bloß die Möglichkeit, sondern die Wirklichkeit der Dinge begreift" (S. 121). Diese Welt der Wirklichkeit ist Aufgabe für die Erkenntnis des Philosophen, der zuerst Gott zu erfassen strebt und vom wirklichen Gott die Wirklichkeit der Dinge zu begreifen sucht (S. 147).

In der Bewertung des kühnen Versuchs, den Schelling unternimmt, stellt E. fest, daß es Schelling nicht gelungen ist, den Idealismus zu überwinden. Die Arbeit Ertels stellt in ihrer umfassenden Quellenkunde und sachlichen Beurteilung einen beachtenswerten Beitrag zur Würdigung der Gedankenwelt Schellings dar.

St. Augustin-Bonn. H. Kiessler S. V. D.

Jolivet, Régis, Professeur aux Facultés Catholiques de Lyon, Docteur en lettres. **La Philosophie Chrétienne et la Pensée Contemporaine.** Paris, Pierre Téqui, Libraire-Éditeur, 1932 VI, 226 p. 8°). Fr. 15.

Das lesenswerte Büchlein ist zum größten Teil eine Zusammenfassung von Aufsätzen, die der gelehrte Verf. in der französischen Zeitschrift „Christ-Roi" und in der „Revue thomiste" veröffentlicht hat. Die Arbeit, die durch klare Übersichtlichkeit und leichte Faßlichkeit sich auszeichnet, versucht die Wesenszüge der thomistischen und neuzeitlichen Philosophie einander gegenüber zu stellen und gelangt zu dem Schluß, daß vor allem in Frankreich sich eine Annäherung des modernen Denkens an die thomistische Philosophie vollzieht.

Mit Recht hebt der Verf. hervor (S. 221), daß der Thomismus einen größern Einfluß auf das moderne Denken nur zu gewinnen vermag, wenn er die Mahnung Leos XIII in seiner Enzyklika „Aeterni Patris" befolgt: „Vetera novis augere." Der große Papst sagt „augere" nicht „addere", um anzudeuten, daß die Fortschritte der modernen Erfahrungswissenschaften besonders in der Kosmologie und Psychologie durch einen organischen Assimilationsprozeß in den Lebensverband des Thomismus aufgenommen und vermittels der Lebensform der metaphysischen Grundprinzipien beseelt und vergeistigt werden müssen, wenn die thomistische Zusammenschau eine den Bedürfnissen unserer Zeit angepaßte organische Weiterentwicklung erhalten soll.

Wenn der Verf. einen solchen organisch sich entwickelnden Thomismus, der in jedem Zeitalter ein verschiedenes Gesicht aufweist, weil er stets in gleicher Weise mit den Fortschritten der Erfahrungswissenschaften wie der theologischen Glaubenswissenschaften in lebendiger Berührung bleibt, als die „christliche Philosophie" schlechthin bezeichnet (S. 19—38), so will er gewiß damit nicht leugnen, daß auch die andern Formen der scholastischen Philosophie, z. B. die Form des Skotismus und Suaresianismus, diesen Ehrentitel für sich in Anspruch nehmen können. Denn auch sie geben zu, daß Philosophie und Theologie zwar in der abstrakten Soseinsordnung wegen der Verschiedenheit ihrer Formalobjekte innerlich voneinander unabhängig sind. Doch stimmen sie mit dem Thomismus darin überein, daß Philosowie und Theologie in der konkreten Daseinsordnung aufeinander angewiesen sind wie Potenz und Akt. Denn den letzten Grund für die Möglichkeit der übernatürlichen Offenbarung finden auch sie in einer potentia obedientialis der menschlichen Vernunft, die nur durch ein übernatürliches Eingreifen Gottes aktuiert werden kann. Nur ist diese potentia obedientialis nach Thomas eine passiva, während sie nach Suarez ein activa ist. Potenz und Akt sind aber trotz ihrer realen Verschiedenheit so aufeinander angewiesen, daß sie ein unum per se bilden.

Darum bedarf die Theologie der Philosophie als materielles Instrument nicht nur um die Vernünftigkeit des Glaubens zu beweisen, sondern auch zur wissenschaftlich vertieften Auffassung der übernatürlichen Glaubenswahrheiten und zur Widerlegung der Objektionen ihrer Gegner. Umgekehrt bedarf die Philosophie im gegenwärtigen Zustand ihres in der Erbsünde begründeten Daseins des vervollkommnenden übernatürlichen Glaubenslichtes, um nicht in den zum sittlichen Leben notwendigen natürlichen Vernunfterkenntnissen im Dunkel des Irrtums oder Zweifels stecken zu bleiben. Wenn darum die „christliche Philosophie" jene ist, die zwar nicht ihre Schlußfolgerungen aus den Glaubensquellen schöpft, sondern trotz der innern Unabhängigkeit von Philosophie und Theologie in der Soseinsordnung doch in der konkreten Daseinsordnung Philosophie und Theologie in demselben konkreten Menschen als Potenz und Akt zu einer einheitlichen Lebenssynthese zusammenzufügen sich bestrebt, so wird man sagen können, daß in diesem Sinne auch die Philosophie des Skotismus und Suaresianismus vom Geiste des h. Thomas beseelt ist und darum den Ehrentitel der „christlichen Philosophie" für sich in Anspruch nehmen kann im Gegensatz zur modernen Philosophie, die entweder einen prinzipiellen Gegensatz zwischen Glauben und Wissen oder eine absolute Unabhängigkeit beider vertritt. — In diesem Sinne verdient das überaus zeitgemäße Schriftchen warme Empfehlung. Denn wenn es auch keine wesentlich neuen Ideen vermittelt, so bringt es doch dem christlichen Philosophen seine hohen Aufgaben gegenüber den Fortschritten der Erfahrungs- wie Glaubenswissenschaften recht eindringlich zum Bewußtsein.

Geistingen a. d. Sieg. Th. Droege.

Koppelmann, Dr. W., **Logik als Lehre vom wissenschaftlichen Denken,** I. Band: Erkenntnislehre. II. Band: Formale Logik. Berlin-Charlottenburg, Pan-Verlag, 1932 u. 1933 (116 + 116 S. 8°). M. 6.

Die Pan-Bücherei sucht das ganze Geistesleben zu erfassen. Theologie, Philosophie, Jurisprudenz, Medizin usw.

stellen ihre Vertreter. Die vorliegenden Bändchen suchen Grundlegendes zu bieten.

Der erste Band charakterisiert einleitend die Logik als die Lehre vom wissenschaftlichen Denken und unterscheidet ihre zwei Teile: Erkenntnislehre und formale Logik. In der Erkenntnislehre stellt Koppelmann drei Gedankengruppen auf: 1. Die Normen des empirischen Denkens, 2. Die Normen des rationalen Denkens, 3. Die Normen des metaphysischen Denkens.

Beim empirischen Denken wird die Beziehung der Sinnesempfindung auf das Raumerfüllende, die Kontinuität der Wahrnehmungen, die Mehrheit der Dinge, Stoff und Form, die Gesetze: der Substanz, der Kontinuität der Veränderungen, der Kausalität und der Wechselwirkung sowie die Teleologie der Natur herausgestellt. Das rationale Denken wird gezeigt im arithmetischen, geometrischen und dem naturwissenschaftlichen der Physik und Chemie. Die Normen des metaphysischen Denkens werden erläutert an dem Problem der Realität, des Ich, der Freiheit, des Glaubens und der Gottheit. Sodann werden die Geisteswissenschaften, insbesondere die Logik, Ethik, Rechts- und Religionswissenschaft, in ihrem Verhältnis zu den metaphysischen Grundsätzen skizziert.

Der zweite Band (Formale Logik) behandelt zunächst die allgemeinen Gesetze: Identität, Widerspruch, Eindeutigkeit und zureichende Begründung unter Verwerfung der leeren Begriffe. Sodann folgt die Lehre vom Begriff, die geschieden wird in: Wahrnehmungs-, Verstandes- und Vernunftbegriffe. Die sich anschließende Lehre vom Urteil unterscheidet: Die herkömmliche Einteilung der Urteile, Wahrnehmungsurteile, Urteile des rationalen, des metaphysischen Gebietes und die analytischen Urteilsauffassungen. Den Abschluß bildet die Lehre von der Begründung auf dem empirischen, rationalen und metaphysischen Gebiete sowie einige Hinweise auf Syllogistik und Logistik.

Die kurzen, aber anregenden Ausführungen des bekannten Philosophen und Theologen, der auf ein ausgedehntes Schrifttum zurückblicken kann, werden in vieler Hinsicht auf Zustimmung rechnen können.

St. Augustin-Bonn. Hubert Kiessler.

Faust, August, Privatdozent an der Universität Heidelberg, **Der Möglichkeitsgedanke.** Systemgeschichtliche Untersuchungen. 2 Bände. [Synthesis. Sammlung historischer Monographien philosophischer Begriffe VI/VII.] Heidelberg, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1931/32 (XIV, 460 u. 356 S. gr. 8°). M. 31; geb. M. 36.

Aus einer an sich weitabliegenden Fragestellung, in der der Möglichkeitsbegriff vorkam, wurde der Verf. dieses weitausholenden Werkes auf eben diesen Möglichkeitsbegriff geführt. „Indem ich die mannigfachen Antworten auf solche Vorfragen (bzgl. des Möglichkeitsbegriffs) durch die Geschichte der europäischen Philosophie verfolgte, stellte ich fest, daß es sich hierbei gar nicht bloß um Fragen der Begriffsbildung, sondern meistens schon zugleich um ganz fundamentale Fragen der Systembildung handelt" (Vorwort VII). Zur beiläufigen Illustration dieses Gedankens, der selbstverständlich auch bei einer Reihe anderer Begriffe Anwendung findet, sei hier aus der mittelalterlichen Philosophie auf den Gegensatz zwischen Thomas von Aquin und dem Führer der Nominalistenschule Occam verwiesen. Ob freilich die Systemgegensätze, hier und anderswo, im Möglichkeitsbegriff oder in einem noch tiefer liegenden Moment letztlich zu suchen sind, ist damit noch nicht ausgemacht. Dem Verf. dieser Monographie ist jedenfalls aus der Weitläufigkeit der geschichtlichen Behandlung seines Themas kein Vorwurf zu machen, da die Bedeutung und Tragweite des jedesmal festgestellten Möglichkeitsbegriffs erst aus dem von ihm wesentlich mitgeformten System des jedesmal in Frage kommenden Philosophen sich ergibt.

Das Vorwort (1. Bd. VII—XII) unterrichtet über diese und anklingende Fragen. Die Untersuchung wird auf die antike (1. Bd.) und die mittelalterlich-christliche Philosophie (2. Bd.) beschränkt. Der 1. Band ist in vier große Kapitel eingeteilt: 1. Das Auftauchen von Möglichkeitsproblemen in der griechischen Philosophie vor Aristoteles (Die Vorsokratiker; Diodoros Kronos; Platon); 2. Der Möglichkeitsbegriff bei Aristoteles; 3. Das Auftauchen neuer Möglichkeitsprobleme in der späteren Antike (im bes. Epikur und Stoa); 4. Der Möglichkeitsgedanke bei Plotin. Der 2. Band hat desgleichen vier Abschnitte: 1. Der Möglichkeitsgedanke bei Augustin; 2. Übergangszeit und Ursprung der Frühscholastik (Eriugena, Petrus Damiani, und eine „Einschaltung": Die Existentialproblematik des Begrifflichen [von Petrus Damiani bis Hegel]); 3. Anselm von Canterbury; 4. Der Begriff des logisch Möglichen in der Hochscholastik (Überleitung: Unkirchlicher Aristotelismus und der christliche Möglichkeitsgedanke bei Petrus Lombardus; Albertus Magnus; Thomas von Aquino, Duns Scotus; Ausklang: Nicolaus Cusanus). Als Anhang (II, 294—320) folgen: „Materialien zu einer Geschichte der sprachlichen Ausdrucksmittel für den Möglichkeitsbegriff (Notker der Deutsche und Meister Eckhart)." Ein Stellenverzeichnis zu antiken Autoren (S. 321—328) und ein Namenregister (S. 329—356), das zugleich z. T. ein Sachregister ersetzt, beschließen das Werk.

Diese Monographie über den Möglichkeitsgedanken umschließt wegen der Bedeutung und der Vielgestaltigkeit der Anwendung dieses philosophischen Grundbegriffs fast eine ganze Geschichte der wichtigsten philosophischen Systeme bis zum Eingang der Neuzeit, und darüber hinaus werden Ausblicke auf die spätere Entwicklung geboten (vgl. im bes. 2. Bd. Kap. 2). Es ist zu selbstverständlich, daß bei der Behandlung der christlichen Philosophie (2. Band) auch eine Reihe von theologischen Problemstellungen mit einbezogen werden, wie sich z. B. schon in der Überschrift des § 29 zeigt: „Glauben und Wissen, Heilstatsache und Möglichkeit" (bei Anselm). Die Literaturverwertung ist umfassend, die quellenmäßige Darstellung vertrauenerweckend.

Im besondern ist dieses verdienstvolle Werk ein sprechender Beweis für die Bedeutung der mittelalterlichen christlichen Philosophie innerhalb des gesamten Werdens der philosophischen Fragestellungen und Systeme. Der 2. Band liefert den Beweis für die Ausführungen des Verf. in seinem Vorwort (S. VIII f.): „Das Christentum, dem man vielleicht jede eigentliche Produktivität rein philosophischer Begriffsbildung abzusprechen geneigt sein könnte, erweist sich geradezu als bahnbrechend für die neue Art der Möglichkeitsspekulation. Indem die christliche Religiösität etwas Neues in die Geschichte der Menschheit hineinbringt, hebt sie auch die philosophische Spekulation gleichsam auf ein ganz neues Niveau hinauf. Und die neuere Philosophie wird gerade durch derartige vom Christentum hervorgebrachte Begriffsbildungen aufs tiefste beeinflußt. Nicht nur antikes Erbgut, auch nicht nur der religiöse Gehalt christlicher Heilslehre (sofern er überhaupt von modernen Philosophen noch ernst genommen wird), ferner nicht nur die Fühlungnahme mit einer neuen Art von Spezialwissenschaften oder die Beziehung auf neue Formen des sozialen Gemeinschaftslebens, sondern außerdem, ja vielleicht sogar in erster Linie das Weiterarbeiten mit gewissen im Mittelalter gefundenen

Grundbegriffen, namentlich mit dem Begriff des possibile logicum, bedingt die Eigenart der modernen Philosophie."

Münster i. W. A. Struker.

Agatson, Ludwig, **Das Daseinsproblem.** Das primäre Sein. Freiburg i. Br., Herder, 1932 (182 S. gr. 8°). M. 4,50.

Die vorliegende Schrift, deren Verf. sich hinter einem Decknamen verbirgt, stellt so hohe Anforderungen an die Konzentration des Lesers, daß das Vorwort selbst zuerst eine dreimalige partienweise Lektüre und dann erst eine durchgehende Gesamtlektüre empfehlen zu müssen glaubt. Wer sich indes Zeit und Mühe nicht verdrießen läßt, sich durch das dichte Dorngestrüpp der langatmigen und durch Nebengedanken stets unterbrochenen Satzkonstruktionen mit ihren zahlreichen gewaltsamen Wortbildungen hindurchzuarbeiten, der wird zu seiner Genugtuung feststellen können, daß seine Riesenarbeit nicht vergebens war. Denn sie wird ihm manche alte Wahrheiten der rein natürlichen Theodizee in neuer zum Teil origineller Beleuchtung erscheinen lassen, die im Kampf gegen die atheistische Gottlosenbewegung sehr wohl brauchbar sind.

Wenn der Verf. von der übernatürlichen Offenbarung absieht, so wird man das nicht als überspannten Intellektualismus deuten können, weil die katholische Apologetik zu einer solchen Abstraktion gezwungen ist, wenn sie nicht in einen logisch unzulässigen circulus vitiosus verfallen soll. Indem sich die Schrift also auf den Standpunkt der reinen Vernunftprinzipien stellt, sucht sie den Nachweis zu erbringen, daß unsere Welt nur ein sekundäres Sein besitzt, das eine wesensimmanente Abhängigkeit vom primären aus sich selbst existierenden Sein Gottes einschließt. Weil aber das primäre Sein Gottes kraft seiner Wesenheit nicht nur das Sein besitzt, sondern das Sein selbst ist, so muß ihm der höchste Grad der innern Geschlossenheit und Seinsunabhängigkeit, nämlich der Charakter der absoluten Persönlichkeit zukommen. Obgleich aber das göttliche Sein alles Sein in sich schließt, so besitzt es doch die Möglichkeit und Macht, durch eine freie Schöpfungstat sekundäres oder geschöpfliches Sein aus dem Nichts ins Dasein zu rufen, um es an seiner unendlichen Seinsfülle in kausaler Abhängigkeit teilnehmen zu lassen. Wegen dieser wesensimmanenten Abhängigkeit des sekundären Seins vom primären Sein Gottes muß Gott im geschaffenen Sein seinem Wesen nach in besonderer Weise gegenwärtig sein. Denn das sekundäre Sein muß wesensnotwendig ins Nichts zurücksinken, wenn Gottes Schöpfermacht es nicht im Dasein erhält und mit allen seinen Tätigkeiten mitwirkt.

Es kann nicht geleugnet werden, daß der Verf. eine stark ausgesprochene spekulative Begabung besitzt. Doch glauben wir, daß sein Buch trotz der besten Absicht als Gegenoffensive wider die Gottlosenbewegung nicht dienen kann, solange es seine in sich recht wertvollen Gedanken dem Leser in einem vollkommen unzureichenden sprachlichen Gewande darbietet.

Man versuche z. B., um ein Beispiel aus vielen herauszugreifen, den Sinn des nachfolgenden Satzes genau zu erfassen: „Denn der — im Primären durch nichts behinderte bzw. gebremste — (ontologische, nicht etwa allein logische) Konsequenzenweg (-zug) der Unzureichendheit, der die Aufhebung (bez. Aufgehobenheit) alles Unzureichenden herbeizuführen (bez. ergeben) muß, muß ja letzten Endes in einer — von vornherein mit einem Schlag zumalig — erreichten Zureichendheit (Unterstreichungen von Agatson selbst!) seinen apriorischen (im Wege der Aufhebung — Aufgehobenheit) Abschluß haben, weil einerseits der Unzureichendheit (bez. der sich aus ihr ergebenden Aufgehobenheit) in ihrer kategorischen Bremslosigkeit (Haltlosigkeit) früher jedenfalls gar kein Einhalt geboten sein kann und weil andererseits gerade infolge dieser kategorischen, zumaligen Bremslosigkeit auch gerade ein Vollresultat (aus) aller Unzureichendheit bez. Aufgehobenheit (also gerade ein Einhalt aus aller Unzureichendheit) schon mit einem Schlage, auf einmal auch erreicht sein muß, was in der Folge noch eingehender beleuchtet werden wird" (S. 13). Wer wäre da nicht versucht, Molière recht zu geben, wenn er sagt: „Die Sprache ist dem Menschen gegeben, um seine Gedanken zu verbergen"?

Im übrigen vermögen die spekulativen Deduktionen des Verf. nur dann überzeugend für den wissenschaftlich gebildeten Leser zu wirken, wenn auch die letzte Grundlage dieser Deduktionen, das heute heiß umstrittene Prinzip des zureichenden Grundes und der Kausalität, als ein begrifflich notwendiges Denk- und Seinsprinzip evident aufgezeigt wird.

Geistingen a. d. Sieg. Th. Droege.

Pohle, J., **Lehrbuch der Dogmatik.** Neubearbeitet von M. Gierens S. J., Professor der Dogmatik an St. Georgen, Frankfurt a. M., 3. Band. Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1933 (743 S. gr. 8°). M. 10,80; geb. M. 12,80.

