Katholisch-theologische Fakultät
(Herrn Professor Dr. Stolz, Denzingerstr. 3.)

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 25 Pfg. die 4mal gesp. mm-Zeile — Beilagen nach Vereinbarung

Nr. 4 — **1934** — **33. Jahrgang**

Zum Spinoza-Jubiläum:
Spinoza nel terzo centenario della sua nascita (v. Dunin Borkowski).
Dunin Borkowski, Spinoza. Bd. 2 (Sawicki).
Clemen, Der Einfluß des Christentums auf andere Religionen (Steffes).
Sellin, Alttestamentliche Theologie (Schötz).
Kortleitner, Commentationes biblicae VI. VII. (Lippl).
Bakker, A study of Codex Evang. Bobbiensis I (Vogels).
Botte, Les origines de la Noël et de l'Epiphanie (Quasten).
Koch, Pronoia und Paideusis (Keller).
Huhn, Ursprung und Wesen des Bösen und der Sünde nach Ambrosius (Wilbrand).
Cappuyns, Jean Scot Erigène (Engert).
Wiedemann, Die Sachsenbekehrung (Rütten).
Frischmuth, Die paulinische Konzeption in der Frömmigkeit Bernhards v. Clairvaux (Hilpisch).
Jacobs, Die rheinischen Kapuziner 1611—1725 (Baumgarten).
Schönig, Anton Josef Binterim (Schmidlin).
Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens. IV. Bd. (Maas).
Padovani, Arturo Schopenhauer (Kiessler).
Freund, Die Existenzphilosophie Franz Rosenzweigs (Fels).
Jeremias, Evangelisches Christentum und Katholizismus (Krebs).
Brugger, Schuld und Strafe (Schilling).
Linneborn, Grundriß des Eherechts. 4./5. Aufl. (Bierbaum).
Müssener, Das kath. Eherecht in der Seelsorgspraxis. 2. Aufl. (Lindner).
Greg. von Breda, Die Muttersprache (Grentrup).
Kleinere Mitteilungen.
Bücher- und Zeitschriftenschau.

Zum Spinoza-Jubiläum

Spinoza nel terzo centenario della sua nascita. Pubblicazione a cura della Facoltà di filosofia dell' Università cattolica del S. Cuore. [Riv. della fil. neo-scol. Suppl. speciale al vol. XXV, Agosto 1933.] Milano, Soc. edit. „Vita e Pensiero", 1934 (210 S. gr. 8°). L. 12.

Diese Abhandlungen, von guten Kennern Spinozas verfaßt, lassen sich ob ihrer Mannigfaltigkeit und der Tragweite der angedeuteten oder mitschwingenden Probleme in einer Besprechung nicht ihrer ganzen Bedeutung nach würdigen. Wir müssen uns auf bestimmte Gesichtspunkte zurückziehen.

Gleich die erste Arbeit von S. Vanni Rovighi über die Substanzlehre Spinozas und die thomistische Metaphysik ruft wichtige methodische Fragen auf. Sehr schön wird hier die thomistische Substanzlehre entwickelt, einige gleichlaufende Ausgangspunkte beider Philosophien hellen sich auf, der Zusammenhang der Erkenntnislehre Spinozas mit seiner Substanztheorie wird klar.

Worin ich wesentlich abweiche, ist die Methode des Vergleichens. Wenn Spinoza und Thomas von Substanz sprechen, so benennen sie zwei sachlich ganz verschiedene Dinge mit demselben Namen. Man kann die beiden Begriffe überhaupt nicht miteinander vergleichen. Die dem Ausdruck nach übereinstimmende Definition der Substanz täuscht; denn das spinozistische „In se" und „Per se" innerhalb der spinozistischen Begriffsbestimmung bedeutet bereits einen ganz andern Sachverhalt als bei Thomas. Vergleichen lassen sich eigentlich nur das „Wesen aus sich" der Scholastik und Spinozas Selbstand (substantia). Wenn er sagt, es gebe nur eine einzige Substanz, so meint er, es gebe bloß ein einziges „ens a se". Sonst nichts.