Herausgeber und Verlag haben sich allen Dank damit verdient, daß sie so rasch die Neubearbeitung der Pohleschen Dogmatik mit der Veröffentlichung des dritten Bandes zum Abschluß brachten. Alle Vorzüge, die wir an den ersten beiden Bänden rühmen durften (1931, Sp. 559; 1932, Sp. 501), sind hier zur Selbstverständlichkeit geworden. Und dies, obwohl bei diesem letzten das Wagnis für den Bearbeiter das größte war; denn von jeher galt die Sakramentslehre des alten Pohle als das Beste seiner ganzen Dogmatik. Sorgsamer noch als sonst mußte darum jede Änderung erwogen und zögernder der Meißel angesetzt werden. Und doch war gerade beim Gegenstand dieses Bandes der Fortschritt der Forschung ein besonders stürmischer gewesen. Um 100 Seiten ist denn auch hier der Umfang gegenüber der siebenten noch von Pohle besorgten Auflage gewachsen.

Der Herausgeber weist selber auf die bedeutendsten Veränderungen, die er vornehmen mußte, hin: die Neugestaltung der Abschnitte über Begriff, Einsetzung und Wirkungsweise der Sakramente, die neue Behandlung des Verhältnisses der Sakramente zu den hellenistischen Mysterien, die Umarbeitung der Schriftbeweise für die einzelnen Sakramente, Ergänzung, bzw. Umarbeitung der Lehre von der häufigen Kommunion, der Heilsnotwendigkeit und der Gnadenvermittlung der h. Kommunion, der Geschichte des Opferwesens, des Opferbegriffes und der neueren Meßopfertheorien, der Bußgeschichte, der Lehre vom Ablaß, von den niederen Weihen, vom Begriff der Ehe und von den modernen Reformideen. Die wichtigsten Änderungen in der Eschatologie betreffen den Tod als Ende des Pilgerstandes, den Begriff der Strafe, die Lehre vom Fegfeuer (Schrift, Orientalen) und der Auferstehung.

Ein Werk, wie das vorliegende, darf man nur mit ehrfürchtigen und dankbaren Händen entgegennehmen. Und darum liegt es mir auch ferne, mit den folgenden Bemerkungen auch nur einen Schatten darüber werfen zu wollen.

Zu S. 16 und 38: Hier hätte auch E. Dhanis, *Quelques anciennes formules septénaires des sacrements* [Revue d'Histoire Ecclésiastique. XXXVI (1930)] berücksichtigt werden müssen.

Zu S. 34: Der Wortlaut des Beschneidungsgesetzes allein scheint noch nicht darzutun, daß durch die Beschneidung die Erbsünde getilgt wurde. Hier hat Gierens recht. Aber die Hl. Schrift selber gibt doch Hilfsmittel, den Sinn von Gen 17, 14 eindeutig festzustellen. Es handelt sich nämlich darum, ob das „delebitur anima illa de populo suo" von der bloßen Ausstoßung aus dem Volke oder vom geistigen Tod der Sünde zu deuten ist. Ist es vom Tod der Sünde zu verstehen, dann besagt der Text: Jeder Mensch männlichen Geschlechtes, der nicht beschnitten wurde, ist dem Tod der Sünde verfallen, weil er meinen Bund zunichte machte. Damit wäre bewiesen, daß ohne die Beschneidung eine Rechtfertigung unmöglich war und die Beschneidung somit ein Mittel zur Rechtfertigung darstellte. Für diese eindeutige Fixierung des Textes tut nun eine Beiziehung von Apostelgesch. 15, 1 ff. gute Dienste. Der wichtigste Text lautet: „Et quidam descendentes de Judaea docebant fratres: quia nisi circumcidamini secundum morem Moysi, non potestis salvari." Wäre nun im A. T. die Beschneidung für nicht absolut notwendig zum Heil betrachtet worden, dann wäre nicht notwendig gewesen, ein Apostelkonzil zusammenzuberufen, da ja die Apostel ohne weiteres darauf hätten verweisen können, daß auch im Alten Bund eine solche Notwendigkeit nicht bestanden habe.

Zu S. 70: Früher hieß der Lehrsatz (S. 50): „Christus als Mensch hat die Materie und Form der Sakramente derart selber in specie determiniert, daß sie der Substanz nach für alle Zeiten unveränderlich sind." Nun lautet er in begrüßenswerter Tiefersteckung des Zieles der Beweisführung: „Die Substanz der sakramentalen Riten ist unmittelbar von Christus eingesetzt worden, so daß die Kirche sie nicht ändern kann."

Zu S. 79: Es gälte hier den Begriff der Wirksamkeit ex opere operato möglichst klar zu fassen. Das opus operatum, also das äußere Zeichen ist die wahre Ursache, welche die Gnade hervorbringt, so daß diese Gnade weder durch die Akte des Empfängers, noch auch durch die rein subjektiven Akte des Spenders hervorgebracht wird. Wenn also die Taufe so erfunden wird, daß sie ohne Hinzutreten von etwas anderem als principium completum, das allerdings dem Hl. Geiste untergeordnet ist, die Gnade hervorbringt, dann bringt sie dieselbe auch ex opere operato hervor. Zum Beweis hierfür wird es gut sein, auch auf den Context von Joh. 3, 5 hinzuweisen, wo Christus zur Erläuterung im v. 6 sagt: „Quod natum est ex carne caro est, quod natum est ex spiritu spiritus est." Das zeugende Prinzip hat nämlich dem Gezeugten gegenüber den Charakter einer wahren Wirkursache und zwar der causa completa. Wenn nun hier bei der Wiedergeburt Hl. Geist und Wasser als zeugendes Prinzip dargestellt werden, so wird damit ihnen auch der Charakter eines principium completum dabei zugewiesen. — Nur sei bemerkt, daß damit, daß für die Taufe oder irgendwelche andere Sakramente die Wirkursächlichkeit für die Gnade bewiesen ist, dies noch nicht auch für alle Sakramente gilt. Vgl. meine Bemerkung zu Seite 90. Über das Eintreten der Terminologie opus operatum in die Scholastik, das wir den Porretanern zu verdanken haben, vgl. nunmehr meine Mitteilungen in dem Artikel „Die Gnadenökonomie des Alten Bundes nach der Lehre der Frühscholastik" [Zeitschrift für kath. Theologie. LVII (Innsbruck 1933) 241 ff.].

Zu S. 90: Ist wirklich nur eine Art von Ursächlichkeit der Sakramente des Neuen Bundes denkbar? Merkwürdigerweise wird von allen Dogmatikern diese Frage immer in Bausch und Bogen abgetan, wobei dann jeweils diejenigen Sakramente zum Beweis herangezogen werden, die der verteidigten Lehre am günstigsten sind. Mir scheint, als sollte man die Frage nicht einfachhin so stellen: Ist die Kausalität der Sakramente eine physische, moralische oder was sonst für eine. Es ist nämlich sehr wohl denkbar, daß die eine Gruppe von Sakramenten, z. B. die Taufe eine physische, die andere Gruppe, wie die Absolution und die Ehe eine moralische Kausalität besäße, wie es denkbar ist, daß die eine Gruppe Wirkursache, der andere nur causa sine qua non der Gnade wäre.

Es ist hier noch der Erwähnung wert, daß der Gedanke an eine moralisch dispositive Kausalität bereits Präpositinus, dessen Summe spätestens im ersten Jahrzehnt des 13. Jahrh. entstanden ist, vertraut war. Wohl sagt er: „Sacramenta iustificant, sicut vasa medici sanant, in quo attribuitur continenti, quod est contenti, nam sacramenta [sunt] vasa gratiarum. Sed in hoc est differentia inter sacramentum et vas phisici, quia vas phisci aliquando est vacuum, sed hec vasa semper sunt plena et semper proferunt, nisi culpa hominis proveniat. Unguentum etiam non dicitur virtus vasis, sed gratia dicitur virtus sacramenti" (Cod. Erlangen. lat.. 353 fol. 48v). In der Antwort aber auf die Frage „quid sit baptismus, utrum aqua vel aliud" sagt Präpositinus: „Solutio: Dicimus, quod in hoc sacramento tria considerantur. Unum, quod est significans et non manens; aliud, quod est significans et manens; tertium, quod est significatum. Significans et non manens ipsa aqua. Significans et manens signaculum, quod inest homini ex hoc, quod baptizatur in forma ecclesie. Significatum gratia mundans. Et primum et secundum et tertium dicitur baptisma. Primum, quia habet vim regenerativam; secundum, quod in forma ecclesie confertur et gratiam interiorem operatur; tertium, quod interius abluit. Ubi auctoritates dicunt, quod aqua est baptismus, de primo intelligendum est, quod dicitur baptismus, quia significat, et quia in ea et ex ea confert illud signaculum, sine quo homo esse non potest, vi cuius interius mundatur homo. Ubi auctoritates dicunt, quod baptisma non potest quis amittere, de secundo intelligatur. De tertio dicitur: Super quem videris Spiritum descendentem et manentem, hic est, qui baptizat. Sed medium proprie dicitur baptisma" (Cod. Erlangen. lat. 353 fol. 49v).

Zu S. 101: Die Frage, ob jemand sich selber taufen kann, war im 12. Jahrh. umstritten. Man vgl. meine Arbeit über das sacramentum in voto in der Frühscholastik [*Mélanges Mandonnet* II (Paris 1930) 141 f.].

Zu S. 106: Die aus dem Axiom „Nemo dat, quod non habet" sich gegen die Möglichkeit eines vom Ungläubigen oder Sünder gespendeten Sakramentes erhebenden Schwierigkeiten werden wohl am besten mit einem Hinweis darauf erledigt, daß der Spender des Sakramentes lediglich causa instrumentalis ist, die ja in sich nicht all das haben muß, was sich in der Wirkung findet.

Es ist auch der Erwähnung wert, daß wohl die Nichtnotwendigkeit des Glaubens im Sakramentenspender rasch geklärt wurde, daß man aber im Mittelalter sich mit der Umkehr der Frage peinigte, nämlich, ob der Glaube des Spenders das Sakrament zu ersetzen vermag.

Zu S. 399: Es wäre interessant, zu erfahren, weshalb lediglich die Geschichte der Bußdisziplin, nicht aber die Geschichte des Bußsakramentes, d. h. der sündentilgenden Macht der Absolution gezeichnet wird. Zum zweiten vgl. man meinen Aufsatz: Grundlagen für ein Verständnis der Bußlehre der Früh- und Hochscholastik [Zeitschrift für kath. Theologie II (1927) 161 ff.].

Zu S. 431. Da heute die Devotionsbeichte stark in den Vordergrund gerückt ist (der Hauptgrund hierfür ist der tägliche Empfang der h. Kommunion), wäre es für den Seelsorger auch wichtig zu erfahren, warum eine bereits direkt nachgelassene Sünde wiederholt Gegenstand der priesterlichen Absolution zu sein vermag. Es wäre hier zu sagen: Die Liebe Gottes zu uns verhält sich zu ihrem Gegenstand nicht ebenso wie die Liebe eines Geschöpfes zu einem anderen. Unsere Liebe macht das Geliebte nicht erst gut, sondern setzt seine Güte bereits als vorhanden voraus und wird eben erst durch diese Güte zur Liebe angeregt. Der Entzug der Liebe d. i. der Abscheu (odium abominationis), der auf seiten Gottes gegen den Sünder besteht, ist nichts anderes als das Aufhören des Mitteilens von Gutem an den Sünder und zwar wegen der begangenen Sünde. Die Nachlassung der Sünde auf seiten Gottes besteht in der Wiedererneuerung der um der Sünde willen dem Geschöpf entzogenen Liebe. — In dieser Ordnung der Vorsehung besteht die schwere Sünde in der Abkehr von Gott, dem letzten Ziel. Die Hinkehr zu Gott, dem letzten Ziel, ist nun durch die heiligmachende Gnade gegeben. Die habituelle schwere Sünde ist darum auch zu einem wesentlichen Teil in den durch die aktuelle schwere Sünde verursachten Verlust der heiligmachenden Gnade zu verlegen. Die Nachlassung der schweren Sünde durch Gott ist nach dem Gesagten also in der Eingießung der heiligmachenden Gnade, eben dem Effekt des wieder einsetzenden

oder besser sich wieder auswirkenden positiven Willensaktes Gottes zu suchen. Findet nun diese Gnade die Sünde nicht mehr vor, dann ist sie zwar nicht de facto remissiva peccati, doch aber immer noch de se remissiva peccati. Die positive Auswirkung Gottes, nämlich die heiligmachende Gnade, bleibt eben die gleiche, ob die Sünde nun zum erstenmal oder wiederholt nachgelassen wird. Durch die Absolution bringt also der Priester in beiden Fällen das Gleiche hervor, nämlich den Rechtsanspruch auf die gratia de se remissiva peccati. Wenn also auch nur eine bereits getilgte Sünde ihr Gegenstand ist, wird die Absolution doch nicht ihrer Auswirkung beraubt.

Zu S. 467: Das Wort attritio tritt bereits in den zwischen 1170 und 1180 geschriebenen Quästionen des Präpositinus, dann auch bei Simon von Tournai auf, der nach den Ergebnissen Warichez's vor Alan von Lille einzureihen ist. Man vgl. hierzu auch meine bereits genannte Arbeit über die Grundlagen für ein Verständnis der Bußlehre.

Zu S. 481: Christus hat das Bußsakrament als ein moralisch und physisch mögliches Heilsmittel eingesetzt. Wo denn die materielle Vollständigkeit des Sündenbekenntnisses moralisch oder physisch unmöglich wird, ist sie damit auch nicht mehr für das Zustandekommen des Sakramentes erfordert. Eine Schwierigkeit, die nicht zu unterschätzen ist, berührt das Bekenntnis der bereits durch eine vollkommene Reue getilgten Sünden. Müssen auch sie bereits in der n ä c h s t e n Beichte angeklagt werden. Man könnte nämlich sagen: Diese Sünden sind bereits getilgt und die durch das Bußsakrament einzugießende Gnade hat sie nicht erst nachzulassen. Also könnte man ihre Beichte nach Belieben auch auf später verschieben. — Diesem Einwand ist aber entgegenzuhalten: Das Bußsakrament ist ein richterliches Urteil. Ein solches aber hat eine vollständige Kenntnis der Sache zur Voraussetzung, die nicht gegeben ist, so lange nicht all das bekannt ist, was im gleichen Betreff noch bei Gericht anhängig ist. Alle lediglich durch die Kontrition getilgten schweren Sünden sind nun beim Bußgericht noch anhängig und müssen somit bereits in der nächsten Beichte aufgezählt werden.

Wenn derjenige, der bereits durch die Kontrition Nachlassung seiner Sünden erlangt hat, keine neue schwere Sünde begeht, ist ihm der wirkliche Empfang des Bußsakramentes nur noch necessitate praecepti notwendig — und damit ist auch die Beichte selber für einen solchen nur noch necessitate praecepti erfordert —; für den Empfang des Bußsakramentes aber bleibt auch ihm die Beichte aller noch nicht direkt nachgelassenen Sünden necessitate medii notwendig, denn ohne eine solche Beichte wäre es um die Gültigkeit des Sakramentes geschehen. Hat aber ein solcher wieder eine schwere Sünde begangen, dann wird die tatsächliche Beichte auch der bereits durch die Kontrition nachgelassenen Sünden für ihn notwendig necessitate medii, weil eben ohne die Beichte auch dieser bereits außersakramental nachgelassenen Sünden das nun necessitate medii notwendige Bußsakrament nicht zustande kommen kann.

Zu S. 493: Für die Notwendigkeit der Auferlegung einer Genugtuung im Rahmen des Bußsakramentes ist Voraussetzung nicht bloß, daß dem gerechtfertigten Sünder n i c h t i m m e r alle Sündenstrafen mit der Schuld nachgelassen werden, sondern daß diese Nichtnachlassung die R e g e l bedeutet. Denn sonst bliebe unverständlich, warum diese Verpflichtung zu einer Genugtuung wesentlich mit dem Bußsakrament verknüpft wäre. Das Schriftargument für diese Regel wäre ungefähr so zu gestalten: Die Buße für die persönlichen Sünden wird in der Hl. Schrift so dargestellt, daß sie nicht bloß „ex toto corde" geschehen soll, sondern auch „in ieiunio et fletu et planctu" (Joel 2, 12), „in cilicio et cinere" (Matth 11, 21) usw. Zur Nachlassung der inneren Schuld genügt aber die innere Buße „ex toto corde"; denn nach Ezechiel 33, 12: „Impietas impii non nocebit ei, in quacumque die conversus fuerit ab impietate sua." Aus dem ergibt sich, daß nach der Tilgung der Schuld immer ein Strafrest bleibt.

Zu S. 498: Hier wäre ein Verweis darauf willkommen, daß das durch den Priester auferlegte Genugtuungswerk einen Wert auch ex opere operato besitzt. Mit anderen Worten: Im Namen Christi setzt der Priester fest: diese Buße genügt als Äquivalent für die noch bleibende Strafe. Im Namen Christi wird diese Genugtuung für die Strafe substituiert. Da dies kraft der Schlüsselgewalt geschieht, wird eine solche Substituierung auch für Gott bindend. Man möge nicht einwenden, daß das Bussakrament nicht zur Tilgung zeitlicher Strafen eingesetzt sei. Denn das muß wenigstens zugegeben werden, daß sekundärer Zweck des Bußsakraments auch die Tilgung der Sündenfolgen, hier der zeitlichen Strafen ist.

Erst wenn diese Wirkkraft der im Sakrament auferlegten Bußwerke ex operato feststeht, lassen sich Fragen lösen wie die nach dem Wert der im Zustand der Todsünde verrichteten Genugtuungswerke.

Zu S. 505: Um ganz eindeutig die Gewalt der Kirche, Ablässe zu spenden, darzutun, ist der Beweis dafür nicht zu vergessen, daß die Kirche von ihrer Gewalt, aus dem Genugtuungsschatz die Sündenstrafen zu kompensieren, auch außersakramental Gebrauch machen kann. Dieser hätte dahin zu lauten: Die Binde- und Lösegewalt ist, wie sich schon an der Gesetzgebungsgewalt ersehen läßt, der Kirche so allgemein gegeben worden, daß sie sich auf alles an sich im Sinne des Zweckes der Kirche Lösbare erstreckt und nicht auf das bloße sakramental Lösbare beschränkt. Die Sündenstrafen sind nun aber etwas außersakramental im Sinne des Zweckes der Kirche Lösbares und unterstehen damit der Lösegewalt der Kirche auch außersakramental. Aus dem Gesagten ist aber nicht eine Folgerung dahin gestattet, daß dann die Kirche mit gleichem Recht auch die Gewalt haben müßte, das matrimonium ratum et consummatum zu lösen. Hier ist eben der gewaltige Unterschied zwischen Sünde und Ehe nicht zu übersehen. Die Sünde hindert den Menschen tatsächlich am Zugang zum letzten Ziel, denn solange der Mensch in Schuld- und Strafverhaftung ist, kann er das letzte Ziel nicht besitzen. Wie sich aus Joh 20, 21 ergibt, gehört die Nachlassung der Sünde und alles, was den Zugang zum Heil betrifft, zum Zweck der Kirche. Darum drängen wir mit Recht die Machtfülle der Kirche betreff dessen, was die unmittelbare Verbindung des Menschen mit seinem letzten Ziel, dem ewigen Leben angeht. Sünde und Strafverhaftung hindern den Menschen am Zugang zum letzten Ziel. Mit Recht schließen wir darum, nachdem einmal die Macht der Kirche, Sünden nachzulassen, bewiesen ist, daß sich diese Macht auch auf die Tilgung der Sündenstrafen ausdehnen muß.

Beim matrimonium ratum et consummatum handelt es sich aber nicht um etwas, was den Zugang zum letzten übernatürlichen Ziel versperrt, sondern höchstens um etwas, was ihn erschwert. Denn wenn der Mensch in einer vollzogenen Ehe lebt, läßt sich, selbst wenn Gründe für eine Scheidung vorliegen, nie sagen, daß ohne das divortium — also nicht bloß ohne Scheidung von Tisch und Bett — ihm die Erreichung des letzten Zieles unmöglich würde.