Von einem ähnlichen methodischen Standpunkt aus stehe ich ziemlich abseits von Silvio Vismaras glänzender Abhandlung „La nullificazione della storia nella filosofia dello Spinoza". Sehr scharf gesehen ist hier der Gleichlauf der zwei Problemreihen: 1. Notwendiges Geschehen und ethisches Streben; 2. Notwendiges Geschehen und geschichtliches Werden. Auch die Notwendigkeit als Wurzel des Ganzsystems wird gut gesichtet. Aber die Hierarchie der Ursachen im Spinozismus, die der Notwendigkeit eine gewisse Beweglichkeit gibt, und die gewaltigen Anstrengungen des 4. und 5. Buches, die Starrheit der Notwendigkeit zu durchbrechen, werden nicht analysiert.

In einen andern methodischen Bezirk führt auf schönen Wegen die Arbeit Paolo Rossis ein, über spinozistische und heutige Physik. Die geometrische Gangart des Amsterdamer Denkers bewährt sich auf diesem Feld nicht; das Suchen- und Entdeckenwollen, nicht das Demonstrierenwollen, sei in diesem Bezirk maßgebend, schreibt Rossi ganz richtig. Eine Ausnützung der Arbeiten Martinettis wäre gerade hier sehr fruchtbar gewesen; aber auch die Rücksichtnahme auf A. Pastore, „Il principio del metodo sperimentale nella filosofia di Spinoza" (Riv. di Filos. XVIII, 1927, S. 267 ff.). Man könnte vielleicht auf die Arbeitshypothese hinweisen und ihre theoretische Feststellung auf „geometrischem" Weg zugeben. Aber auch sie setzt doch wohl methodisch richtig erst ein, wenn viele Experimente vorangegangen sind.

Daß aber in Spinozas geplanter Physik noch manche andere Möglichkeiten verborgen lagen, versuchte ich in meinem 2. Band über Spinoza (1933) nachzuweisen. Denn man muß, wie die Forschung über den Philosophen nun einmal heute steht, vom Dynamismus seiner Selbstandlehre (aber nicht im Sinne Kuno Fischers) ausgehen.

Die philosophische Aufregung, die den Forscher bereits auf dieser Schwelle ergreift, wächst, sobald man im Weiterschreiten auf dem Gebiet dieses echten Spinoza, des „Kaufmanns und Autodidakten", wie man nach den neuesten holländischen Archivüberraschungen wohl sagen muß, den Kategorien des Rationalismus und Panlogismus als angeblich wesenhaften Merkmalen des Spinozismus begegnet und sie zu einem Kampf herausfordert mit Spinozas wahrer „Substanz", der Seinsfülle von unendlicher Wirksamkeit also, dem „ens realissimum und actuosissimum", und mit den „rein rational" ungreifbaren Sachverhalten seiner Intuition, als der höchsten Erkenntnisart, und seiner zahllosen unerkannten Gottattribute. Diesen ganzen neuen Komplex hätten wir gern verarbeitet gesehen in den einschlägigen Artikeln.

Die unlösbaren Aporien des Panlogismus, die Leonida Gancikoff in einem hübschen kleinen Essay über Spinoza und Hegel vorbringt, sind zweifellos deutlich geschaut; sie treffen aber auf Spinoza an einem Nebenpunkt, weil er kein echter Panlogist war, und die vorgebrachten Einwände durch seine Theorie vom unmittelbaren Ausgang alles Endlichen aus

U.B.TÜB.
-8. APR. 1935

dem Endlichen bereits entkräftet hat. Man kann Spinoza eigentlich nur von der Ganzheit seines Systems aus richtig beurteilen; und mancher Satz des ersten Ethikbuches ist überhaupt erst am Schluß des fünften voll verständlich. Das wird man deutlich gewahr, wenn man das „immanente" Wirken der Gottheit bei Spinoza und seine Lehre von der Notwendigkeit und Freiheit vom Gipfel des letzten Buches aus betrachtet.

Diesen Ausblick vermissen wir etwas im aufschlußreichen Artikel Carlo Mazzantinis, „Spinoza e l'idealismo contemporaneo", der sonst eine wertvolle Ergänzung zum ebengenannten Versuch über den Panlogismus darstellt.

War das doch auch Schopenhauers Mißgeschick in seiner Auseinandersetzung mit Spinoza, die der Schopenhauerkenner Umberto A. Padovani auf seinen trefflich dokumentierten Seiten „Schopenhauer, Spinoza e il panteismo" darlegt. Schopenhauer kämpft zumeist gegen einen nicht existierenden Spinoza, weil er, mit wunderbarem Scharfsinn freilich, einzelne Stücke des Spinozismus heraushebt und zermalmt. Aber diese mit anatomischer Feinkunst herausgeschnittenen „monistischen und pantheistischen" Fragmente haben innerhalb des Ganzsystems einen anderen Sinn.