Zu S. 677: Die Ewigkeit der Hölle läßt sich am besten aus der Parabel vom reichen Prasser und dem armen Lazarus beweisen (Luk 16, 19). Hier stehen die Worte von dem Abgrund, der den Ort der Verbannung von dem Ort der Auserwählten trennt. Dabei wird betont, daß die gleiche Unmöglichkeit dafür besteht, aus dem Ort der Verdammung in den Ort der Seligkeit wie aus dem Ort der Seligkeit in den Ort der Verdammung zu gelangen. Außerdem sei auch auf Mark 9, 43 verwiesen, wo gesprochen wird vom Wurm, der n i e stirbt und vom Feuer, das n i e erlischt, also das Aufhören deutlichst verneint wird.

Zum Schluß sei auch dem Verlag noch Dank dafür gesagt, daß er dem Werk ein würdiges Gewand gegeben hat.

Bamberg. Artur Landgraf.

Wouters, Ludovicus, C. S. S. R., Theologiae Moralis et Pastoralis Professor emer., **Manuale Theologiae Moralis.** Tom. II. Brugis, Beyaert, 1933 (842 S. gr. 8°). Fr. 39.

Leider muß der Besprechung des zweiten Bandes des neuesten großen Moralwerkes die Mitteilung vorausgeschickt werden, daß der Verf. am 15. Mai 1933 im Alter von 68 Jahren aus dem Leben geschieden ist. Es war ihm noch vergönnt, sein Werk zu vollenden, mit dem er sich ein schönes Denkmal gesetzt und sein segensreiches Wirken gekrönt hat.

Die Vorzüge, die bei Besprechung des ersten Bandes

hervorgehoben wurden (Theol. Revue 1933, Nr. 3, Sp. 111 f.), treten auch im 2. Band, der die Lehre von den Sakramenten und von den kirchlichen Strafen enthält und noch mehr als der erste praktischen Charakter aufweist, deutlich zutage. Auch hier führt der besonders durch seine scharfsinnige Verteidigung des Äquiprobabilismus bekannte Verf. das Moralsystem des h. Alphons konsequent durch. Auch hier ist die Darstellung sehr übersichtlich und im allgemeinen durch leichte Verständlichkeit und Klarheit ausgezeichnet. Und auch bezüglich des zweiten Bandes darf gesagt werden, daß dank dem engen Anschluß hauptsächlich an Alphons von Liguori, dank der sorgfältigen Beachtung der kirchlichen Entscheidungen, dank der scharfsinnigen und soliden Begründung und der gesamten streng wissenschaftlichen Auffassung das Werk als zuverlässiger und vertrauenswürdiger Berater des Theologen erscheint. Freilich muß mit Rücksicht auf die Ausdehnung des Werkes hinzugefügt werden, daß es sich weniger zum umfassenden Studium, denn als Nachschlagewerk eignet, ein Zweck, dem das gutgearbeitete Register vortrefflich zu dienen vermag.

Leider ist, wie im Hinblick auf den ersten Band, ja eigentlich hier noch mehr zu bedauern, daß die verfehlte herkömmliche Methode beibehalten und eine Masse nicht nur kirchenrechtlichen, sondern auch pastoraltheologischen Stoffes mitbehandelt ist. Schwerlich wird sich jemals ein gebildeter Laie versucht fühlen, mit Hilfe eines solchen Werkes über wichtige Lebensfragen sich zu orientieren. Aber auch der Theologe selbst wird über kirchenrechtliche Fragen, über kirchliche Strafen usw. lieber in einem kirchenrechtlichen Werk Aufschluß suchen. Wozu besteht die Arbeitsteilung auf theologischem Gebiete? Die Respektierung dieser so notwendigen Arbeitsteilung müßte dazu führen, daß für vordringliche moderne sozialethische Fragen und deren Behandlung auf moraltheologischem Gebiete mehr Raum geschaffen würde. Jene Fragen einfach der Ethik zuzuweisen, ist nicht berechtigt, denn das dabei maßgebende Prinzip ist dasselbe wie für die Moraltheolgie im übrigen. Da sich der Verf. ganz an die anerkannten Autoritäten und die kirchlichen Entscheidungen hält, so ergibt sich selten Anlaß zum Widerspruch. Stilistisch bietet das Werk ebenfalls wenig Schwierigkeit, nur hin und wieder ist die Ausdrucksweise nicht leicht verständlich.

Tübingen. Otto Schilling.

Pieper, Joseph, **Thesen zur Gesellschaftspolitik; die Grundgedanken der Enzyklika Quadragesimo anno.** Regensburg, F. Pustet, o. J. (1933) (48 S. 8°). M. 0,90.

Mit dieser sehr verdienstvollen Schrift hat Pieper seine erfolgreiche, schon in 3. Auflage vorliegende „Neuordnung der menschlichen Gesellschaft" (siehe die Besprechung Theol. Revue 1932, Sp. 454/5) noch übertroffen. Die kurz gefaßten sorgfältig gefeilten „Thesen" sind im einzelnen von ausgezeichneter Klarheit und zeigen zugleich einen gut übersichtlichen Gesamtaufbau. Wenn der Verf. in seiner früheren Schrift in etwa einer einseitigen Interpretation der Enzyklika Quadragesimo anno zuzuneigen scheinen konnte und in der Tat dafür in Anspruch genommen wurde, so ist hier alle Einseitigkeit überwunden. Entproletarisierung und berufsständische Ordnung als eigentlicher Kern von Quadragesimo anno sind trefflich herausgearbeitet. Ihr gegenseitiges Verhältnis könnte man darum doch noch etwas anders sehen, als der Verf. es tut. Gewiß bezeichnet er mit vollem Recht die Entproletarisierung als die condicio sine qua non einer echten berufsständischen Gesellschafts- und Wirtschaftsverfassung. Aber genau ebensogut gilt das Umgekehrte: die Verwirklichung einer berufsständischen Ordnung oder mindestens Wirtschaftsordnung ist nicht minder condicio sine qua non echter Entproletarisierung. Die beiden lassen sich überhaupt nicht trennen; sie gehören zusammen nicht bloß wie Weg und Ziel, sondern innerlich, wie Leib und Seele, wie Individualität und Sozialität des Menschen.

Als Leitfaden für Lehrgänge ist das Büchlein das Geeignetste, was wir bisher besitzen.

Frankfurt (M.). Oswald v. Nell-Breuning S. J.

Adolph, Heinrich, **Theologie, Kirche, Universität.** Tübingen, J. C. B. Mohr, 1933 (22 S. 8°). M. 0,60.

In dieser „Flugschrift" ist das Verhältnis, das in den drei Stichworten: Theologie, Kirche, Universität beschlossen liegt, für das evangelische Deutschland zur Diskussion gestellt, und zwar im Lichte der heutigen politisch-weltanschaulichen Zeitwende. Die Bedeutung der Frage mag eine ausführlichere Berichterstatung rechtfertigen.

Es wird zunächst festgestellt, daß die liberal-protestantische Auffassung von Theologie weithin preisgegeben ist. Sie war rationalistisch-autonom, in vollständiger methodischer Angleichung an die profanen Wissenschaften und individualistisch eigenwillig, in dem Sinne, daß „in Deutschland tatsächlich jeder Professor seine eigene Theologie" trieb oder noch treibt (S. 4). Die „existentielle" Theologie, die sich nunmehr anmeldet, setzt den Gläubigkeitsstandpunkt und damit den Gemeinschaftstandpunkt voraus, d. h. nichts anderes als die Bezogenheit auf die Kirche, für die der Theologe der wissenschaftliche Deuter der gemeinsamen gläubigen „Existenz" ist. „Protestantische Theologie muß zugleich wissenschaftlich und kirchlich sein" (S. 7).

Das Problem Theologie und Kirche, d. h. das Verhältnis der Kirche zu den Vertretern der Theologie ist nach dem Verf. für die Katholiken überhaupt kein Problem. Er bringt dabei Ausführungen, die, vom gegenwärtigen Augenblick mitbestimmt, fast wie ein stiller, nicht unheiliger Neid gegenüber dem katholischen Standpunkt klingen, „daß das Denken im Dienst des Lebens stehe und nicht umgekehrt. So hat er (der Katholizismus) die kirchliche Lebensform der Theologie grundsätzlich übergeordnet und der theoretischen Gedankenwelt das Lebensgesetz der Gemeinschaft auferlegt" (S. 7/8). Auch in der protestantischen Welt soll — nachdem das Zeitalter des Individualismus zu Ende gehe — der Bischof, und nicht der Professor, die Führerstellung haben. Die wissenschaftliche Theologie, ihre Vertreter und ihr zersetzender Einfluß werden von dem Verf. hart angelassen. Die Reaktion gegen die Überschätzung der Wissenschaft oder vielmehr dessen, was sich mit mehr oder weniger Recht dafür ausgab, hatte aber auch unabhängig von der nationalpolitischen Zeitwende schon früher eingesetzt.

Der 3. Absatz der Schrift beschäftigt sich mit den Folgerungen für die Stellung der theologischen Fakultäten an den Universitäten. Der Verf. sieht eine zweifache Möglichkeit künftiger Entwicklung. Nachdem die Zeit der autonomen, von der Bindung an die Kirche freien Theologie endgültig vergangen ist, paßt die Theologie, wenn und je mehr sie sich auf ihre eigentliche Aufgabe, Interpretin des evangelischen Glaubensstandes der kirchlichen Gemeinschaft zu sein, besinnt, nach dem Verf. nicht mehr in die Universität und ihr Wesensgesetz der autonomen Kulturgemeinschaft hinein, mag sie, auch infolge der historischen Hemmungen, äußerlich noch im Verbande der Universität verbleiben. Diese „Symbiose" könnte bleiben und vertieft werden, wenn eine wirkliche Volkskirche, christlich und deutsch zugleich, in Deutschland entstände. Wird jedoch der Staat nur mehr eine „politische Universität" gelten lassen, „zum

Zwecke der nationalen Führerausbildung", so ist eine Gemeinsamkeit des kulturellen Bodens nicht mehr vorhanden; wesensmäßig wird dann die Kirche die theologischen Fakultäten, insoweit sie eine kirchliche Funktion haben und haben wollen, in ihren alleinigen Bereich ziehen müssen. Der Verf. gibt zu, daß die Wirklichkeit eine langsamere Entwicklung und vielleicht auch eine irgendwie geartete neue Kompromißlösung bringen kann.

Vom Standpunkt der katholischen theologischen Fakultäten aus sehen sich die Dinge und ihre künftige Entwicklung etwas anders an. Der sog. „existentielle" Standpunkt, d. h. die Voraussetzung und das Bewußtsein kirchlicher Gebundenheit des einzelnen Lehrers und der Fakultäten ist stets vorhanden gewesen und seit 1924, zuletzt 1933, sogar konkordatsmäßig vom Staate anerkannt. Auch in dieser und trotz dieser Situation des Gebundenseins der Lehrer an die kirchliche Autorität glaubt sowohl Staat wie Kirche durch die Belassung theologischer Fakultäten in dem Organismus der Universitäten dem Gesamtbildungszweck der Universitäten zu dienen, und zwar zum Besten der Kirche wie des Staates. Auch eine Weiterentwicklung der deutschen Universitäten wird, wenn anders dem christlichen Einfluß bei der Entwicklung der Nation, und im besondern in der Ausbildung und Erziehung der gesamten akademischen Jugend, auch wirklich die Bahn frei gehalten wird, die theologischen Fakultäten nicht bloß dulden, sondern in einem ehrlich auf christlichem Boden aufgebauten deutschen Staate geradezu fordern müssen. So ist von katholischer Sicht aus das Problem „Theologie, Kirche, Universität", das die evangelische Kirche beschäftigt, eigentlich weniger denn je aktuell — wenigstens was die Theorie angeht und soweit die Willensäußerung der für die Entwicklung verantwortlichen Faktoren in Betracht kommt.

Münster i. W. A. Struker.

Hanssens, Joannes Michael, S. J., in Pont. Universitate Gregoriana et in Pont. Instituto Studiorum Orientalium Professor, **Institutiones Liturgicae de Ritibus Orientalibus.** Tomus II et III: De Missa Rituum Orientalium; cum Appendice: Indices et Versiones. Romae, Pontificia Universitas Gregoriana, 1930 et 1932. Bd. II: XL, 514 S. 8°. L. 25; Bd. III: XII, 646 S. L. 35. Appendix: 120 S. L. 5.

Der bekannte Professor für die Kunde der morgenländischen Liturgien an der Gregoriana und am Orientalischen Institut zu Rom hat sich ein hohes Ziel gesteckt. In fünf Bänden möchte er ein Handbuch vorlegen, das zum Gebrauch bei akademischen Vorlesungen über die Liturgien des christlichen Ostens dienen soll; und zwar ein Handbuch ganz eigener Art, ein Handbuch, das nicht wie ein Lehrbuch die einzelnen Sätze in knapper Form enthält und durch eine straffe Beweisführung zu erhärten sucht, nein, ein Buch, das dem Studierenden „zur Hand" gehen soll, daher die Quellen selbst ausgiebig zu ihm reden läßt und ihm so die Möglichkeit eigenen Forschens bietet.

Von diesem großangelegten Gesamtwerk liegen uns heute Bd. 2 und 3 zur Besprechung vor. Beide Bände befassen sich ausschließlich mit der Messe im Morgenland[1]. Bei der Behandlung seines Stoffes beschränkt sich der Verf. grundsätzlich auf die Darstellung der äußeren Formen bei der Feier der h. Messe, d. h. auf die Texte und die sie begleitenden Handlungen. Dabei läßt er jedesmal die Beschreibung des „usus praesens" der „historia", d. h. der Darlegung des geschichtlichen Werdeganges vorangehen.

Bd. 2 wird eröffnet durch eine kurze Kennzeichnung der beiden Grundbestandteile der Messe: Wortgottesdienst und eucharistische Feier (S. 1—8); dann folgt die Frage der „stillen" Messe (S. 8—21); die Bezeichnungen für die Messe in den einzelnen Riten (S. 21—41); etwas über den Lesegottesdienst (S. 41—44); in welchem Maße der Opfercharakter der Messe in den Texten zum Ausdruck kommt (S. 44—86); die Messe der vorgeheiligten Gaben und die *ἀκολουθία τῶν τυπικῶν* (S. 86—121); die „materia" des eucharistischen Opfers mit ausführlicher Behandlung der einschlägigen Streitfragen (S. 121—271); die Agapen und ähnliche Gebräuche (S. 271—304). Dann beginnt die Darstellung der einzelnen Teile der h. Messe mit all den vielen örtlichen Verschiedenheiten, ein Abschnitt, der neben unserem 2. Band noch fünf Sechstel des 3. Bandes ausfüllt. An den Aufbau der Messe in den einzelnen Stammländern (byzantinisch, armenisch, westsyrisch, maronitisch, ostsyrisch, koptisch, äthiopisch) schließt sich die Untersuchung über die Tochtergebiete (z. B. russisch, rumänisch usw. S. 310—407). Eine Darstellung der Entwicklung der Meßfeier, von der Mahlfeier im Abendmahlssaale angefangen, soll die vorangegangene Darstellung des usus praesens etwas verständlicher machen (S. 407—512). — Diesem örtlichen Längsschnitt entspricht der sachliche Querschnitt, mit dem Bd. 3 beginnt. Alle Teile der Meßfeier, mit Ausnahme des Kommunionritus, der auf Bd. 4 der Institutiones verschoben wird, kommen — oft recht ausführlich — zur Sprache. Gegenüber dieser 535 S. füllenden Darstellung der verschiedenen geschlossenen Einheiten, aus denen die Meßfeier sich zusammensetzt, erscheinen die außerdem noch behandelten Gegenstände wie ein Anhängsel. Diese umfassen den Ritus der Pontifikalmesse und der stillen Messe (S. 535—46), die *ἀκολουθία τῶν προηγιασμένων* und die der Typika (S. 546—57) und eine Übersicht über die dem christlichen Osten eigentümliche Erscheinung der vielen Anaphoren.

Schon aus dieser gedrängten Übersicht erhellt, wie zahlreich die Gegensände sind, die auf den 1200 Seiten der beiden Bände zur Behandlung kommen, und welch großen Umfang der Verf. ihnen oft widmet. Dabei muß noch besonders betont werden, daß er ein ebenso umfangreiches wie weitschichtiges Material vor uns ausbreitet und auch nicht die Mühe gescheut hat, selbst an entlegenste und sprachlich gar nicht so einfache Quellen sich heranzumachen. Allerdings darf er sich auch rühmen, die Kenntnis fast sämtlicher christlich-morgenländischer Sprachen zu besitzen. Nur vom Georgischen bemerkt man leider keine Spur und daher erst recht auch nichts von den Problemen einer vorbyzantinischen georgischen Liturgie; und die Kenntnis der äthiopischen Sprache kann nach den mitgeteilten Übersetzungsproben (z. B. II, 398—406; III, 3 usw.) nur als wenig zuverlässig bezeichnet werden. Trotzdem erleidet der Wert der Aufarbeitung des Materials dadurch nur eine geringe Einbuße, und man muß unumwunden zugeben, daß das Handbuch durch diese bequeme Bereitstellung des Stoffes ein unentbehrliches Werkzeug sowohl für den anfänglichen Forscher wie für den reifen Gelehrten geworden ist. Dafür ist dem Verf. der Dank der gesamten ostchristlichen Wissenschaft gewiß.

Angesichts solcher Vorzüge ist es um so mehr zu bedauern, daß dieser in so dankenswerter Weise bereitgestellte hochwertige Stoff nicht immer die gewünschte und auch innerlich ihm geziemende Form der Verarbeitung gefunden hat. Gleich auf den ersten Blick fällt dem Leser auf, daß dem Werk, und vor allem dem 2. Band, die letzte Reife und Ausgeglichenheit fehlt. Wie schade, da das Handbuch sonst eine empfindliche Lücke in der ost-

[1] Von den übrigen Bänden der Institutiones, die sämtlich noch in Vorbereitung sind, soll Bd. 1 die Riten des christlichen Ostens im allgemeinen, Bd. 4 die Sakramente, Bd. 5 das Stundengebet behandeln.

christlichen Liturgiewissenschaft auszufüllen hätte berufen sein können! Wir wollen hier gar nicht einmal davon reden, daß der Verf. den Druck begonnen hat, ohne sich über das Ausmaß seines Stoffes auch nur einigermaßen klar zu sein; auch nicht davon, daß er später seine Einteilung in ganz erheblichen Punkten ändern mußte; auch nicht davon, daß er im 2. Bd. auf Dinge verweist, die im 3. Bd. zur Sprache kommen sollen, die man dort aber vergebens suchen wird; auch nicht von den vielen Druckfehlern, von denen der 2. Bd. geradezu wimmelt; auch nicht davon, daß er II, 273 die Seitenzahlen eines Artikels genau angeben kann, während er es später (II, 410) nur in ganz allgemeiner Weise zu tun vermag; was wir meinen, geht tiefer: Man spürt beim Studium des Werkes ganz deutlich, wie der Verf. erst im Laufe des Druckes die Dinge richtiger und schärfer zu sehen lernt. So bezeichnet er, um nur einiges zu nennen, II, 419 die *ἐπίκλησις* als „quasi complementum anamnesis", während er III, 354 der Eigenständigkeit dieses Gebetskreises vollauf gerecht wird. Ebenso wird II, 41—44 der usus praesens der Vormesse und dessen geschichtliche Entwicklung in ganz unbefriedigender Kürze dargelegt, während dieselben Dinge II, 344—47; II, 421—23 und III, 156—230 teilweise sogar sehr glücklich behandelt werden. Bei einer letzten Ausreife hätten diese Gegenstände sich gewiß sehr gut zusammenziehen lassen; ebenso hätte die Spaltung in der Behandlung der *προηγιασμένα* und der *τυπικά* sehr leicht vermieden werden können. Das Buch würde so an Übersichtlichkeit, die einem Handbuch so dringend zu wünschen ist, nur gewonnen haben, namentlich, da diese Eigenschaft nicht gerade der größte Vorzug des Werkes ist.