Wir hätten es lieber gesehen, wenn auch Padovani sich von der Teilerkenntnis Schopenhauers auf das Eiland des spinozistischen „res singulares non possunt sine Deo esse nec concipi; et tamen Deus ad eorum essentiam non pertinet" (Eth. II. X. Schol. zum Coroll.) geflüchtet hätte. Von hier aus würde er dann auch im Anschluß an den ganzen Textbestand klar werden, daß nach Spinoza das Insein aller Dinge in Gott nichts anders bedeutet als ihre wesenhafte Abhängigkeit vom Urwesen.

In der Einleitung zum ganzen Werk hat der Rektor der Universität Fr. Agostino Gemelli O.F.M. die Vereinheitlichung aller Seiten des Spinozismus in einer Ganzschau angedeutet und in bewunderungswürdiger Knappheit zusammengefaßt. Die Deutung des Systems sehe ich allerdings auf einer ganz andern Ebene, von einem gänzlich verschiedenen Koordinatensystem aus. Was ich aber in vier starken Bänden auszuführen gedenke, kann ich hier nicht einmal skizzieren.

Ähnliche Gedanken, wie die bisher berührten, tauchen auf beim Lesen des Versuchs von Guido Gonella, „Il diritto come potenza secondo Spinoza". Die Macht-Recht-Theorie kommt hier zu klarer Anschauung. Daß sie der christlichen Ethik schlechthin widerspricht, ist eine unangreifbare Stellung.

Zwei Gesichtspunkte wären aber höchst dankbar gewesen: Der notwendige Zusammenhang dieser Rechtslehre mit dem Vollsystem und die Weigerung Spinozas, neben einem totalen Staat eine Kirche als vollkommene Gesellschaft anzuerkennen. Erst in der Kraftmessung dieser zwei Gewalten kommt das tiefste Problem zu erschütternder Klärung. Die Frage Spinoza — Hobbes und Spinoza — Machiavelli wird in C. Gebhardts bald erscheinendem 5. Band der kritischen Ausgabe, einem Kommentar zum *Tract. theol.-polit.* und zum *Tract. polit.*, zu abschließender Vollendung kommen.

Unrichtig ist Gonellas Behauptung, Spinoza habe das Privateigentum abschaffen und den Gemeinbesitz einführen wollen (S. 108). Die betreffende Stelle (*Tr. polit.* VI, 12) gilt nur von den Forderungen einer monarchischen Regierung, die Spinoza in ihrer ausgeprägtesten Form ablehnt.

In den Nummern 11—14 (S. 169 ff.) bespricht Gonella die philosophischen und religiösen Grundlagen des Rechtes sehr lehrreich.

Was A. Bestetti in seiner Abhandlung „La vita di Spinoza in rapporto al suo pensiero" über die dem Philosophen von Amsterdam artfremde Aszese und Mystik im christlichen Sinn sagt, ist vollkommen klar. Die Zusammenhänge seines Lebens aber mit seinem Vollsystem sind so mannigfaltig und tief, daß sie nicht auf einem so schmalen Unterbau, wie er hier aufgeführt wird, ruhen können, zumal nicht ohne genaueste Einfügung in die Affektenlehre. Die neuesten Entdeckungen zur Jugend Spinozas ändern überdies das Bild nicht wenig. Ausgezeichnet sieht aber Bestetti die Unterschiede zwischen der Gotthingabe des Christen und der Spinozas.

Die Wesensverschiedenheiten der ganzen Denkart Spinozas und des Kardinals von Kues sind von Paolo Rotta gut herausgearbeitet; nicht bloß in der Grundfrage der Transcendenz und Immanenz; auch in der methodischen Gangart.

Zu den eindringlichsten Arbeiten gehört die Studie Mariano Campos über Spinoza und Kant. Obwohl das Schrifttum zu dieser Sache zahlreich und meist sorgfältig ist, wird man doch Campos Artikel zum Besten auf diesem Gebiet rechnen dürfen. Alle einschlägigen Stellen Kants kommen zu Wort und die Grundlinien seiner Widerlegung formen sich so plastisch, daß zugleich Kants Denkart selbst deutlich ans Licht kommt. Liest man die vierte Nummer dieser Abhandlung Campos (S. 67—84) erst zum Schluß des ganzen uns vorliegenden Werkes, so gewinnt man eine treffliche Durchschau der Problematik um Spinoza und einen Einblick in die Möglichkeit verschiedener Deutungen seines Lehrbaus.

Man kennt bei uns die italienische und französische Literatur über Spinoza zu wenig. Ohne sie bleiben viele Seiten des Spinozismus für die meisten unzugänglich.

München.

Stanislaus v. Dunin Borkowski S. J.

Dunin Borkowski, Stanislaus von, S. J., **Spinoza.** Bd. II. Aus den Tagen Spinozas. Geschehnisse, Gestalten, Gedankenwelt. I. Teil: Das Entscheidungsjahr 1657. Münster i. W., Aschendorff, 1933 (495 S. gr. 8°). Kart. M. 20; geb. M. 22.

Vor 23 Jahren erschien Dunin Borkowskis auf umfassendster Forschung beruhendes Werk „Der junge de Spinoza". Seitdem hat der Verf. seine Spinozastudien unermüdlich fortgesetzt. Das Spinozajubiläum des vergangenen Jahres hat nun den Anstoß gegeben, das auf breiter Grundlage begonnene Werk fortzuführen. Das Ziel ist nicht eine Zusammenfassung des Gesamtergebnisses der bisherigen Spinozaforschung. Der Verf. setzt dort ein, wo das bisher Erforschte aufhört, um die Früchte der eigenen Forschung darzubieten. Die ganze bisherige Literatur wird im wesentlichen vorausgesetzt oder nur angedeutet.

Das ganze Werk ist auf vier Bände berechnet, wobei das Buch über den jungen Spinoza als erster Band zählt. Der nun vorliegende zweite Band hat zum Inhalt das Entscheidungsjahr 1657. Es ist das Jahr, in dem Spinoza, ausgestoßen aus der Synagoge, die Heimatstadt Amsterdam verläßt, um einen neuen Lebensabschnitt zu beginnen, es ist die Zeit, in der seine eigene Gedankenwelt auszureifen beginnt. Wie im ersten Band, so stellt der Verf. auch hier Spinoza hinein in die „Bewegung und Ruhe seiner Zeit", um aus der politischen, religiösen, literarischen, philosophisch-theologischen Umwelt ihn und seine Ideen besser zu verstehen. Besonders behandelt wird Spinozas Erstlingsschrift, „Der kurze Traktat".

Der Verf. beherrscht nicht nur in hervorragendem Maße

die gesamte internationale Spinozaliteratur, er ist auch mit unermüdlichem Fleiß auf die ersten Quellen zurückgegangen und hat dabei seine Forschungen mit peinlichster Gewissenhaftigkeit bis auf das Kleinste und scheinbar Unbedeutende ausgedehnt. So hat er z. B. die ganze naturwissenschaftliche, mathematische, medizinische, politische, philosophische, theologische Literatur um das Jahr 1657, die irgendwie auf Spinoza eingewirkt hat oder haben könnte, erforscht und zusammengestellt. Eine Fülle neuer interessanter Einzelheiten wird auf diese Weise erschlossen.