Am meisten aber ist zu bedauern, daß manche Darlegungen nicht die wünschenswerte wissenschaftliche Tiefe aufweisen. Gewiß weiß ich sehr wohl, daß das Buch wesentlich auch einen praktischen Zweck verfolgt, nämlich den Alumnen des Pontificium Institutum Orientale das praktische Sich-Einleben in den jeweiligen Ritus zu erleichtern. Daher darf es auch ruhig der Beschreibung des usus praesens ausgiebigen Raum gönnen. Indessen würde auch schon hier eine stärkere Betonung des vergleichenden Momentes etwas mehr Geist in die so nüchterne, einfache Aufzählung hineingetragen haben (vgl. vor allem II, 366—406). Besonders gilt das aber von den Abschnitten, die regelmäßig mit *Historia* überschrieben sind. Wer sich je einmal gründlich in die auf dem Gebiete der vergleichenden liturgiegeschichtlichen Forschung bahnbrechenden, sowohl methodisch wie rücksichtlich der geistigen Tiefe mustergültigen Arbeiten eines Anton Baumstark versenkt hat, wird beim Studium gerade dieser Teile des Handbuches aufs lebhafteste bedauern, daß sie nicht stärker mit dem Geiste solcher wissenschaftlicher Schau getränkt sind. So wird man es begreifen, wenn wir die Befürchtung nicht zu unterdrücken vermochten, daß die Verarbeitung des reichen, wertvollen Materials, das im Handbuch mit so viel Liebe und Fleiß gesammelt worden, in wesentlichen Punkten noch einmal vorgenommen werden muß.

Bei dieser Gelegenheit müßte auch auf eine größere Straffheit der Darstellung geachtet werden. Bei einem Handbuch kommt es nicht darauf an, daß jede, auch die unbedeutendste Einzelheit verzeichnet wird; wichtiger ist vielmehr, daß die Hauptsachen in kristallener Klarheit und vollendetster Durcharbeitung hervorleuchten.

Mit diesem geschärften Blick für das Wesentliche würde sich auch ganz von selbst eine heilige Sorge verbinden, nicht zu viel zu schematisieren. Die Geschichte der liturgischen Texte ist zu vielgestaltig, als daß sich alles glatt auf eine Formel bringen lassen müßte. Und in den vielen Fällen, wo es theoretisch doch noch möglich wäre, fehlen uns in den Denkmälern die entsprechenden Zwischenglieder und Verbindungslinien. Oft aber liegt es auch daran, daß das Schema nicht lebensvoll und lebensnah genug ist, um alles Gegebene in sich aufnehmen zu können. Aus solchen Gründen ist der Verf. der entwickelungsgeschichtlichen Stellung der bodenständig ägyptischen Gestalt des eucharistischen Hochgebetes nicht gerecht geworden; noch weniger ist es ihm gelungen, den Ort der Einfügung des Sanctus ins Hochgebet in seinen mannigfachen Spielarten richtig zu deuten; und vollends ist ihm die entwickelungsgeschichtliche Stellung der bodenständig äthiopischen Anaphoren nicht greifbar geworden.

An sonstigen Einzelheiten möchte ich hervorheben: Zu II, 119. Bereits die Lebensbeschreibung des Lukas von Stirion (Migne PG 111, 457), die kurz nach seinem Tode (945/46) verfaßt, also älter ist als alle S. 113—118 angeführten Zeugnisse, kennt bereits die *τυπικά* als Vorbereitung auf die Kommunion. Danach dürfte die Schlußfolgerung auf S. 119 etwas anders ausfallen! — Zu II, 310. Für den ostsyrischen Ritus hätte nicht Brightman herangezogen werden sollen, sondern entweder die Druckausgabe der anglikanischen Mission (Urmia 1890) oder die der Dominikaner (Mosul 1901) oder die der Lazaristen (Urmia ² 1906). Ja, selbst in Fällen, wo das Verzeichnis II, 309—311 Originalausgaben anführt, wird nachher doch nur nach Brightmans Übersetzung zitiert. — III, 3 wird in dem Verf. einer oratio aus dem äthiopischen ordo communis, die dort einfach einem Basileios zugeschrieben wird, der Erzbischof Basileios I von Antiocheia (456—458) erblickt. Veranlassung dazu bot wohl die Tatsache, daß dieser ordo communis als Ganzes in einigen Hss einem Basileios von Antiocheia zuerkannt wird. Ein aufmerksamer Vergleich dieses Gebetes mit der berühmten *εὐχὴ τῆς προσκομιδῆς τοῦ ἁγίου Βασιλείου*, und zwar nicht bloß mit der byzantinischen Gestalt (Brightman 319 f.), sondern auch mit der palästinensischen (ebda. 47 f.), der ägyptischen (Assemani, *Codex Liturgicus* VII, 1, 49—52) und nicht zuletzt der armenischen Fassung (Catergian-Dašian, Die Liturgien bei den Armeniern. Wien 1897, 120—22) zeigt indessen einwandfrei, daß der 1. Teil der äthiopischen, deutlich zusammengesetzten *εὐχή* nur eine weitere Bearbeitung des Grundkernes ein und desselben Gebetes darstellt. Wenn aber dieses Gebet im gesamten christlichen Osten einhellig dem h. Basileios von Kaisareia zugeschrieben wird, bleibt methodisch keine andere Möglichkeit, als auch die äthiopische Überschrift auf ihn zu beziehen. — III, 7 ist der Entwicklung des ritus praeparationis auf ägyptischem Boden kein Sterbenswörtlein gewidmet, wo doch ein Vergleich zwischen der äthiopischen Gestalt bei Swainson, *Greek Liturgies* 355 ff. und der bei Renaudot I 472 f. und der koptischen Gestalt so leicht anzustellen gewesen wäre und auch klare Ergebnisse gezeitigt hätte. — III 156 f. hätte unbedingt die vortreffliche Arbeit A. Rückers über die wechselnden Gesangsstücke der ostsyrischen Messe (Jahrbuch f. Liturgiewissenschaft 1 [1921] 61—86) benutzt werden müssen; ähnlich III, 163—166 die grundlegende Arbeit A. Baumstarks über die nichtevangelischen syrischen Perikopenordnungen (Münster 1921). — III, 346. Die Behauptung, daß die koptische Basileiosliturgie byzantinischen Ursprunges sei, ist in dieser allgemeinen Fassung wissenschaftlich heute unhaltbar. — III, 347. Der Lobcharakter des eucharistischen Hochgebetes ist niemals und nirgends eine Folge der voraufgehenden Aufforderung: *εὐχαριστήσωμεν τῷ κυρίῳ*, vielmehr ist diese eine Auswirkung des jedem eucharistischen Hochgebet von Hause aus unverbrüchlich eigenen *εὐχαριστοῦμεν*. Infolge dieser seiner Auffassung übersieht der Verf. a. a. O. den Charakter des Dankes, der diesem Gebete ursprünglich wesentlich ist. — III, 488. Daß das Pater noster (= Mt 6, 9—13) in der byzantinischen Messe nach der „versio LXX virorum" gesprochen wird, dürfte wohl ein kleiner Irrtum sein. — Zu III, 578 ist neuestens Jahrbuch f.

Liturgiewissenschaft 11 (1931) 303 f. zu vergleichen. — Die Psalmen werden bald nach der Vulgata, bald nach dem hebräischen Text gezählt. Es wäre gut, daß in den Fällen, wo es nicht ohne weiteres klar ist, um welchen Psalm es sich handelt, ein entsprechender Vermerk angebracht würde.

Auf weitere Einzelheiten möchte ich nicht eingehen. Ihre vollständige Berücksichtigung verbietet die Beschränktheit des Raumes. Man muß aber auch dem Verf. wirklich zugute halten, daß es in den meisten Punkten seiner Darlegungen noch an gründlichen Einzeluntersuchungen gebricht.

Möge das Studium dieses Buches möglichst viele zu solchen Pionierarbeiten anregen!

St. Joseph-Gerleve.

Hieronymus Engberding O. S. B.

---

1. **Eisenhofer,** Dr. Ludwig, Päpstl. Hausprälat, Bischöfl. Geistl. Rat und Hochschulprofessor in Eichstätt, **Handbuch der katholischen Liturgik.** 2 Bde. Freiburg, Herder. Erster Band: Allgemeine Liturgik, 1932 (XI, 607 S. gr. 8°). M. 14; geb. M. 16. Zweiter Band: Spezielle Liturgik, 1933 (X, 588 S. gr. 8°). M. 14; geb. M. 16.
2. **Casel,** Odo, DDr., O. S. B., **Jahrbuch für Liturgiewissenschaft.** In Verbindung mit Prof. Dr. A. Baumstark und Prof. Dr. A. L. Mayer hrsg. Elfter Bd. 1931. Münster, Aschendorff, 1933 (453 S. gr. 8°). M. 21,60; geb. M. 23.40.

1. Bereits in einer Besprechung der 1912 durch L. Eisenhofer besorgten 2. Auflage des alten „Thalhofer" (Literar. Rundschau, 39. Jahrg. 1913, Sp. 469 f.) konnte der Unterzeichnete seiner Genugtuung darüber Ausdruck geben, daß die damals im Vordergrund des Interesses stehende liturgiegeschichtliche Forschung durch E. gegenüber manchen mehr der Dogmatik angehörenden Ausführungen Thalhofers in gebührender Weise zur Geltung gebracht worden sei. Die heute nach 20 Jahren eifriger, mühevoller Kleinarbeit vorgelegten beiden Bände, die zur Kennzeichnung der eigenen Arbeit des Verf. nur noch den Namen E.s tragen, haben glücklicherweise diesen Charakter gewahrt. Aus der gewaltigen Menge der Neuerscheinungen auf liturgiegeschichtlichem Gebiete, auch aus Zeitschriftartikeln, Enzyklopädien und ausländischer Literatur, ist mit großer Sorgfalt alles, was dauernden Wert und wissenschaftliche Bedeutung zu besitzen scheint, notiert und nach Möglichkeit, wenn auch hier und da ungleich, in den Text verarbeitet worden. Die alte, bewährte Einteilung wurde mit Recht beibehalten; auf die sog. Mysterientheorie, die E. offenbar völlig ablehnt, wird keine Rücksicht genommen. Im I. Bd. ist eine „Geschichtliche Entwicklung der Liturgie" (§ 4—6) neu eingefügt, die auch das Morgenland besonders behandelt und noch durch weitere Ausführungen (§ 9—14) über „Die Quellen der Liturgik" vervollständigt wird. Vier Paragraphen über die „Geschichte der Liturgik" schließen sich an. Leider sind die Ausführungen der 2. Auflage über den „gottesdienstlichen Volksgesang" stark verkürzt worden. Sogleich zu Beginn des II. Bandes bringt E. seine Auffassung über den innern Wert des Meßopfers treffend zum Ausdruck: „Durch das heilige Meßopfer wird auch das Kirchenjahr aus einer historischen Erinnerung an die Heilstatsachen in gewissem Sinne zu einem realen Gedächtnis derselben. Die h. Messe ist die unblutige Erneuerung des Kreuzesopfers. Die Erinnerung daran ist eine reale bei jeder h. Messe im Laufe des Kirchenjahres, sooft im Akte der Konsekration das Opfer auf Golgatha seine unblutige Darstellung findet. Das Leben des Heilands war ein Opferleben, dem vom ersten Augenblick seines irdischen Daseins der Opfertod am Kreuze vor Augen schwebte . . . Wenn zu Weihnachten im eucharistischen Opferakt das neutestamentliche Opfer vollzogen wird, dann gedenkt der Glaube, daß der nämliche Erlöser, der blutend am Kreuze hing, einst von seiner Mutter in die Krippe gebettet, schon damals das blutige Lebensopfer am Kreuze voraussah und seinen Leidenswillen dem Vater bekundete. Glorreich ging der Herr am Ostermorgen aus dem Grabe hervor, und von jubelnden Engelscharen umgeben zog er am Tage seiner Himmelfahrt an den Ort der ihm gebührenden Herrlichkeit ein, um seinem Vater seine Wunden zum Heile des Menschengeschlechts zu zeigen . . . Die Heiligenfeste des Kirchenjahres stehen in innigster Beziehung zum Opfer des Altares: aus ihm haben die Seligen die Gnaden empfangen, insbesondere jenen heroischen Opfergeist, der sie zur Vollkommenheit geführt" (II 2 f.).

Um Raum für Ergänzungen durch neueste Literatur zu gewinnen, hat E. ältere Literatur gestrichen und leider dabei auch manches noch heute Brauchbare unterdrückt. Daher behält die 2. Aufl. noch ihren Wert neben der vorliegenden Neubearbeitung. In einigen Fällen wird auch für denjenigen, der sich mit liturgischen Einzelfragen eingehender beschäftigen will, ein Zurückgehen auf die von E. bezeichneten Quellen oder auf die dort angegebene, sowie neuestens hinzukommende Literatur unerläßlich sein, denn nicht nur durch den Charakter des Kompendiums wurde eine oft allzu kurze und darum ungenaue Form der Darstellung bedingt, es sind vielmehr vereinzelt auch Versehen unterlaufen oder unkorrekte Angaben aus fremden Darstellungen übernommen worden. So ist z. B. in der Schilderung der römischen Stationsmesse, die E. nach dem Ordo Romanus I gibt (II 60—64), zu verbessern bzw. zu ergänzen, daß nicht der Diakon, wie E. schreibt, sondern ein Akolyth, begleitet vom Subdiakon, das Evangelienbuch zum Altar trug, daß der archiparaphonista nicht der „Vorstand der Sängerschola" war, sondern der Quartus scholae, der auch den Befehl zum Beginn des Introitus überbrachte, daß nicht der Regionardiakon, sondern ein Regionarsubdiakon dem Papst die geopferten Brote überreichte, der sie durch seinen eigenen (päpstlichen) Subdiakon solange halten ließ, bis sie zur Opferung am Altare benötigt wurden, daß die Konzelebration der Kardinalpriester an den höchsten Festen im ältesten Anhang zum ORI erwähnt wird, daß der Friedenskuß wenigstens ursprünglich nicht vom ersten der Bischöfe „an den übrigen Klerus und an das Volk weitergeleitet" wurde, sondern daß ihn alle Teilnehmer der Messe sich gegenseitig gaben, sobald sie die Worte des Papstes hörten „Pax Domini sit semper vobiscum", daß der Papst die Kommunion unter der Gestalt des Brotes den Bischöfen und dem übrigen Klerus zwar „an seinem Throne spendete", d. h. in die Hand reichte, daß diese dann aber an den Altar traten und dort die empfangene h. Hostie zum Munde führten, nachdem sie, wie der Ordo von St. Amand sagt, die Hand mit der h. Hostie zuerst auf den Altar gelegt hatten. Über die Ordines Romani wäre heute das 1931 zu Löwen erschienene, E. erst während des Druckes seines I. Bandes in die Hände gelangte Werk von M. Andrieu, *Les Ordines Romani du haut moyen-âge*, zu vergleichen, über ORI das 1. Heft der Series liturgica der bei Aschendorff erscheinenden *Opuscula et textus*.

Gegenüber dem Unternehmen der französischen Benediktiner, die unter der Leitung F. Cabrols das großangelegte *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* 1903 begannen — bis heute ist das Werk noch erst wenig über die Hälfte des Alphabets hinausgekommen, während manche der sehr umfangreichen ersten Artikel bereits durch neuere Forschungen überholt sind — bieten die beiden stattlichen Bände E.s zwar nur eine kompendiöse Übersicht über das ganze Forschungsgebiet, aber eine solche von einheitlicher, bewährter Auffassung und in systematischer, abrundender Zusammenstellung. Wer sich als Theologe oder gebildeter Laie über das Wesentliche der Liturgiewissen-

schaft, über Geschichte, Bedeutung und Zusammenhang der einzelnen liturgischen Funktionen sowie der gesamten Liturgie schnell orientieren und einen erstmaligen hinreichenden Gesamtüberblick gewinnen will, der greife zu dem vorliegenden Werke.

2. Für den neuen Band des Jahrbuchs für Liturgiewissenschaft gilt noch dasselbe, was der vorige Ref. P. Hugo Dausend O. F. M. in der Besprechung des 10. Bandes bemerkt hatte, daß es nämlich auffallen muß, wie Artikel und Arbeiten, je nachdem sie „mit Casels Mysterientheorie" zusammengehen oder nicht, eine verschiedene „Behandlung" erfahren, was ihn mit dem Wunsche schließen ließ, daß die Redaktion sich angelegen sein lasse, „fernerhin die ganze Liturgiewissenschaft zu fördern" (Theol. Revue 31 [1932] Sp. 456).

Wie wenig objektiv P. Casel zu Auffassungen, die seiner Mysterientheorie nicht in allem und jedem folgen, Stellung zu nehmen vermag, zeigt wohl am deutlichsten die im neuen Jahrbuche meiner „Liturgik" gewidmete Besprechung. Dieselbe ist ja in einem solchen Ton gehalten, daß ich der Pflicht, auf sie zu erwidern, enthoben sein dürfte. Eine Polemik gleicher Art ist jedenfalls meiner Natur ganz zuwider. Erklärt mir doch auch ein Ordensgenosse Casels, P. Albert Maier (Beuron), in der Benediktinischen Monatsschrift (1931, S. 257), daß die „Eigenart" meiner „Liturgik" darin liege, daß sie „entsprechend dem Stand der liturgischen Forschung und der liturgischen Erneuerungsbewegung unserer Tage den Hauptnachdruck auf die klare Wesenserfassung der heiligen Liturgie legt . . . (Stapper) glaubt der strengen Mysterientheorie gegenüber in einem theologischen Lehrbuch sich vorerst ablehnend verhalten zu müssen. Es geschieht dies in durchaus objektiven und sachlichen Darlegungen". Nur um Irrtümer bei den Lesern des Jahrbuches zu verhüten, sei hier noch bemerkt, daß ich meine Ablehnung von Casels Mysterientheorie nicht etwa deshalb im Vorwort meines Lehrbuches für Akademiker (vgl. den Titel der Sammlung) angebracht habe, damit sie an einer Stelle erscheine, an der sich der Angegriffene nicht verteidigen könne, sondern um vor Beginn der Lesung Aufklärung darüber zu geben, weshalb ich nicht die Mysterienlehre Casels, wie dieser es auch jetzt wieder im vorliegenden Bande („Eine entschiedene Durchführung der Mysterienlehre müßte auch zu einer ganz neuen Ordnung der Liturgik führen . . ." S. 189) verlangt, zur Grundlage der Gruppierung gemacht habe. In einem für Studierende der Theologie, insbesondere für Universitätsstudenten bestimmten Lehrbuch muß man eben auch gegnerische Anschauungen erwähnen und sich mit ihnen auseinandersetzen. Wer sich angegriffen glaubt, hat reichliche Möglichkeit, sich in einer der unsern Studenten überall erreichbaren wissenschaftlichen Zeitschriften mit „objektiven und sachlichen Darlegungen" zu verteidigen. Ein Anrufen des Ministeriums, das mir in Zukunft verbieten solle, ein „Vorwort" mit polemischen (?) Ausführungen meiner „Liturgik" vorauszuschicken (S. 185), ist zwecklos, da akademische Lehrbücher keiner ministeriellen Genehmigung unterliegen.

Was den übrigen Inhalt des neuen Bandes anbetrifft, so sei vor allem auf den Aufsatz von H. Rheinfelder „Zum Stil der lateinischen Orationen" (S. 20—34) und auf die Beiträge von Prof. M. Andrieu (S. 46—66) und P. Alban Dold O. S. B. (S. 67—77, 94—130) zur Sakramentarforschung hingewiesen. Der unter viele Mitarbeiter verteilte Literaturbericht ist wie in früheren Jahren überaus reichhaltig und je nach der Verschiedenheit des Bearbeiters mit mehr oder minder brauchbaren Inhaltswiedergaben versehen.

Münster i. W. R. Stapper.

Metzger, Dr. Konrad, Pfarrer, **Pfarrseelsorge und Pfarrpredigt.** Breslau, Otto Borgmeyer, 1931 (XV, 697 S. 8°). M. 10.

Die wohlwollende Kritik des 1929 von Dr. Metzger herausgegebenen Buches „Kleinarbeit in der Seelsorge" hat dem Verf. neuen Mut gegeben, auf dem bisherigen Wege voranzugehen und eine weitere Schrift „Pfarrseelsorge und Pfarrpredigt" zu veröffentlichen. Wie das frühere Buch, so ist auch dies zweite kein systematisch aufgebautes, will es auch nicht sein, da leicht, wie der Verf. befürchtet, manches Anregende ihm genommen wäre.

Der erste Teil gliedert sich in zwei Abschnitte „Erfahrungen und Berichte, Anregungen und Versuche" sowie „Pfarrseelsorge und Volkskinderfürsorge". Da finden sich Streiflichter, in die Seele des Volkes und der Abseitsstehenden geworfen, wobei Führerkrise, Wohlfahrtspsychose „Fronleichnamskatholiken", Kirchenaustritt bzw. Kirchenfremdheit in lebendigem Flusse am Leser vorüberziehen. Seelsorgliches aus den Briefen des h. Cyprian soll dem Seelsorger von heute zu denken geben. Leicht erreichbare Schriften zur Frage der Misch- und Zivilehe sowie neuzeitliche Fragen des Schriftenapostolates mit Frage und Gegenfragen bilden eigene Kapitel. Einer „Grabrede auf einen Romanschriftsteller" folgen Gedanken aus der Arbeit des Pfarrvereinsausschusses. Neue Siedlung und alte Pfarrei wird unter den Gesichtspunkten von Freude und Sorge beleuchtet. Dunklen Schatten wie „Prostitution und Pfarrgemeinde" weicht M. nicht aus und wertet Gedanken Herwigs im „Sebastian vom Wedding" und in den „Eingeengten". Ausgiebig verbreitet sich der Verf. über die erziehliche Seite der Pfarrseelsorge, zeigt, wie der Erzieher das hohepriesterliche Gebet verrichten soll, prüft die Tätigkeit Don Boscos, ihre Eigenart als vorbeugendes Erziehungsverfahren für die Großstadtseelsorge, stellt der Kinderfürsorge im sozialistischen Wien die der katholischen Bevölkerung gegenüber, plaudert über Ordensschwesternbildung z. B. im sozialpädagogischen Seminar in Breslau für den Beruf einer Kindergärtnerin, Hortnerin und Heimschwester und bietet in einem Entwurf „Richtlinien für die Arbeit der Ordensfrauen in der Volkskinderfürsorge".

Dem Zeitproblem der Arbeitslosigkeit ist eine lebendig gehaltene Katechese „Kind und Arbeitslosigkeit" gewidmet. Die Gesichtspunkte, nach denen der Verf. den Schulentlassungsunterricht gestaltete, sind mit Einzelerfahrungen und mit Vorbereitungsskizzen einiger Katechesen belebt. Auf fünfzehnjähriger Arbeit an Waisenkindern bauen die Darlegungen über „Strafe im Waisenhaus" auf. — Der zweite Teil des Buches bietet eine Fülle von ausgeführten oder skizzierten Pfarrpredigten, an denen man eine packende, anschauliche Darstellung mit Freuden begrüßt. Bald sind es liturgische Ansprachen, bald Muttergottes(Rosenkranz)- und sonstige Festpredigten, Sonntags-, Katechismus- und Kinderpredigten, die der Verf. mit vorlegt. Manchem Leser werden besonders die Vorträge zur Schulung der Seelsorgehilfe oder über Zeitfragen sowie für Ordensschwestern willkommen sein, ebenso die sechs Themen aus dem Galater-, Philipper- und den zwei Korintherbriefen. Überschriften wie „Katholische Aktion im Hinterhaus", „Bilder aus meinem Kino", „Eine Wohnungseinrichtung fürs Katholischwerden?", „Faschingsglück", „Die Kameradschaftsehe in der Sackgasse" zeigen, daß der Verf. durch fesselnde Titel schon manchen Seelsorger zur Vertiefung in seine Gedankengänge anlockt.

Osnabrück. C. Schmitt.

Kleinere Mitteilungen.

»**Der Große Herder**« hat mit dem vorliegenden 6. Band (Hochrhein—Konsequenz) seine erste Hälfte überschritten, nachdem der „Welt- und Wirtschaftsatlas" schon seit längerem vorliegt. Die Vorzüge dieses dem katholischen Menschen und darüber hinaus der objektiven Wahrheit schlechthin dienenden Werkes sind zu bekannt, als daß sie noch einmal hervorgehoben werden müßten. Jetzt gilt es vor allem, dem großen Unternehmen die Ausbreitung zu geben, die es verdient, und dem im besten Sinne waghalsigen Verleger die Unterstützung zu gewähren, auf die er Anspruch hat. — Auch das allgemeine theologische Wissen und — soweit es in einem Konversationslexikon möglich ist — auch die theologische Wissenschaft kommen von neuem in diesem Bande zu ihrem Rechte. S.

Zu gleicher Zeit legt der gleiche Verlag den 5. Band des »**Lexikon für Theologie und Kirche**« (Hexapla bis Kirchweihe) vor. Damit ist auch dieses große und verdienstliche Werk (vgl. Theol. Revue 1931, 200, 556) in seiner ersten Hälfte fertig geworden. Das vom 4. Bande an gewählte Papier läßt von neuem seine großen Vorteile bei der Illustration erkennen. Die große Dankbarkeit, die alle, auch und nicht zuletzt der wissenschaftliche Forscher, dem „Lexikon" schulden, wird nicht gestört durch einzelne Versehen und Fehler, die so unvermeidbar sind wie die läßliche Sünde in einem langem Leben. Lediglich beispielsweise sei bei der letzten Spalte (1056) im letzten Absatz darauf aufmerksam gemacht, daß die rheinländische Kirmes auch heute noch als Einzelkirmes in weiten Bezirken besteht. S.

In der vorliegenden 2. Lieferung (Sp. 321—640) des »**Dictionnaire de Spiritualité**« (vgl. Theol. Revue 1933, 75) wird u. a. der Artikel „Allemande (spiritualité)" zu Ende geführt. Er umfaßt die Sp. 314—351. Der Verf. ist Félix Vernet von der Kath. Universität Lyon. Es ist eine gute kompendiöse Zusammenstellung der Aszese und Mystik in deutschen Landen. Entgegen dem nach dem Geständnis des Verf. üblichen Brauch, auch die Niederlande einzubeziehen, werden die niederländischen Mystiker und Aszetiker ausgeschlossen. Für die Zeit nach der Reformation als die Zeit der immer größer werdenden politischen und geistigen Sonderung gegenüber dem deutschen Kulturbereich mag das seine Geltung haben. Bis dahin aber waren doch die Niederdeutschen (nicht bloß in Thomas von Kempen) und die Hochdeutschen eine geistige Einheit. Der Mißbrauch, der in Deutschland, seit dem Großen Kriege zumal, mit den Worten „Mystik" und „mystisch" getrieben sein soll, und die „Pseudomysticismes", die mit dem Ziele der Abschaffung jedes Opfers, jeder Aszese in Deutschland aufgetreten sein sollen (Sp. 350), werden nicht mit Namen oder Literatur belegt. Nach der sehr sympathischen und mit reichen Nachweisen versehenen Darstellung der deutschen Frömmigkeitsbewegung im 20. Jahrhundert wird man die obige Bemerkung wohl weniger auf die katholischen Kreise beziehen dürfen. Jedenfalls biegt der Verf. den etwas befremdenden Eindruck mit den Schlußworten ab: „Mais, en dépit de ces écarts, l'Allemagne et un des pays où la spiritualité authentique s'est affirmée de façon éclatante dans la vie et dans les livres sans nombre. Puisse-t-elle rester fidèle a ses meilleures traditions!" — Dem durch seine Arbeitsweise Vertrauen erweckenden „Dictionnaire de Spiritualité" sei ein glücklicher und — schneller Fortgang gewünscht. S.

»**Klingbeil,** Dr. Waldemar, **Kopf- und Maskenzauber in der Vorgeschichte und bei den Primitiven.** Berlin, Arthur Collignon, 1933 (XII, 144 S. 8°). — Die vorliegende Untersuchung befaßt sich mit besonders schwierigen Erscheinungen der vergleichenden Religionsgeschichte. Der Verf. sieht richtig, daß die Lösung der hier gegebenen Probleme in erster Linie von der ethnologischen und paläoarchäologischen Kulturkreisforschung zu erwarten sind. Er schließt sich stark an die bezüglichen Ausführungen in Menghins „Weltgeschichte der Steinzeit" (Wien 1931) an. Die der Arbeit anhaftenden Mängel erfließen vor allem aus der noch nicht genügenden Vertrautheit des Autors mit der Arbeitsweise und dem gegenwärtigen Stand der kulturhistorisch-ethnologischen und der darauf fußenden religionsgeschichtlichen Forschung. Er sieht zu viel Magie und magische Kräfte! Diese Dinge sind gewiß auch da (und zwar nicht nur im Bereiche der sogenannten Primitiven!), aber manches von dem, was er dort unterbringt, gehört bestimmt ursprünglich in eine andere Sphäre, sei es in das Gebiet der eigentlichen Religion, der (profanen) Mythologie, Symbolik usw. Vielleicht erklären es auch diese Unstimmigkeiten, daß man am Schlusse des Werkes irgendeine Übersicht oder Zusammenfassung der gewonnenen Ergebnisse vergeblich sucht. So befriedigt die ganze Arbeit keineswegs vollkommen, man wird sie aber gerne und dankbar zu Rate ziehen, wenn man dieselben oder verwandte Fragen irgendwie neu behandeln, bzw. weiter klären will. W. Koppers.

»**Preuß,** Prof. Dr. K. Th., **Der religiöse Gehalt der Mythen.** Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1933 (49 S. gr. 8°). M. 1,50.« — Wenn auch der Referent nicht allem zustimmen kann, was Prof. Preuß in dieser kurzen Schrift darbietet (so vermag er dem Verf. nicht ganz zu folgen in der Begriffsbestimmung dessen, was Religion ist, auch nicht in der Auffassung des Verhältnisses von Religion und Magie zueinander usw.), so gesteht er doch gerne, daß er ihrer Lektüre manche wertvolle Anregung und Belehrung verdankt. Das behandelte Thema gehört zu jenem Stoffgebiet, mit dem Prof. Preuß sich seit Jahrzehnten immer wieder mit besonderer Hingebung und Liebe befaßt hat. Es begreift sich, daß er so dem an sich oft widerspenstigen Material manche neue und interessante Seite abzugewinnen versteht. W. Koppers.

»**Bea,** Augustinus, S. J., **Institutiones Biblicae scholis accommodatae.** Vol. II: De libris Veteris Testamenti. I. De Pentateucho, Romae, E Pontificio Instituto Biblico, 1933 (VIII, 245 S. gr. 8°. L. 15.« — Die erste Auflage (1928; vgl. Theol. Revue 1930, 100 ff.) ist von 188 auf 245 Seiten angewachsen. Als äußere Gründe dafür sind zu nennen die bedeutende Vermehrung der Literaturangaben und Anhänge: Geschichtliche Übersichtstafeln, Verzeichnisse der Bibelstellen, der Schriftsteller und der behandelten Gegenstände. Wenn ferner auch die Anlage des Buches dieselbe geblieben ist, so finden wir doch an zahlreichen Stellen die verbessernde Hand des Verf., besonders im dritten Teil, der Erörterungen über wichtige Stellen und Abschnitte des Pt. bringt. Aber auch Kürzungen kommen vor. So lesen wir in der 1. Aufl. den Satz: *Sic nonnulli explicant legem de electione et officiis regis* (Deut. 17, 14—20), *quamquam nulla videtur esse cogens ratio negandi authentiam mosaicam etiam huius legis.* S. 132 der 2. Aufl. ist der zweite Teil (von *quamquam* ab) weggelassen. A. S.

»**Das Lukasevangelium** im Urtext für den Schulgebrauch hrsg. und erklärt von P. Dr. Const. **Rösch** und Dr. Jos. **Kahle.** Kommentar. [Aschendorffs Sammlung lat. und griech. Klassiker.] Münster, Aschendorff, 1933 (84 S.). M. 1.« — Es ist erfreulich, daß die beiden Herausgeber ihrer Textausgabe bald den Kommentar haben folgen lassen, den man ebenso freudig begrüßen kann wie den Text; vgl. Theol. Revue 1932 Sp. 260. Das Eigenartige dieses Kommentars liegt darin, daß Rösch die sachlichen Erläuterungen und auf derselben Seite Kahle die sprachlichen Anmerkungen bringt und zwar sowohl nach der lexikographischen wie nach der grammatisch-stilistischen Seite. Dieser Kommentar bietet in der Tat den Anfängern ein bequemes Hilfsmittel, um schnell und sicher in den h. Text hineinzukommen. — Nach der sprachlichen Seite wäre zu wünschen gewesen, daß noch stärker die Papyri herangezogen wären, die man bei Deißmann, Licht vom Osten [4] 1923 in den Indices S. 438 leicht finden kann; z. B. 4, 35 ἔξελθε im Papyrus bei Deißmann 222 [7] oder 10, 4 πήρα, das Deißmann S. 86 mit Bettelsack übersetzen möchte. Hätte Kahle bei 1, 54 ἀντελάβετο und 10, 40 συναντελάβηται Deißmann S. 68 benutzt, wäre er vor einem kleinen Irrtum bewahrt geblieben.

Bei einigen Wörtern sähe man gerne die Grundbedeutung angegeben: 1, 2 *αὐτόπτης*, 1, 4 *κατηχεῖν* und die Hinzufügung von stammverwandten Wörtern z. B. 1, 8 *στεῖρα, στερεός*, sterilis vgl. stereotyp oder 10, 11 *κολλάω*, leimen vgl. Protokoll. — Zum Sachlichen kleine Wünsche, die bei Stichproben auftauchten. 1, 27 Der Name Maria stammt aus dem Ägyptischen. 1, 28 *κεχαριτωμένη*, wie kraftvoll dies Partizip Perfekt: „Du im Zustand der Gnade und der Schönheit Befindliche" im Gegensatz zu der matten lateinischen Übersetzung: *gratia plena!* 23, 11 das weiße Spottkleid kann man auch anders erklären: Herodes kannte den Brauch der Römer, in der *toga candida* vor dem Volke zu erscheinen, wenn sie sich um ein Staatsamt bewerben wollten (vgl. Kandidat); der Heiland sollte also als Bewerber um die Königswürde verspottet werden. August Dirking.

»**Orel,** Anton, **Das Weltantlitz.** Eine gemeinverständliche Natur-, Kultur-, Religions- und Geschichtsphilosophie. 2., stark vermehrte Auflage. Mit 42 Bildern von Josef von Führich. Mainz, Matthias-Grünewald-Verlag, 1933 (589 S. gr. 8°). Lw. M. 12.« — In zwei ungefähr gleichgroßen Teilen: „Das Weltgeheimnis. Vom Wesen der Ordnung", und „Das Grundproblem der Kultur. Sündenfall und Erlösung — Wahn oder Wahrheit? Verlust und Wiederherstellung der Ordnung" erörtert der Verf. die im Untertitel des Werkes genannten philosophischen Fragen. Daß sie aber zum großen Teil theologische Fragen sind, ergibt sich schon aus der Überschrift des 2. Teiles. Daß es schließlich in manchen Partien nur eine summarische Behandlung oder eine Auswahlbehandlung werden konnte, ergibt sich schon aus der reichlich umfassenden Zielsetzung. Interessant ist das Buch überall, trotz mancher Problematik. Im vierten Buch des zweiten Teiles hat der Abschnitt „Die Tragik des Judenvolkes" (S. 453—524) eine besondere zeitgeschichtliche Bedeutung und vielleicht auch eine zeitbedingte Note. Die beigegebene „Erklärung der Fremdworte" — 21 doppelspaltige Seiten — tut für die verständnisreifen Leser zu viel, für die anderen hat sie ja überhaupt keinen Zweck. S.

»**Ballof,** Hans, **Der Katechismusunterricht in den oberen Jahrgängen der Volksschule.** 3 Bändchen. Düsseldorf, L. Schwann, 1933 (73 + 69 + 65 S. 8°). Jeder Teil M. 3,60.« — Gedruckte Katechesen sind meist um so praktischer, je knapper sie sind. In der Regel sind sie auch um so besser. In der skizzierenden Form liegt ein Zwang, nur Gehaltvolles zu geben, ebenso ein Zwang zu klarem Aufbau. Auch über die möglichen Variationen des Aufbaues muß sich der Verf. von Skizzen Rechenschaft ablegen. All diese Vorzüge finden sich in den für die 5. bis 7. Volksschulklasse berechneten Bändchen des Professors am Kölner Priesterseminar Dr. H. Ballof. Als besondere Eigenart, vom Verf. selbst betont, kommt dazu die ausgiebige Rücksicht auf den Gottesdienst und das christliche Leben. Die Umsetzung der darbietenden Lehrform in die Entfaltung der Selbsttätigkeit der Schüler bleibt dem Katecheten überlassen. Wohl mit Recht. Denn die Darstellung des Arbeitsprozesses in Katechesen ist stets in Gefahr, am Äußerlichen des Unterrichtsvorganges haften zu bleiben. So ist diesen schönen Katechesen die beste Empfehlung mit auf den Weg zu geben. H. Mayer.

»**Schieser,** Joseph, **Didaktik und Stilistik des gesamten Religionsunterrichtes in der Volksschule.** 17. Auflage. Köln, Bachem, 1933 (XI, 189 S. gr. 8°). Geb. M. 3,70.« — Die bekannte und besonders in Lehrer- und Lehrerinnenbildungsanstalten vielfach gebrauchte „Methodik des gesamten Religionsunterrichtes in der Volksschule" von Dr. Schieser erscheint in 17. Auflage unter neuem Titel. Ein Geleitwort von Prof. Göttler bildet eine nicht geringe Empfehlung. Mit Recht ist in diesem Geleitwort das Umlernen eines alten Methodikers und Praktikers anerkannt und ebenso mit Recht begrüßt, daß die Fortschritte der Religionspädagogik hier in ein für die unmittelbare Praxis bestimmtes Werk den Weg gefunden haben. Neu ist, abgesehen von einer Geschichte der Methodik am Anfang und einer Zusammenstellung amtlicher Schriftstücke am Schluß und von vielem Einzelnen besonders der 3. Teil: „Grundlegende hinzugekommene religionsmethodische Fragen der neuen Schule". Dieser Teil ist den „Grundlegenden weiterbleibenden religionsmethodischen Fragen der Alten Schule" äußerlich angefügt. Hier findet sich u. a.: Arbeitsschule, Gelegenheitsunterricht, Schülerfragen, Heimatkunde, Arten des Lernens, Stillbeschäftigung, Sprechchor, Stilistik (hier als Lehrformen und Unterrichtsformen gefaßt). — Dem Meisten ist zuzustimmen. Manches fordert aber auch zum Widerspruch heraus, z. T. infolge der exzerpthaften Zusammenstellung und Aufreihung, die Ungleichwertiges als gleichwertig nebeneinanderstellt. In diesem Punkt herrscht in dem Buche noch die „alte Schule". Außerdem seien nur ein paar Einzelheiten herausgegriffen. Der Umfang des „Arbeitsprinzips" ist reichlich weit genommen. Es ist auch nicht ersichtlich, mit welchem Recht Wiederholungsstunden als „planmäßiger Gelegenheitsunterricht" aufgefaßt werden können. Die Schülerfrage im Religionsunterricht hat mit einem Gegensatz zu Ratke nichts zu tun. Beim „Lernen" nimmt die eine Hand, was die andere gibt. Kerschensteiner wird S. 38 nicht eben glücklich „der verstiegene Verfechter des Werkunterrichts" genannt. Das Literaturverzeichnis S. VII bedürfte einer gründlichen Modernisierung. H. Mayer.