Der Untertitel des Werkes und ein erster Blick auf den Inhalt könnte den Eindruck erwecken, daß überhaupt nur lose verknüpfte Einzelergebnisse der Forschung dargeboten werden. Dennoch geht das Streben des Verf. dahin, ein geschlossenes Gesamtbild Spinozas zu geben, und er versteht es, feinsinnig von der Einzelforschung aus allgemeine Gesichtspunkte und weite Perspektiven zu erschließen. In diesem Zusammenhang entwickelt er bemerkenswerte grundsätzliche Gedanken über die Erfassung des Wesens genialer Denker. Bei den großen Denkern ist zu unterscheiden zwischen der ersten Grundauffassung der Weltschau, in der das eigentlich Große und Bleibende zum Ausdruck kommt, und der späteren Systembildung. Jene hat noch eine gewisse Allgemeinheit und kann in verschiedener Weise zum System ausgebaut werden. Diese Grundauffassung ist charakteristisch für den Denkertypus, sie offenbart auch in besonderer Weise die Beziehung zum Lebensgefühl und zum allgemeinen Stil der Zeit. Für Spinoza charakteristisch ist die Einheitsschau des Kosmos vom Unendlichen aus, vom Urgrund aller Dinge. Diese Einheitsschau, die er an sich ja mit so vielen Philosophen teilt, hat bei ihm doch etwas Besonderers. „Was ihn unterschied, war s e i n e Art des Betretens dieses philosophischen Tempels. Die Einheitsschau im Unendlichen war bei ihm das erste, das ursprünglich Gesehene . . . Er steigt nicht auf von den endlichen Dingen zum Unendlichen, er steigt zur Moduswelt herab von dem einen Selbstand her. Die endlichen Wesenheiten haben für ihn keinen Sinn in sich selbst, unabhängig vom unendlichen Selbstwesen; erst innerhalb des Ganzen sind sie sinnvoll und begreiflich." Der Zusammenhang des einsamen Denkers Spinoza mit dem Lebensgefühl und dem Stil der Zeit ist so stark, daß man ihn als „Barockphilosophen" bezeichnet hat. Dunin Borkowski nimmt die Bezeichnung zustimmend auf und sucht sie unter verschiedenen Gesichtspunkten zu begründen. Die Verwandtschaft Spinozas mit dem Barock ist vor allem begründet in der Einheitsschau vom Unendlichen aus. „Im Barock führte der mächtige Zug nach Unendlichkeit und Unbegrenztheit einen Gegenstoß aus gegen das in sich fest Geformte, in sichtbaren Grenzen Beschlossene." Charakteristisch für den Barock ist die „Formauflösung", sie ist bezeichnend auch für das Verhältnis der Modi zur göttlichen Substanz bei Spinoza. „Etwas von diesem Unberechenbaren zittert auch in der Welt der Modi nach. Gerade durch ihre Grundbestimmung, ihr unveräußerliches Abhängigsein, laufen sie vom Unendlichen her, bleiben in ihm, streben zu ihm zurück. Aber dieses Feld der Berührung, des Ineinanderfließens von Unendlichem und Endlichem, ist zunächst geheimnisvoll undurchsichtig; die Abhängigkeitsgröße ist an sich klar, aber in ihrer Form noch unbestimmt."

Den Theologen wird die Stellungnahme Dunin Borkowskis zu der Frage interessieren, ob die Philosophie Spinozas schlechthin pantheistisch ist. Eine Einschränkung scheint hier geboten. Obwohl Spinoza die Welt der endlichen Dinge aufs entschiedenste mit Gott zur Einheit verbindet, so will er doch Gottes Wesen unvermischt erhalten. „Gott gehört nicht zum Wesen der besonderen Dinge und diese gehören nicht zum göttlichen Wesen. Dieser Hauptsatz des Spinozismus, der sich in der Ethik kräftig Platz schafft, beherrscht auch bereits spätere Teile der Erstlingsschrift . . . Diese Definition ist von der größten Tragweite. Sie tritt warnend in den Weg, so oft man von irgendeinem andern spinozistischen Satz aus das System als Pantheismus sans phrase bezeichnet."

Der Schluß des Buches bringt zahlreiche Belege, die zu den Quellen selbst führen.

Wir scheiden von dem Werke mit Bewunderung für die ungeheure, dem Lebenswerk eines Denkers gewidmete Forscherarbeit, dessen Welt- und Lebensanschauung dem Verf. doch eigentlich innerlich fremd ist, für die scharfsinnige, tiefdringende Analyse eines so schwierigen Gedankensystems, und die Kunst der Synthese, die aus kleinsten Mosaiksteinchen ein klares, eindrucksvolles Gesamtbild zu schaffen weiß.

Pelplin, Pommerellen. F. Sawicki.

Clemen, D. Dr. Carl, ord. Professor an der Universität Bonn, **Der Einfluß des Christentums auf andere Religionen.** [Veröffentlichungen des Forschungsinstituts für vergleichende Religionsgeschichte an der Universität Leipzig. Hrsg. von Prof. Dr. Hans Haas, II. Reihe, Heft 12.] Leipzig, A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung, 1933 (128 S. 8°). M. 4,80.

Eine gewaltige Literatur liegt bereits vor über die Frage, inwieweit außerchristliche Religionen auf das Christentum eingewirkt haben könnten, und zwar sowohl im Hinblick auf seine Ausformung im einzelnen wie auch in bezug auf seine wesentlichen Grundgedanken und Grundmotive. Das Problem wird nicht mehr so leidenschaftlich diskutiert, wie vor einigen Jahrzehnten, weil an den Tatsachen des Christentums die wildesten Nivellierungsversuche zerschellten, wodurch allmählich eine größere Beruhigung eintrat. Clemen macht in obengenannter Schrift den bisher noch kaum unternommenen verdienstvollen Versuch, umgekehrt einmal den Einwirkungen nachzugehen, die vom Christentum aus auf andere Religionen übergingen.