»**Franzen,** P., P. S. M., **Lerne Maria kennen!** Kurze Mailesungen. Breslau, Frankes Verlag: O. Borgmeyer (o. J.) (80 S. kl. 8°). Kart. M. 1,50.« — Das Büchlein stellt sich die Aufgabe, „die Marienverehrung in eine lebendige Verbindung mit den Problemen unserer Zeit zu bringen", so daß sie sich auswirkt im praktischen Alltagsleben. Und das können diese kurzen besinnlichen Lesungen in der Tat bewirken. Viele moderne Probleme und Nöte hat der Verf. mit verstehender Einfühlung und praktischem Blick in den Kreis der kleinen Erwägungen gezogen, über denen ein Hauch des Edlen, Tiefen und Hohen liegt. Ein edler, praktischer Inhalt ist hier in eine ebenso edle Form gegossen. So eignet sich das Büchlein nicht nur für besinnliche Mailesungen, sondern auch als Quelle kurzer, ergreifender marianischer Ansprachen. Nach den 31 Lesungen folgen auch einige Gebete mit der Lauretanischen Litanei. Salesius Elsner O. F. M.

»**Lucas,** Joseph, Pallottiner, **Wir Kinder Gottes.** Ein Buch von den Großtaten Gottes in unserer Seele. Limburg (Lahn), Pallottiner-Verlag, 1932 (458 S. 8°). Glw. M. 4,25.« — Durch den Advent unseres Lebens muß der Gedanke gehen: Ich bin ein Kind Gottes. Um Menschen, die das wirklich ausdenken und praktisch verwerten, ist es etwas Wunderbares; wenn irgendjemand auf der Welt glücklich ist, dann sind sie es. Das ist ihr Geheimnis, darin liegt ihre Größe, ihre seelische Kraft, der tiefe Sinn ihres Lebens. Auf diesem Wege in Christus hineinwachsend, werden sie Gottesträger, gehen sie Höhenwege, wird Christus die große Kraft, die große Liebe ihres Lebens und eine unerschöpfliche Trostquelle. Das alles hat der bekannte Pallottinerpater in seiner anregenden und ergreifenden Art mitunter anmutig plaudernd in 22 längeren Abschnitten dargestellt, deren Lektüre seelisch erfrischt und das Herz ungemein froh macht. Herausgewachsen ist das fesselnde Buch aus Exerzitien, die der Verf. gegeben hat. „Und da ich sah, wie tiefbeglückt die Menschen waren, als sie ihr religiöses Leben vom Standpunkt des Kindes Gottes betrachten durften, und wie sie immer wieder sagten, nun könnten sie nicht mehr sündigen und unfroh werden, glaube ich, diese Gedanken in erweiterter Form einem größeren Kreise zugänglich machen zu sollen." So ist es ein erweitertes prächtiges Seitenstück zu Kepplers „Mehr Freude", das zugleich ein vorzügliches Geschenkwerk bildet für viele Gelegenheiten und Exerzitienmeistern und Predigern sehr ergiebigen Stoff zur Hand gibt. Salesius Elsner O. F. M.

Personennachrichten. Zu nichtbeamteten außerordentlichen Professoren wurden ernannt der Privatdozent Dr. Stephan Lösch in der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Tübingen und der Privatdozent Dr. Joseph Ranft in der Theol. Fakultät Würzburg. — Geheimrat Dr. Sebastian Merkle, Professor der Kirchengeschichte in der Theol. Fakultät der Universität Würzburg, wurde zum 1. Oktober von seinen amtlichen Pflichten entbunden.

Bücher- und Zeitschriftenschau[1]

Allgemeine Religionswissenschaft.

Maes, J., Godsdienstphilosophie. Gand, Drukkerij Veritas, 1932 (324).

Barnes, E. W., Scientific Theory and Religion. Lo., Cambr. Univ. Pr. (XXIV, 685). 25 s.

Rumpf, M., Religiöse Volkskunde. Stuttg., Kohlhammer (XV, 475 mit Abb.). Lw. M 12.

Wisse, J., Selbstmord u. Todesfurcht bei den Naturvölkern. Zutphen, Thieme (VII, 548). *Fl* 7,25.

Hofmannsthal, H. v., Semiramis. Die beiden Goetter. Mchn., Rupprecht-Presse (46 4°). Pp. M 38.

Bauer, H., Die Gottheiten von Ras Schamra (ZAlttestWiss 2, 81/101).

Meriggi, P., Die „hethitischen" Hieroglypheninschriften (WienerZKundeMorg 11, 3/4, 233/80).

Pering, B., Die geflügelte Scheibe in Assyrien (ArchOrForsch 6, 281/96).

Bessert, H. Th., Das hethitische Pantheon. 1. Der Gott auf dem Panther (Ebd. 297/305).

Hartmann, Gerda, Beiträge zur Geschichte der Göttin Lakṣmī. Lpz., Harrassowitz (42). M 3.

Messineo, A., Mandeismo e gnosi precristiana (CivCatt sett 2, 441/52).

Fischer, A., Beiträge zum Verständnis religiöser muslimischer Texte. 1. Lpz., Hirzel (56 4°). M 4,50.

Canter, H. V., The Mythological Paradigm in Greek and Latin Poetry (AmerJPhilol 3, 201/24).

Ranulf, S., The Jealousy of the Gods and Criminal Law at Athens. Vol. I. Copenhagen, Levin & M. (161).

Maróth, K., Kronos u. die Titanen. Estr. da Studi e Materiali di Storia d. Rel. VIII, 1932 (48/214).

Farnell, L. R., The Paradox of the *Prometheus vinctus* (JHellenicStud 1, 40/51).

Jacoby, F., Der homerische Apollonhymnos. Berl., Akad. d. Wiss. (72 4°). M 4,50.

Rose, H. J., The Cult of Volkanus at Rome (JRomanStud 1, 46/63).

Scott, K., Statius' Adulation of Domitian (AmerJPhilol 3, 247/59).

Biblische Theologie.

Vaccari, A., La lettura della Bibbia alla vigilia della riforma protestante (CivCatt ag. 19, 313/25; sett. 2, 429/40).

Llamas, J., Un manuscrito desconocido ejemplar direcho del texto hebreo Complutense. Escorial, Impr. del Monasterio (40).

Wutz, F., Abweichende Vokalisationsüberlieferung im hebr. Text (BiblZ 1, 9/21).

Hallock, F. H., The Coptic Old Test. (AmerJSemitLang 4, 325/35).

Eichrodt, W., Theologie des A. T. Tl. 1. Gott u. Volk. Lpz., Hinrichs (VIII, 290). M 6,50.

Hempel, J., Balāṭa (ZAlttestWiss 2, 156/69).

Humbert, P., Die Herausforderungsformel „hinnenî êlékâ" (Ebd. 101/108).

Condamin, A., Poèmes de la Bible. Avec une introd. sur la strophique hébraïque. P., Beauchesne (VIII, 289). *Fr* 36.

Bea, A., Institutiones biblicae. Vol. II. De libris V. T. I: De Pentateucho. Ed. II. Romae, Pont. Inst. Bibl. (VIII, 245). *L* 15.

Robinson, Th. H., Der Durchzug durch das Rote Meer (ZAlttestWiss 2, 170/73).

Bentzen, A., Zur Geschichte der Ṣadoḳiden (Ebd. 173/76).

Rad, G. v., Die falschen Propheten (Ebd. 109/20).

Krappe, A. H., Solomon and Ashmodai (AmerJPhilol 3, 260/68).

Lund, N. W., Chiasmus in the Psalms (AmerJSemitLang 4, 281/312).

Vollmer, H., Die Psalmenverdeutschung von den ersten Anfängen bis Luther. Beiträge zu ihrer Geschichte. Hälfte 2. Mit 8 Bildtaf. Potsdam, Athenaion (VI, 288). M 20.

Kalt, E., Das Hohelied. Übers. u. erklärt. Pad., Schöningh (64). M 1,20.

Caspari, W., Über die Textpflege nach den hebr. Hss des Sira (ZAlttestWiss 1932, 2/3, 160/68; 1933, 2, 140/50).

Robertson, E., Some Obscure Passages in Isaiah (AmerJ) SemitLang 4, 313/24).

Elliger, K., Deuterojesaja in seinem Verhältnis zu Tritojesaja. Stuttg., Kohlhammer (XI, 307). M 21.

Merk, A., Novum Test. graece et latine apparatu critico instructum. Romae, Pont. Inst. Bibl. (36*, 854). Rileg. *L* 18.

Lietzmann, H., Aus dem Leben Jesu. Gemalte u. geschriebene Bilder. Bd. 1. 3. Aufl. Berl., Preuß. Haupt-Bibelges. (65, zahlr. Taf.). Lw. M 2,40.

Stange, C., Jesus u. die Juden (ZSystTh 1, 63/74).

Goguel, M., Jésus et l'Eglise (RHistPhilosRel 3, 197/241).

Vosté, J. M., Parabolae selectae D. N. Jesu Christi. Vol. I. Introductio et parabolae dogmaticae de regno Dei. Vol. II. Parabolae eschatologicae et morales. Ed. II. Romae, Coll. Angelicum (870). *L* 70.

Sickenberger, J., Drei angebliche Hinweise auf die Matthäuspriorität (BiblZ 1, 1/8).

Messina, G., I Magi a Betlemme e una predizione di Zoroastro. Roma, Pont. Ist. Biblico (193). *L* 16.

Pernot, H., Matth. 23, 29—36. Luc. 11, 47—51 (RHistPhilosRel 3, 262/67).

Donovan, J., Stock Objections to St. John's Gospel VII (IrishEcclRecord Aug. 176/95).

Streeter, B. H., The Primitive Text of the Acts (A. C. Clark) (JThStud July 232/41).

Hoare, F. R., A Plea for the Traditional View of the North- and South-Galatian Theory (IrishEcclRecord Aug., 113/30).

Roberti, M., La lettera di S. Paolo a Filemone e la condizione giuridica dello schiavo fuggitivo. Milano, Vita e pensiero (79). *L* 12.

Schütz, R., Die Offenbarung des Johannes u. Kaiser Domitian. Mit 4 Abb. auf 2 Taf. Gött., Vandenhoeck (67). M 4,50.

Bauer, W., Salomo: Die Oden. [Kleine Texte 64.] Berl., de Gruyter (81). M 4,50.

Fiebig, P., Rabbinische Wundergeschichten des neutest. Zeitalters in vokalisiertem Text mit sprachl. u. sachl. Bemerkungen. [Kleine Texte 78.] 2., verb. Aufl. Berl., de Gruyter (25). M 1,50.

Sarachek, J., The Doctrine of the Messiah in Mediaeval Jewish Literature. NY., Jewish Theol. Seminary, 1932 (XII, 339).

Fischer, J., Akra u. Millo (ThGl 5, 547/62).

Frey, J. B., Nouvelles inscriptions inédites de la Catacombe juive de la via Appia (RivArchCrist 1/2, 27/50).

Herrmann, H., Palästina, wie es wirklich ist. Mit 72 Bildern. 2., verb. Aufl. Wien-Lpz., Fiba-Verl (415). M 3,80.

Dalman, G., Arbeit u. Sitte in Palästina. Bd. 3. Mit 71 Abb. Güt., Bertelsmann (XI, 339). M 18.

Leipoldt, J., Antisemitismus in der alten Welt. Lpz., Dörffling (53). M 1.

Bergmann, J., Das Judentum. Gedanke u. Gestaltung. Berl., Mass (181). M 2,60.

Beyer, K., Jüdischer Intellekt u. deutscher Glaube. 2. Aufl. Lpz., Armanen-Verl. (VIII, 50). M 1,20.

Munk, E., Judentum u. Umwelt. Frankfurt a. M., Verl. d. Israelit u. Hermon (80). M 1,50.

Historische Theologie.

Linton, O., Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung. Uppsala, Lundequista (XXXII, 211). *Kr* 7,50.

Turmel, J., Histoire des dogmes. III. La Papauté. P., Rieder (510). *Fr* 60.

Marucchi, O., Manuale di archeologia cristiana. Ed. IV. migliorata secondo i piu recenti studi, riveduta da G. Belvederi. Roma, Desclée & C. (VIII, 413). *L* 22,50.

Josi, E., Coemeterium maius (RivArchCrist 1/2, 7/16).

Frey, J. B., Une ancienne nécropole chrétienne en Tripolitaine (RivArchCrist 1/2, 119/33).

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

Van den Eynde, D., Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles. Gembloux, Duculot (XXVIII, 360). *Fr* 66.

Dix, G., Didache and Diatessaron (JThStud July 242/50).

Hoppe, H., Beiträge zur Sprache u. Kritik Tertullians. Lund, Gleerup, 1932 (168). *Kr* 5.

Benz, E., u. Klostermann, E., Matthäuserklärung. 2. Die lat. Übers. der Commentariorum series. [Origenes' Werke. Bd. 11.] Lpz., Hinrichs (X, 304). M 21.

Prestige, L., *Ἀγέν[ν]ητος* and Cognate Words in Athanasius (JThStud July, 258/65).

Trost, M., Notes on the *Te Deum* (Ebd. 250/57).

Souter, A., A Manuscript of St. Augustine at Perth, Scotland (Ebd. 267/69).

Lambot, C., Sermon inédit de s. Augustin sur la prière (RBénéd 2, 97/107).

Pope, H., St. Augustine the Letter-Writer III (IrishEcclRecord Sept., 244/60).

Giorgiantonio, M., Le antinomie della ragione pura in S. Agostino (Sophia 2, 178/87).

Guitton, J., Le temps et l'éternité chez Plotin et s. Augustin. Thèse. P., Boivin (XXIV, 397).

Van Steenberghen, F., La philosophie de s. Augustin d'après les travaux du centenaire (RNéo-Scol 1932 août. 366/87; 1933 févr., 106/26; mai, 230/80).

Svoboda, K., L'Esthétique de s. Augustin et ses sources. Brünn, Univ. Masaryk. (205). *Kč* 35.

Monaci, A., Memorie storiche nella leggenda di S. Eucherio (RivArchCrist 1/2, 19/26).

Capelle, B., Les *Tractatus de baptismo* attribués à s. Maxime de Turin (RBénéd 2, 108/18).

Wijk, N. van, Das gegenseitige Verhältnis einiger Redaktionen der *Ἀνδρῶν ἁγίων βίβλος* und die Entwicklungsgeschichte des *Μέγα Λειμωνάριον*. Amst., Noord-Hollandsche Uitgevers Maatschappij (65). *Fl* 1.

—, Einige Kapitel aus Joh. Moschos in zwei kirchenslavischen Übersetzungen (ZSlavPhilol 1/2, 60/66).

De Bruyne, D., Etude sur le *Liber de divinis scripturis* III. Un abrégé du VII^e s. (RBénéd 2, 119/41).

Saltet, L., Miracle prétendu et Magie: Le „Martelage du Ventre" du VII^e s. (BullLittEccl 5/6, 97/119).

Banz, R., Der h. Benedikt als Erzieher II (BenedMon 9/10, 380/88).

Funk, J., Des h. Papstes u. Kirchenlehrers Gregor d. Gr. Buch der Pastoralregel. Aus d. Lat. übers. Mchn., Kösel (312). M 3,60.

Grabmann, M., Die Geschichte der kath. Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit. Frbg., Herder (XIII, 368). M 9,20.

Cappuyns, D. M., Jean Scot Erigène. Sa vie, son œuvre, sa pensée. Louvain, Abbaye du Mont César (XXIII, 410). *Fr* 75.

Ahleff, H., Vulgärlateinisch-romanische Denkformen in latein. Heiligenleben der Karolingerzeit. Münsterer phil. Diss. Bochum-Langendreer, Druck Pöppinghaus (56).

Göken, J., Die wirtschaftliche Entwicklung des Alexanderstifts Wildeshausen im MA. Münsterer phil. Diss. Friesoythe, Druck Schepers (149).

Grumel, V., Y eut-il un second schisme de Photius (RScTh 3, 432/57).

Lintzel, M., Studien über Liudprand von Cremona. Berl., Ebering (76). M 3.

O' Doherty, J. F., Rome and the Anglo-Norman Invasion of Ireland (IrishEcclRecord Aug., 131/45).

Simon, P., Voraussetzung u. Wesen der mittelalterlichen Universität. Stuttg., Kohlhammer (34). M 1,35.

Gillmann, F., Rührt die Distinktioneneinteilung des ersten u. des dritten Dekretteils von Gratian selbst her? Mainz, Kirchheim (41). M 2.

Bliemetzrieder, F., L'œuvre d'Anselme de Laon et la littérature théol. contemporaine. I. Honorius d'Autun (RechTh AncMéd juill., 275/91).

Weisweiler, H., Le recueil des sentences *„Deus de cuius principio et fine tacetur"* et son remaniement (Ebd. 245/74).

Losacco, M., La dialettica in Anselmo d' Aosta (Sophia 2, 188/93).

Wilmart, A., Le *Tractatus theologicus* attribué à Hildebert (RBénéd 2, 163/64).

Ottaviano, C., Storicismo attualista [zur Beurteilung Abaelards] (Sophia 2, 135/41).

Fechner, Hilde, Die politischen Theorien des Abtes Bernhard von Clairvaux in seinen Briefen. Bonn, Röhrscheid (102). M 2,50.

Frischmuth, Gertrud, Die paulinische Konzeption in der Frömmigkeit Bernhards von Clairvaux. Güt., Bertelsmann (111). M 3,20.

Wilmart, A., La composition de la petite chronique de Marseille jusqu'au début du XIII^e s. (RBénéd 2, 142/59).

Murrin, D., The Orders of Ransom (IrishEcclRecord Sept., 300/11).

Cassidy, J. F., The Unique Poverty of St. Francis of Assisi (Ebd. 235/43).

Bihl, M., Um die Einheit der *Vita prima* des h. Antonius v. Padua (FranziskStud 3, 238/50).

Birkenmajer, A., Découverte de fragments de David de Dinant (RNéo-Scol mai, 220/29).

Rahner, K., La doctrine des „sens spirituels au moyen-age, en particulier chez s. Bonaventure (RAscMyst juill., 263/99).

Lottin, O., Le tutiorisme du treizième siècle (RechThAncMéd juill., 292/301).

Schwertner, Th. M., St. Albert the Great. NY., Bruce Publ. Co., 1932. $ 3.

Vosté, J. M., S. Albertus M. Vol. II. In Vetus Testamentum. Romae, Coll. Angelicum (85). *L* 15.

Moos, M.-F., Une nouvelle édition de l'Escrit de s. Thomas sur les Sentences (RThomiste juill.-oct., 576/602).

Adamczyk, S., De obiecto formali intellectus nostri secundum doctrinam S. Thomae Aq. Romae, Univ. Gregoriana (XV, 132).

Busnelli, G., La Philosophia perennis e l' intuizione presso S. Tommaso (CivCatt ag. 19, 339/50).

Schiltz, E., La notion de personne d' après s. Thomas (Eph ThLov 3, 409/26).

Luger, F., Die Unsterblichkeitsfrage bei Joh. Duns Scotus. Wien, Braumüller (VI, 223).

Amorós, L., Hugo von Novo Castro u. sein Kommentar zum 1. Buch der Sentenzen (FranziskStud 3, 177/222).

Bruni, G., Egidio Romano antiaverroista (Sophia 2, 208/19).

Brethauer, K., Neue Eckharttexte (ZDtschAlt 1/2, 68/80).

Strauch, Ph., Meister Eckhart: Buch der göttl. Tröstung u. Von dem edlen Menschen. Hrsg. Neudr. Berl., de Gruyter (51). M 1,70.

Koch, J., Der Prozeß gegen die Postille Olivis zur Apokalypse (RechThAncMéd juill., 302/15).

Mercati, G., Notizie di Procoro e Demetrio Cidone, Manuel Caleca e Teodoro Meliteniota, ed altri appunti per la storia della teologia e della letteratura byzantina del s. XIV. [Studi e testi, 56]. Roma, Vaticano, 1931 (XII, 548).

Hofer, J., Der Hussitentraktat des h. Johannes Kapistran (FranziskStud 3, 223/33).

Eis, G., Die Quellen für das *Sanctuarium* des Mailänder Humanisten Boninus Mombritius. Eine Untersuchung zur Geschichte der großen Legendensammlungen des MA. Berl., Ebering (137). M 5,40.

Rückert, H., Die Stellung der Reformation zur mittelalt. Universität. Stuttg., Kohlhammer (32). M 1,35.

D. Martin Luther: Werke. Krit. Gesamtausg. Briefwechsel. Bd. 3. Weimar, Böhlau (XIII, 664). M 39,80.

Kurz, A., Die Heilsgewißheit bei Luther. Güt., Bertelsmann (XII, 262). M 8.

Friedrich, H. E., Martin Luthers Glaube u. der Staat. Frankfurt a. M., Societäts-Verl. (64). M 1.

Grunsky, K., Luthers Bekenntnisse zur Judenfrage. Stuttg., Walther (86).

Aus Theologie u. Geschichte der Reformierten Kirche. Festgabe für E. F. Karl Müller-Erlangen zu dessen 70. Geburtstage. Neukirchen, Buchh. d. Erziehungsvereins (360). Lw. M 7,50.

Goebke, H., Der Bauernkrieg im Fürstbistum Halberstadt 1525. Halberstadt, Beume (84). M 1,60.

Bartscherer, Agnes, Das letzte Wort zu der Urban-Abern-Frage (FranziskStud 3, 234/38).

Jauernig, R., Die Einführung der Reformation in den Reußischen Landen. Gotha, Klotz (383). M 12.

Abbiati, T. M., I Barnabiti a Milano (ScuolaCatt 3, 210/34).

Prins, A. A., The Book of Commun Prayer, 1549. An Enquiry into its Language, with an Introd. Note about its Composition and Origin. Amst., Portielje (XXI, 129).

Philbin, W. J., Attritionism and the Sixth Session of Trent (IrishEcclRecord Aug., 146/75).

Dente, V. M., Il primo libro di un gesuita su la communione frequente (CivCatt sett. 2, 453/65; sett. 16, 569/77),
Juhász, C., Kreuz u. Halbmond im Banat (ThGl 5, 605/18).
Johnson, J., The Revolt of the Netherlands (IrishEcclRecord Sept., 281/91).
Pommier, J., Autour de Montaigne: Pierre Charon et sa fortune littéraire (RHistPhilosRel 3, 268/72).
Lecoutourier, E., Françoise-Madeleine de Chaugy et la tradition salésienne au XVII[e] s. 2 vol. P., Bloud (XX, 641; VII, 214). *Fr* 48 et 24.
Saba, A., Card. Federico Borromeo: *De pestilentia.* Codice inedito della Bibl. Ambros. Ediz. critica e note. Sora, Camastro (XVI, 44).
Dudon, P., Camus et l'„*Abrégé de la perfection*" (RAscMyst juill., 300/305).
Brémond, H., La querelle du pur amour au temps de Louis XIII. P., Bloud 1932 (188).
Marelle, Luise, Königin Christine von Schweden. Berl., Bernard & Graefe (310, mehr. Taf.). Lw. M 5.
De Luca, G., Papiers sur le Quiétisme (RAscMyst juill., 306/14).
La Harpe, Jacqueline de, Le Journal des Savants et la renommée de Pope en France au XVIII[e] s. Berkeley, Univ. Pr. (173/216).
Bettermann, W., Grundlinien der Theologie Zinzendorfs (ZSystTh 1, 3/18).
Walter, K., Hessen-Darmstadt u. die kath. Kirche in der Zeit von 1803—1830. (Entstehungsgeschichte der Diözese Mainz.) Darmstadt, Hess. Staatsverl. (116, VIII). M 4.
Jursch, Hanna, Schleiermacher als Kirchenhistoriker. Buch 1. Die Problemlage u. die geschichtstheoret. Grundlagen der Schleiermacherschen Kirchengeschichte. Jena, Frommann (110). M 3.
Möller, K. D., Hamburger Männer um Wichern. Ein Bild der relig. Bewegung vor 100 Jahren. Hamburg, Agentur d. Rauhen Hauses (152). Lw. M 3,75.
Simon, P., Die Oxfordbewegung (ThGl 5, 529/46).
Nasalli, R. S., Guiseppe De Maistre nei suoi scritti. Torino, Bocca (328 16°). *L* 20.
Goyau, G., P. de Lallemand, Lettres de Montalambert à La Mennais. P., Desclée, De Brouwer, 1932 (322).
Varano, F. S., Vincenzo de Grazia. [Bibliotheca di Filosofia.] Napoli, Perrella, 1931 (109). *L* 10.
Clawell, N. A., Ellwangen als Bischofssitz im J. 1848 (RottenbMon Aug., 334/42).
Webb, C. J., A Study of Religious Thought from 1850. Oxf., Univ. Pr. (192). 8 *s.* 6 *d.*
Schönig, C., Anton Josef Binterim (1779—1855) als Kirchenpolitiker u. Gelehrter. Düsseldorf, Schwann (XIX, 504). M 12.
Gerhardt, M., Theodor Fliedner. Bd. 1. Kaiserswerth, Diakonissen-Anstalt (452). Lw. M 6.
Blüml, R., Prälat Dr. Ignaz Seipel. Ein großes Leben in kleinen Bildern. Klagenfurt, St.-Josef-Bücherbruderschaft (288, mehr. Taf.). M 2,50.
Hoche, A. E., Die Wunder der Therese Neumann von Konnersreuth. Mchn., Lehmann (51). M 1,50.
Gossens, B., Die Genossenschaft der Christenserinnen zu Aachen. Aachen, La Ruelle (64, 2 Taf.). M 0,75.

Systematische Theologie.

Ruotolo, G., Il valore scientifico della storia (RivFilosNeo Scol 3, 349/52).
Casotti, M., La storia non è scienza (Ebd. 353/55).
Michelitsch, A., Illustrierte Geschichte der Philosophie. Bd. 1. Bis zu Nietzsche u. den nichtdeutschen Idealisten. Bd. 2. Die realistische u. halbrealistische Philosophie im 19. Jahrh. u. ersten Drittel des 20. Jahrh. Graz, Styria (XIII, 827, 111 S. mit Abb.). M 18.
Kunert, K., Die Objektivität der Werte. Wertphilosophie als Deutung des Lebenssinnes im Geiste der Erneuerung des deutschen Idealismus. Bd. 1. Berl., Reuther & Reichard (XX, 592). M 18.
Jolivet, R., L'idéalisme à la croisée des chemins (RThomiste juill.-oct., 568/75).
La Via, V., Il problema della esistenza di una „filosofia idealistica" (RivFilosNeoScol 3, 251/81).
Bruni, G., Esiste una filosofia „cristiana"? (Ebd. 332/37).
Maritain, J., De la philosophie chrétienne. P., Desclée, De Brouwer (166 12°). *Fr* 10.
Tonquédec, J. de, Immanence. Essai critique sur la doctrine de M. Blondel. P., Beauchesne (CXI, 314).
Rossi, A., Studio critico sulla gnoseologia di Gius. Zamboni (RivFilosNeoScol 1932, 6, 554/95; 1933, 3, 293/331).
Journées d'études de la Société Thomiste. 1. La Phénomenologie. Juvisy, S. et O., Les Editions du Cerf (113 16°).
Rovighi, S. V., Il valore della fenomenologia (RivFilosNeo Scol 3, 338/45).
Rutkiewicz, B., La determinazione teleologica nella vita organica ed il suo dinamismo causale (Ebd. 282/92).
Garcia, D., Ensayo sobre las consecuencias físico-matemáticas de la teoria tomista de la materia y forma. Barcelona, Bibl. Balmes (135).
Stange, C., Das Problem von der Unsterblichkeit der Seele (ZSystTh 1, 108/25).
Keussen, R., Die Willensfreiheit als religiöses u. philosophisches Grundproblem (InternatKirchlZ 1932, 4, 193/225; 1933, 1, 30/51; 2, 65/98).
Ryckmans, A., Le problème du mal. Bruxelles, Ed. de la Cité chrét. (202). *Fr* 10,50.
Marc, A., L'idee thomiste de l'être et les analogies d'attribution et de proportionalité (RNéo-Scol mai, 157/89).
Eisenhuth, H. E., Ontologie u. Theologie. Gött., Vandenhoeck (86). M 4,80.
Fuchs, E., Theologie u. Metaphysik (ZwZeiten 4, 315/26).
Brasnet, B. R., The Infinity of God. Lo., Longmans (V, 203). 7 *s* 6 *d.*
Stevens, E. B., Divinity and Deliberation (AmerJPhilol 3, 225/46).
Barth, K., Das erste Gebot als theol. Axiom (ZwZeiten 4, 297/314).
Burger, E., Der lebendige Christus. Die theol. Bedeutung der Auferstehung u. Erhöhung Christi. Stuttg., Kohlhammer (XV, 289). M 9.
Leloir, L., De commediatione B. Mariae V. compendium positivo-speculativum. 3 vol. dactylographiés. Bruges, Beyaert (952). *Fr* 500.
Janssens, Al., L'Assomption de la S. Vierge (EphThLov 3, 441/44).
Whitley, W. T., and others, The Doctrine of Grace. Lo., Student Christ. Movement, 1932 (XI, 396).
Stegmüller, F., Zur Gnadenlehre des jungen Suarez. Frbg., Herder (54). M 2,40.
Bittremieux, J., Utrum unio cum Spiritu S. sit causa formalis filiationis adoptivae justi? (EphThLov 3, 427/40).
Hecht, F., Das Alter der Firmlinge (LiturgZ 5, 224/30).
— Der Opfergesang der Totenmesse (Ebd. 5, 210/14).
Pourrat, P., Il Sacerdozio secondo la dottrina della Scuola Francese. Versione di T. Pellizzari. Brescia, Morcelliana (186). *L* 5.
Mannaioli, D., L'atto eroico di carità in suffragio delle anime del Purgatorio. Trattato teologico. Roma, Tip. Vaticana, 1932 (420). *L* 20.
Mac Gillivray, G. G., Moral Principles and Practice. Lo., Sheed and Ward (VIII, 326). 7 *s* 6 *d.*
Jankelevitch, V., La mauvaise conscience. P., Alcan. (159 12°). *Fr* 15.
Mageean, R., Notes on the Christian Virtues. What is Virtue? (IrishEcclRecord Sept., 225/34).
Thamiry, E., Les vertus théologales. Avignon, Aubanel (248 16°). *Fr* 18.
Hildebrand, D. v., Reinheit u. Jungfräulichkeit. 9.—11. Tsd. Mchn., Kösel (VIII, 213). Lw. M 5.
Rauch, W., Probleme der Eugenik im Lichte der christl. Ethik. Frbg., Waibel (41). M 1,25.
Stoevesandt, K., Medizin u. menschl. Existenz (ZwZeiten 4, 326/44).
Tonquédec, J. de, L'obsession par contraste dans les choses religieuses (RAscMyst juill., 225/31).

Praktische Theologie.

Krebs, E., Vom Wesen der Autorität im Lichte des christl. Glaubens. Frbg., Waibel (25). M 0,75.
Metz, B., Die Landeskonkordate. Die Zuständigkeit der Länder zum Abschluß von Konkordaten. Dresden, Risse-Verl (30). M 3.

Kienitz, E. v., Die Rechtsstellung der gefreiten Äbte u. Prälaten (ThGl 5, 590/604).
Kindermann, A., Das landesfürstliche Ernennungsrecht. Warnsdorf, Opitz (525).
Brandl, B., Orden u. Kongregationen im deutschen Sprachgebiet der Tschechoslowakei. Marienbad, Hanika (61). M 0,80.
Lazzeri, G., Sei mesi col dragone rosso. Firenze, Libr. ed. fiorentina (430). *L* 15.
Eguia, C., Alcuni mesi di persecuzione religiosa nella Spagna (CivCatt ag. 3, 235/45).
Coulet, A., Le catholicisme et la crise mondaine. P., Libr. Spes (206 12°). *Fr* 10.
Menge, G., Katholisch u. National. Warendorf, Schnell (34). M 0,50.
Heiler, F., Pfarrer Gustav Ad. 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 (Les Veilleurs), ein protest. Dritter Orden in Frankreich (118/22). Janni, U., Die Grundgedanken der evang.-kath. Bewegung (Movimento pancristiano) in Italien (122/27). Eclandson, E., Schwedisches Hochkirchentum (127/30). Hertzberg, Walborg, Michael Hertzberg, der Bahnbrecher der hochkirchl. Bewegung in Norwegen (131/34). Brenk, V. E., Die hochkirchl. Bewegung in der dänischen Kirche (135/39).
Nygren, A., Synthese oder Reformation? Zur Orientierung in der gegenwärtigen Lage (ZSystTh 1, 126/46).
Stange, C., Richtlinien für das Verhältnis von Kirche u. Staat (Ebd. 147/48).
Schütz, P., Der Anti-Christus. Eine Studie über die widergöttl. Macht u. die deutsche Sendung. Berl., Furche-Verl. (68). M 1,80.
Hompf, A., Reich u. Religion. Stuttg., Walther (151). M 2,80.
Klagges, D., Das Urevangelium Jesu, der deutsche Glaube. 3. Aufl. Lpz., Armanen-Verl. (IV, 232). Lw. M 4.
Werckmeister, W., Grundlinien deutscher Lebens-Religion. Hannover-Waldheim, Liebrechtstr. 86, Selbstverl. (90). M 2,40.
Hirsch, E., Das kirchliche Wollen der Deutschen Christen. B.-Charlottenburg, Grevemeyer (32). M 0,60.
Franke, W., Deutsches Christentum u. deutsche Reichskirche als Forderung der Gegenwart. Frankfurt a. M., Diesterweg (32). M 0,60.
Baetke, W., Arteigene germanische Religion u. Christentum. Berl., de Gruyter (40). M 0,95.
Herntrich, V., Völkische Religiosität u. A. T. 3.—4. Tsd. Güt., Bertelsmann)40). M 0,80.
Stapel, W., Die Kirche Christi u. der Staat Hitlers. Hamburg, Hanseat. Verl.-Anst. (89). M 1,50.
Solger, W., Die Revolution der Gläubigen. Kirche oder Staat? Berl., Steuben-Verl. (102). M 1,80.
Piper, O., Kirche u. Politik. Calw, Die Brücke (87). M 2.
Neue Kirche im neuen Staat. Bekenntnis, Gemeindeaufbau, Kirchenleitung, Nationalsozialistischer Staat, »Deutsche Christen«. Güt., Bertelsmann (40). M 0,80.
Beyer, J., Christentum u. Nationalsozialismus. Licht- u. Schattenseiten. Liegnitz, Scheibestr. 26, Selbstverl. (56). M 1.
Schröder, C. M., Christentum u. völkische Religiosität. Elsfleth, Bargmann (188). M 2,50.
Grundmann, W., Gott u. Nation. Ein ev. Wort zum Wollen des Nationalsozialismus u. zu Rosenbergs Sinndeutung. 2., erw. Aufl. Berl., Furche-Verl. (123). M 2.
Brausewetter, A., Eine neue Kirche. Lpz., Dürr (48). M 0,90.
Rudolph, H., Nationalsozialismus u. Theosophie. Ihr Wesen u. ihre gegenseitigen Beziehungen. Lpz., Theos. Kultur-Verl. (42). M 0,90.
Mulders, A., De katholieke Missie. I. Missieleer. Hoeven, Seminarie S. Franciscus X. (153). *Fr* 25.
Vanden Boom, Gr., Die Sprachenfrage als missionsmethodisches Problem. Münsterer theol. Diss. Mstr, Vereinsdruck. (X, 49—108).
Altaner, Die fremdsprachliche Ausbildung der Dominikanermissionare während des 13. u. 14. Jahrh. (ZMissWiss 3, 233/41).
Maas, O., Die Franziskanermission in China während des 19. Jahrh. (Ebd. 201/33).
Ohm, Th., Die nationalen chinesischen Religionen und das Christentum (BenedMon 9/10, 341/48).
Heras, H., The Conversion Policy of the Jesuits in India. Bombay, Indian Hist. Research Inst. (79 16°).
Hugueny, Et., Le scandale édifiant d'une exposition missionnaire (*fin*) (RThomiste juill.-oct., 533/67).
Hentzen, C., Commentaar op „*Quadragesimo anno*" over het herstel der maatschappelijke orde en hare volmaking volgens de wet des Evangelies. I. s'Hertogenbosch, Teulings (XIX, 308). *Fl* 5,90.
Welty, E., Ideologie u. Idee im sozialen Leben (DThomasFr 2, 183/201).
Beham, B., Religiöser Sozialismus. Pad., Schöningh (94). M 4,40.
Storr, R., Berufung u. Sendung (RottenbMon Juli, 289/92; Aug. 321/25).
Schmiedt, A., Die Kämpfer Gottes. Vom Ideal des Priestertums. Pad., Schöningh (223). Lw. M 3,80.
Salsmans, J., Biecht-hooren. Leuven, De Vlaamsche Drukk. (208 12°). *Fr* 12.
Bruynseels, A., Parochie en Katholieke Actie. Hoe onze groote parochies doelmatig organizeeren met het oog op de Kath. Actie? Antwerpen, Geloofsverdediging (180). *Fr* 15.
Hlond, Kard., Het godsdienstig leven in de parochie. Nederlandsch van G. De Keersmaeker en L. Van Hulle. Ebd. (56). *Fr* 3.
Hillebrand, M. J., Die Aktivität der Seele. Grundlagen der Arbeitspädagogik als Taterziehung. Erfurt, Stenger (242). M 5.
Clostermann, Anny u. Gerhard, Über das Werden des jugendlich-weiblichen Gewissens. Eine Studie zur Psychologie der Reifezeit. M.-Gladbach, Kühlen (XVI, 223). M 5,80.
Willburger, A., Die Erziehungspersönlichkeit des Katecheten (RottenbMon Sept., 376/82).
Argelander, Annelies, u. Ilse Weitsch, Aus dem Seelenleben verwahrloster Mädchen auf Grund ihrer Tagebuchaufzeichnungen. Jena, Fischer (126). M 6.
Hilker, O. u. Th. Gerber, Heilige Quellen. Ein Hilfsbuch für den neuzeitl. bibl. Geschichtsunterricht in kath. Schulen. (3 Bde.) Bd. 3. Neues Testament. Pad., Schöningh (558 mit Abb.). Lw. M 8,70.
Bauer, F. X., Zur Geschichte der feierlichen Kindererstkommunion (ThGl 5, 563/90).
Götz, G., Das Kommunionerlebnis des Kindes. Eine empirische Untersuchung mit religionspädag. Auswertung. Frbg., Waibel (123). M 3.
Rieger, Neuartiges Predigen (RottenbMon Sept., 353/60).
Ranwez, Ch., La liturgie „fin en soi" (EphThLov 3, 445/63).
Kemper, J., Die Bedeutung der Liturgie für die neue Zeit (LiturgZ 5, 191/95).
Pinsk, J., Sogenannte „Übertreibungen" u. „Einseitigkeiten" in der liturg. Bewegung (Ebd. 195/203).
Mohlberg, C., Zu meinen Untersuchungen über das glagolitische Missale von Kiew (ZSlawPhilol 1/2, 100/103).
Molitor, R., Über den Sinn der Abtsweihe nach dem Pontificale Romanum (BenedMon 7/8, 261/78; 9/10, 349/55).
Rupprecht, Pl., Die Vesper, ihr Aufbau u. ihre Bedeutung für das religiöse Leben (LiturgZ 3, 114/23; 5, 214/24).
Drolse, K., Die Liturgie der Orthodoxen Armenischen Kirche in Nordamerika (IntKirchlZ 2, 119/28).

Christliche Kunst.

Gerke, F., Ist der Sarkophag des Junius Bassus umzudatieren? (RivArchCrist 1/2, 105/18).
Visser, W. J. D., Nota sopra un frammento di sarcofago (Ebd. 134/37).
Ward, A. C., La chiesa di S. Antonio abbate sull' Esquilino (Ebd. 71/104).
Rott, H., Quellen u. Forschungen zur südwestdeutschen u. schweizerischen Kunstgeschichte im 15. u. 16. Jahrh. 1. Stuttg., Strecker & Schröder (227 mit 86 Abb.; 341 4°). Lw. M 50.
Schmidt, W., Das Heiligtum der schmerzhaften Mutter in Mariaschein. 2., verb. Aufl. Eger, »Egerland« (37 mit Abb.). *Kč* 5.
Stolz, A., Theologisches zu Dreifaltigkeitsbildern (BenedMon 9/10, 322/40).
Thomas, A., Das Urbild der Gregoriusmesse (RivArchCrist 1/2, 51/70).
Roosval, J., Retables d'origine néerlandaise dans les pays nordiques (RBelgeArch 2, 136/58).