Nach kurzem Verweilen bei primitiven Religionen befaßt sich die Untersuchung mit Kulturreligionen. Zur Sprache kommen Gnostizismus, Manichäismus, Mandäismus, die griechisch-römische, germanische und slawische Religion, ferner Islam, Hinduismus, Buddhismus sowie japanische und chinesische Sekten. Bezüglich der primitiven Religionen findet der Verf. eine nur gelegentliche und periphere Beeinflussung mythischer Vorstellungen durch das Christentum. Der Gnostizismus kommt bei der Darstellung sehr zu kurz. Auch ist die einschlägige Literatur nicht vollständig berücksichtigt. Desgleichen könnte die Behandlung des Manichäismus, Mandäismus, Hellenismus, Hinduismus und Buddhismus besonders bei eingehender Berücksichtigung der bisherigen religionsvergleichenden Kontroversen ergiebiger sein. Bei der germanischen und slawischen Religion werden gewisse Motivbeeinflussungen festgestellt. Sehr starke christliche Einwirkungen zeigt der Islam in Gotteslehre, Eschatologie, Mystik, Liturgie und Ethik. Desgleichen ist christlicher Einfluß durchaus konstatierbar bei japanischen und indischen Sekten wie im Brahma-Samaj, in der Omotokyosekte, der Tao Te Hsüch Schö u. a.

Die Schrift ist nicht nur dem Religionswissenschaftler willkommen, sondern leistet in manchen Partien auch dem Missionar wertvolle Dienste, für den die Beachtung christ-

licher Einwirkungen auf die Religion außerchristlicher Völker sehr wichtig und fruchtbar werden kann.

Münster i. W. J. P. Steffes.

Sellin, Ernst, **Alttestamentliche Theologie auf religionsgeschichtlicher Grundlage.** 1. Teil: Israelitisch-jüdische Religionsgeschichte; 2. Teil: Theologie des Alten Testaments. Leipzig, Quelle & Meyer, 1933 (XII, 152 u. VIII, 139 S. 8°). M. 6; geb. M. 8.

Sellin legt eine alttestamentliche Theologie in zwei Bänden vor. Sie dient der ausgesprochenen Absicht „der Not unserer Studenten und Kandidaten" zu steuern. Diese didaktische Absicht bestimmt die Form der Darlegung. Der Stoff ist übersichtlich geordnet, die Einzelfragen werden scharf herausgestellt, wichtigere Probleme ausführlicher besprochen. Gut gewählte Literaturangaben, bei denen die jüngsten Erscheinungen mit ihren neuen Fragen und Lösungsversuchen besonders berücksichtigt sind, geben dem Strebsamen Anregung, das Gelernte zu vertiefen und nach Neigung weiter zu führen. Es ist ein gutes Lernbuch und auch der Lehrende wird sich gerne und oft durch die befolgte Methode und die sachliche Darlegung anregen lassen.

Mit erfrischender Deutlichkeit bekennt sich Sellin zu dem Grundsatz, daß „die alttestamentliche Forschung nicht nur eine historische sondern eine christlich-theologische Disziplin ist", daß die alttestamentliche Theologie vom Standpunkt des Evangeliums aus in systematischer Zusammenfassung das herausstellt, was in der vielgestaltigen geschichtlichen Entwicklung der alttestamentlichen Religion das göttlich gewollte Endziel gewesen ist (I, 2). Er widersetzt sich also der Auflösung der at. Theologie in eine israelitisch-jüdische Religionsgeschichte. Dies bedeutet nun freilich nicht, daß er die geschichtliche und religionsgeschichtliche Arbeit der letzten anderthalb Jahrhunderte mißachtet. Er weist der israelitischen Religionsgeschichte die Aufgabe zu, wichtige, unerläßliche Vorarbeit für die at. Theologie zu leisten, die jede Darstellung der at. Theologie beachten müsse, soll sie nicht ein Bau in die Luft hinein sein und das Wesen geschichtlich vermittelter Offenbarung verkennen.