NEUHEITEN UND NEUAUFLAGEN

HERBST 1933

Spinoza. Von P. Stanislaus v. Dunin Borkowski S.J. Band I: Der junge de Spinoza. Leben und Werdegang im Lichte der Weltphilosophie. 2. Auflage, mit einem Anhang über die neuere Forschung. Mit 2 Vierfarbendrucken, 15 Autotypien und 7 Faksimiles. XXIV, 634 S. Geheftet RM 20.—, Leinenband RM 22.— Band II: Aus den Tagen Spinozas. Geschehnisse, Gestalten, Gedankenwelt. 1. Buch: Das Entscheidungsjahr 1657. IV, 495 S. Geheftet RM 20.—, Leinenband RM 22.—.

Peter Abaelards philosophische Schriften. II. Die Logica „Nostrorum petitioni sociorum". Die Glossen zu Porphyrius. Zum ersten Male herausgegeben von Dr. Bernh. Geyer, Professor der Theologie an der Universität Bonn. Mit einer Auswahl aus anonymen Glossen, Untersuchungen und einem Sachindex. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen. Begründet von Clemens Baeumker, hrsg. von Martin Grabmann. Band XXI, Heft 4.) S. 505 – S. 648. RM 6.80

Die Entwicklung der dogmatischen Glaubenspsychologie in der mittelalterlichen Scholastik vom Abälardstreit (um 1140) bis zu Philipp dem Kanzler (gest. 1236). Von Dr. Georg Englhardt. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, begründet von Clemens Baeumker, herausgegeben von Martin Grabmann. Band XXX, Heft 4/6.) XVI, 503 S. RM 22.75

Bernard Bolzano. Der pädagogische Gehalt seiner Lehre. Zugleich ein Beitrag zur Geistesgeschichte des ostmitteleuropäischen Raumes. Von Emerich Franzis. (Deutschtum u. Ausland, Studien zum Auslanddeutschtum und zur Auslandkunde, herausgegeben von Georg Schreiber. Heft 54.) XX, 249 S. Geheftet RM 8.50, gebunden RM 9.75.

Flug- und Streitschriften der Reformationszeit in Westfalen (1523—1583). Von Dr. Theodor Legge. (Reformationsgeschichtliche Studien u. Texte, begründet von Jos. Greving, herausgegeben von Albert Ehrhard, Heft 58/59.) Mit 12 Abbildungen. XVI, 230 S. RM 12.50

Erasmus im Ringen um die humanistische Bildungsform. Ein Beitrag zum Verständnis seiner geistigen Entwicklung. Von Dr. Otto Schottenloher. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, herausgegeben von A. Ehrhard, Heft 61.) VIII, 118 S. RM 5.60

Die Rheinischen Kapuziner 1611—1725. Ein Beitrag zur Geschichte der katholischen Reform. Von P. Dr. Arsenius Jacobs O. M. Cap. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, herausgegeben von A. Ehrhard, Heft 62.) XXII und 163 S. mit einer Karte. RM 8.30

Die altchristliche Fastenpraxis mit besonderer Berücksichtigung der Schriften Tertullians. Von Johannes Schümmer, Dr. theol. (Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen, herausgegeben von P. Kunibert Mohlberg O. S. B. und Adolf Rücker. Heft 27.) X, 259 S. RM 11.90, geb. RM 13.50

Ritus Baptismi et Missae, quem descripsit Theodorus ep. Mopsuestenus in sermonibus catecheticis, e versione syriaca ab A. Mingana nuper reperta in linguam latinam translatus ab Adolfo Rücker. (Opuscula et textus historiam ecclesiae eiusque vitam atque doctrinam illustrantia. Series liturgica, edita curantibus R. Stapper et A. Rücker. Fasc. II.) 44 p. RM 1.—

Antike und Christentum. Kultur- und religionsgeschichtliche Studien. Von Dr. Franz Joseph Dölger, Univ.-Professor in Bonn. Band III, Heft 4. Tafel 13—16. S. 225—S. 320. Einzeln RM 5.—, bei Dauerbezug RM 3.50; Band III mit 16 Tafeln 320 S. Leinenband RM 17.50. Band IV, Heft 1. Taf. 1—4. S. 1—80. Einzeln RM 5.—, bei Dauerbezug RM 3.50

Jahrbuch für Liturgiewissenschaft. In Verbindung mit A. Baumstark und A. L. Mayer, hrsg. von P. Odo Casel O. S. B. Registerband zu den ersten 10 Bänden. 48 S. RM 4.50

Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens. In Verbindung mit K. Beyerle und G. Schreiber herausgegeben von H. Finke. Band IV. (Spanische Forschungen der Görresgesellschaft, herausgegeben von ihrem Span. Kuratorium K. Beyerle, H. Finke, G. Schreiber, Reihe 1.) Mit 5 Bildtafeln. VIII, 536 S. Geheftet RM 20.90, Leinenband RM 23.—

Westfälische Lebensbilder. Im Auftrage der Historischen Kommission des Provinzialinstituts für westfälische Landes- und Volkskunde hrsg. von Dr. Otto Leunenschloss, 1. Bibliotheksrat an der Universitäts-Bibliothek in Berlin. Band IV. Alois Bömer zum 65. Geburtstag. Mit 16 Kunstdrucktafeln. VIII, 380 S. Geheftet RM. 5.—, Leinenband RM 6.50

Das Erzählen in einer Dorfgemeinschaft. Von Dr. O. Brinkmann. (Veröffentl. der Volkskundl. Kommission des Prov.-Instituts für Westf. Landes- und Volkskunde. 1. Reihe. Hrsg. von Julius Schwietering, Heft 4.) Mit einer Kartenskizze. VIII, 72 S. Kart. RM 3.—

Ostmitteldeutsch-bairische Volkstumsmischung im westkarpathischen Bergbaugebiet. Dargestellt an Herkunft, Besiedlung, Recht und Mundart der Sprachinsel Kremnitz-Deutsch-Proben v. Dr. Joseph Hanika. (Deutschtum und Ausland, hrsg. von Georg Schreiber, Heft 53.) Mit 4 Tafeln, 2 Karten und 4 Planskizzen. XVI, 139 S. Geheftet RM 5.70, gebunden RM 6.70

Das Reich als Gleichnis. Rede bei der Reichsgründungsfeier der Westfälischen Wilhelms-Universität am 18. Januar, gehalten von D.Dr. Wilhelm Stählin, Professor der Theologie. (Schriften der Gesellschaft zur Förderung der Westfälischen Wilhelms-Universität zu Münster. Heft 16.) 24 S. RM —.70

Durch jede Buchhandlung

ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG, MÜNSTER

NICHT EIN EINZIGES MITGLIED KONNTE ICH BISHER GEWINNEN!

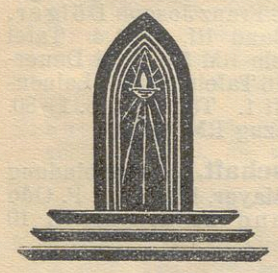
doch die neue „Jahresmappe“ hat mir das Werben leicht gemacht. Hiermit melde ich Ihnen drei neue Mitglieder zur Gesellschaft an, die auch die sofortige Übersendung der Jahresmappe wünschen. Die Beiträge werden gleichzeitig auf Ihr Postscheckkonto überwiesen.

So schreibt uns ein Mitglied einige Tage nach Erhalt der neuen Jahresmappe.

Die Jahresmappe bietet unseren Mitgliedern:

Einblick in das jüngste Schaffen christlicher Künstler
Die neuen Kirchenbauten der letzten Jahre
Kirchenausstattungen in neuem Geist und Material
Religiöse Plastik auch für Hausschmuck
Zwölf Volltafeln für Anschauung und Heimschmuck in feinstem Farbenkunstdruck, Kupfertiefdruck und Autotypiedruck

In allem ca. 70 Abbildungen von 50 Künstlern.



So ist die „Jahresmappe“ eine wertvolle Gabe für unsere Mitglieder.

DIE VORSTANDSCHAFT
DER „DEUTSCHEN GESELLSCHAFT FÜR CHRISTLICHE KUNST“ E. V.

Geh. Rat, Univ.-Prof. I. Präsident	Kunstmaler und Professor II. Präsident	Direktor des Landesamtes für Denkmalpflege, I. Schriftführer

Sollten Sie noch nicht Mitglied sein, so verlangen Sie bitte kostenlos Jubiläumsbericht zum 40jährigen Bestehen der Gesellschaft und reichillustriertes Werbebüchlein von der Geschäftsstelle, München, Ludwigstraße 5.

ERICH CASPAR
Geschichte des Papsttums
Von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft

Erster Band: Römische Kirche und Imperium Romanum.
1930. XV, 633 S. RM 28.80, in Ganzleinen geb. RM 32.40

Zweiter Band: Das Papsttum unter Byzantinischer Herrschaft.
1933. XIV, 825 S. RM 39.—, in Ganzleinen geb. RM 42.60

Aus Besprechungen des 1. Bandes:

Es ist Geschichtsschreibung im besten Sinn, stets unmittelbar aus den Quellen geschöpft, die großenteils in einer durch Einfühlungs- und Ausdruckskraft der Sprache belebten Übersetzung selbst zu Worte kommen, Anordnung, Verarbeitung und Darstellung des Stoffes in voller Anschaulichkeit, die stets die Einzelheiten nach inneren geschichtlichen Zusammenhängen erfaßt und sie sub specie der großen Entwicklung der Idee des Papsttums in den geschichtlichen Verlauf einordnet. *Zeitschrift der Savigny-Stiftung, Kanonist. Abteilung.*

Noch nie wohl sind die großen Einschnitte und Zusammenhänge in der Geschichte des älteren Papsttums so klar gesehen und geschildert worden wie hier. Es kann darüber ja kein Zweifel sein, daß in seiner Entwicklung, je weiter die Betrachtung führt, um so eindeutiger die kirchenpolitische Linie die führende und entscheidende wird. Eine theologische und konfessionelle Betrachtung erliegt auf diesem Gebiet nur zu leicht der Gefahr, an den Einzelheiten polemisch hängen zu bleiben und das geschichtliche Gesamtphänomen aus dem Auge zu verlieren. Das Buch kann insofern in der Tat den Anspruch erheben, über den Parteien zu stehen, und wird für absehbare Zeit die moderne Geschichte des Papsttums bleiben. . . . *Deutsche Literaturzeitung v. 3. 5. 31*

Das bedeutendste kirchengeschichtliche Werk, das ich in diesem Berichte anzuzeigen habe, stammt nicht von einem Theologen, sondern von einem Profanhistoriker, zeugt aber zugleich davon, wie für die Kirchengeschichte ein Zusammenarbeiten über Fakultätsgrenzen hinweg fruchtbar werden kann. Wir besaßen wohl Rankes und Ludwig von Pastors glänzende Papstgeschichten für die neuere Zeit. Aber für die Anfänge und ersten Jahrhunderte des Papsttums fehlte eine klassische Darstellung. Jetzt erhalten wir in Caspars „Geschichte des Papsttums“ ein Werk, das — zur Vollendung gebracht — wohl dem Rankeschen ebenbürtig sein wird. . . . *Vergangenheit und Gegenwart XXII/1.*

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN

MANUALE THEOLOGIAE MORALIS

auctore LUDOVICO WOUTERS, C. SS. R.

THEOLOGIAE MORALIS ET PASTORALIS PROFESSORE EMERITO

Tomus I: XVI + 856 pag. Tomus II: XVI + 848 pag. in 8°; non separatim venduntur.

PRETIUM: intectum: Belga 39.—; a dorso linteo: Belga 48,50; a dorso corio: Belga 52.25.

„Collationes Namurcenses." Cet ouvrage-ci nous a paru sincère entièrement ... et très clair ...; disons même: pédagogiquement parlant, supérieur ... De plus l'auteur a voulu faire œuvre originale en faisant mieux voir les rapports de dépendance qui doivent relier chaque chapître au précédent et au suivant ...

„Revue Bénédictine", juin 1933. L'A. a en outre le mérite très appréciable de donner des solutions précises sur des cas vraiment pratiques et qu'on ne trouve pas prévus ailleurs ...

„Theologie und Glaube." Was den ersten Band auszeichnet, ist die harmonische Verbindung von Moralphilosophie und Moraltheologie und der enge Anschluß an die Dogmatik ... die modernen Erfordernisse finden volle Berücksichtigung ... Die eingehende Behandlung der sozialen Frage ist ein besonderer Vorzug dieses Werkes ...

O. S. „Theologische Revue", Münster. Augenscheinlich ist es die Frucht einer intensiven Lehrtätigkeit ... als besonderer Vorzug erweist sich die Vertrautheit des Verfassers mit der Doktrin des H. Thomas und namentlich mit den Ansichten des H. Alphons von Liguori ... Eine Masse fremden, insbesondere kirchenrechtlichen und pastoral-theologischen Stoffes wurde auch von ihm aufgenommen ...

Dr. P. S. „SS. Eucharistia". ... dit werk, dat, op gebied van moraalstudie, zeer zeker moet gerekend worden onder de beste der tot nu toe verschenen werken ...

APUD CAROLUM BEYAERT, EDITOREM PONTIFICIUM BRUGIS (BELGII).

P. Johann Perk

Deutsche Synopse

der vier Evangelien. 8°. 176 Seiten. Mit Einführung, Übersicht, Zeittafel, Stellenregister, Stichwortverzeichnis und zwei Karten von Palästina und Jerusalem. Gebd. Rm. 1.60, Fr. 2.—

Die Evangelienabschnitte gleichen Inhalts sind nebeneinandergestellt — zum ersten Male in einer eigens dafür gefertigten deutschen Übersetzung — und darum mit einem Blick zu überschauen.

Was jeder Evangelist seinen Lesern — Juden, Römern, Griechen — bringt; was er ausläßt oder ändert an der Form der überlieferten Predigt von Jesus: **das zu beobachten, zu vergleichen, zu verbinden, eröffnet neue Möglichkeiten.**

Für den Arbeitsunterricht in der Religionsstunde / für Arbeitsgemeinschaften in Vereinen und Jugendgruppen, bedeutet nicht zuletzt neue Anregung / für Betrachtung im Ordens- und Pfarrhaus / für Predigt und Vortrag.

Verlagsanstalt Benziger & Co., A.-G.

Einsiedeln / Waldshut / Köln / Straßburg i. E.

Durch alle Buchhandlungen

Wer war Ihr Großvater?

Diese Frage wird heute jeden Staatsbürger in Verlegenheit setzen, der kein Familienstammbuch besitzt, wo er schnell die Beantwortung dieser Frage ablesen kann. Auch heute ist es nicht zu spät, sich ein solches Stammbuch anzulegen, in dem noch nachträglich Auszüge aus Stammbüchern und Standesregistern amtlich bescheinigt werden können.

Wer vor der Eheschließung steht, sollte nicht versäumen, sich bald ein Familienstammbuch zu beschaffen, das ihn und seine Nachkommen künftig sorglos der Frage nach dem Großvater entgegensehen läßt.

Aber Stammbuch und Stammbuch ist nicht dasselbe. Besonders dem Katholiken muß daran gelegen sein, ein katholisches Stammbuch zu besitzen. Unsere „Familienchronik" dürfte insofern den Vorzug vor allen Stammbüchern genießen, weil sie nicht nur in Anbetracht des umfangreichen Inhaltes als die preiswürdigste bezeichnet werden muß, sondern weil sie außer den amtlichen Vordrucken auch noch die diesbezüglichen kirchlichen Bestimmungen enthält, so daß sie nicht nur ministeriell gutgeheißen, sondern auch mit dem kirchlichen Imprimatur versehen ist. Als passendes und billiges Geschenk für Brautleute ist die „Familienchronik" sehr zu empfehlen.

Drei Ausgaben: Kartoniert Mk. 1, Leinenband Mk. 1.50, Leinenband mit Goldschnitt Mk. 1.80.

An Pfarr- und Standesämter wird die „Familienchronik" zu folgenden Vorzugspreisen geliefert:
Kartoniert: Mk. 0.70, Leinenband Mk. 1.—, Leinenband mit Goldschnitt Mk. 1.30.

Matthias Gruenewald-Verlag G. m. b. H. / Wiesbaden

Soeben erschien:

Maria Fuerth

Caritas und Humanitas

Zur Form und Wandlung des christlichen Liebesgedankens

VIII und 200 S. gr.=8°. Broschiert RM 5.20, Leinen RM 6.80.

Merkwürdigerweise ist das zentrale Problem des christlichen Liebesgedankens ideengeschichtlich noch nicht untersucht worden. Diese Lücke will das Buch ausfüllen. Es beginnt mit der Umreißung des Begriffes Caritas in den Evangelien, bei Paulus und im frühen Christentum. Er wird abgegrenzt gegen den antiken Begriff des Eros. Seine Wandlung wird an typischen Einzelpersönlichkeiten: Bernhard von Clairvaux, Franz von Assisi, Katharina von Genua, Vinzenz von Paul und Pascal gezeigt. Durch die humanistische Idee erwächst in der Humanitas im Sinn von Menschenliebe eine Antithese und in der Auseinandersetzung und Durchdringung mit ihr wechselt sie ihre Gestalt. Die Untersuchung dieses Prozesses führt zu kultur- und geistesgeschichtlichen Erkenntnissen, die für den Theologen und theologisch Interessierten nicht weniger interessant sind als für den Kulturhistoriker.

Fr. Frommanns Verlag (H. Kurtz), Stuttgart

Zum Christi Königstag

Christi Königstag

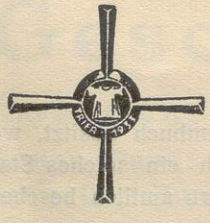
Gelegenheitspredigten und Standesansprachen. Geheftet RM 1.60, Leinenband RM 2.20

Das Herz des Königs

Briefe über die Herz-Jesu-Litanei von Dr. Joseph Pascher. Leinenband RM 4.—

Ablaßgebet zur Verehrung des Königtums Christi. (Offizielles Gebet der Kirche zum Christkönigstag.) / **Christus-König.** Weihe des Menschengeschlechtes an das Heiligste Herz Jesu. Von Leo XIII. und Pius XI. / **Sühnegebet zum hl. Herzen Jesu.** / Je 100 Stück RM 1.30

Matthias-Grünewald-Verlag
Verlagsabteilung Wiesbaden



Mehr als 400 Bilder

bringt die in hübschem Einband herausgegebene Sammelausgabe (Heft 1—8) des

Wallfahrts-Blattes

zur Ausstellung des Hl. Rockes im Heiligen Jahr 1933

116 Textseiten. Preis nur RM 1.60

In mehr als 400 Bildern und Photos wird das große Ereignis der Wallfahrt nach Trier zum Hl. Rock festgehalten. In vielen Artikeln und Berichten wird ein fesselnder Überblick über das große Geschehnis gegeben und die Geschichte des Hl. Rockes im Laufe der Jahrhunderte von neuem der Mit- und Nachwelt dargestellt.

Daneben sind auch die übrigen Wallfahrtskirchen und Heiligtümer Triers: St. Matthias, St. Paulin, Liebfrauen, Heiligkreuz u. a. in Wort und Bild geschildert.

Für die mehr als 2 Millionen Pilger, die an der Wallfahrt teilnahmen, ist das Wallfahrtsblatt ganz ohne Zweifel die schönste Erinnerung und das kostbarste Andenken an die Heiligtumsfahrt. Wer nicht an der Wallfahrt teilnahm, kann sich hier ein richtiges Bild von der Ausstellung des Hl. Rockes machen.

Durch alle Buchhandlungen zu beziehen!

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

Druck der Aschendorffschen Buchdruckerei in Münster i. W.