Dieses Doppelgesicht at. Theologie: religionsgeschichtliche Vorarbeit und systematische Darstellung hat Sellin veranlaßt, sein Lehrbuch in zwei Teile zu gliedern: Israelitisch-jüdische Religionsgeschichte und Theologie des A. T. Der erste Teil behandelt all die religionsgeschichtlichen Fragen, die im Laufe der Zeit die Forschung beschäftigt haben und noch beschäftigen: Die Religion des Moses, ihre Voraussetzungen und Wirkungen, die Entwicklung der israelitischen Religion unter kanaanäischem Einfluß, ihre Verweltlichung und Verflachung, ihre Rettung durch die prophetische Reaktion, die Erscheinungen der jüdischen Gesetzesreligion bis zum Pharisäismus und das alexandrinische Judentum.

Die Darstellung des Prophetismus ist verhältnismäßig dürftig und zeigt, daß ein lebendiges Bild von dem Wirken dieser eigenartigen und oft unheimlich anmutenden Menschen nur auf dem Hintergrund der ganzen politisch-kulturellen Entwicklung gezeichnet werden kann. So entsteht die Frage, ob es methodisch überhaupt berechtigt ist, Geschichte und Religionsgeschichte des Volkes Israel zu trennen. Die geschichtliche Bedeutung des at. Volkes liegt doch nur in seiner Religion, in der Art und Weise, wie dieses Volk den Gottesgedanken durch die Wechselfälle geschichtlichen und kulturellen Werdens getragen hat und seiner geschichtlichen Aufgabe im Für und Wider der Einflüsse, im Auf und Nieder des wechselnden Kulturgefühls gerecht geworden ist. Die israelitisch-jüdische Religionsgeschichte bleibt ein untrennbarer Teil der Geschichte des israelitischen Volkes, wenn die Darstellung solcher Geschichte überhaupt einen Sinn haben soll. Was wir an politischen und kulturellen Leistungen des israelitischen Volkes geschichtlich erkennen können, ist einer eigenen geschichtlichen Darstellung kaum wert. Nur seine Religion berechtigt zu einer Geschichte des israelitischen Volkes und verlangt sie auch. Das geschichtliche Werden des israelitischen Volkes interessiert nur wegen der Eigenart seiner religiösen Ideenwelt. Eine Darstellung dieses Werdens kann also nur eine Darstellung der Religion dieses Volkes in der Geschichte sein. Weil nun Religion nie im luftleeren Raum existiert, wird die Darstellung der israelitischen Religion im weitesten Umfang die allgemeinen geographischen, historischen und archäologischen Erkenntnisse berücksichtigen und verwerten müssen. Nur im Strome der allgemeinen geschichtlichen Entwicklung wird sich die Religion Israels lebendig begreifen lassen.

Die Geschichte des Volkes Israel, die wesentlich eine Geschichte der Religion dieses Volkes ist, gibt dann die Voraussetzung für eine at. Theologie. Die ist wesentlich eine Geschichte der religiösen Ideen und ihrer Vollendung im N. T. Klärt die Geschichte die wechselvollen Geschicke, die Hemmungen und Förderungen, die das glaubende Volk Israel auf seinem Gang durch die Jahrhunderte erfahren hat, so ist es Aufgabe der at. Theologie, die konstruktiven Elemente, z. B. des Gottesglaubens, aufzuzeigen, ihr Neben- und Ineinander, ihre Ausweitung und Verengung, den ruhenden Zwang und die sich erfüllende Gleichheit in aller Erscheinungen Flucht klarzulegen. Nicht das Ringen des israelitischen Volkes um die religiöse Idee, seine Rückschläge und beglückenden Begegnungen interessiert die at. Theologie, sondern die Kraft der religiösen Idee, ihr Aufbau und ihre zwingende Forderung und Erfüllung. Bei solcher Zielsetzung wird die at. Theologie alles andere sein als ein Aneinanderreihen von Schriftstellen aus den verschiedensten Zeiten israelitischen Schrifttums. Sie wird gerade als Systematik mit dem Gedanken Ernst machen, daß alle Offenbarung in der Geschichte vermittelt wurde. Sie wird die einzelnen Aussagen in ihrem Werte abwägen und den systematischen Aufbau der at. Lehre in einer Tiefenschau vermitteln.

Sellin gliedert den systematischen Aufbau der at. Lehre nach den großen Gesichtspunkten: Gott und sein Verhältnis zur Welt, der Mensch und die Sünde des Menschen, das göttliche Gericht und das göttliche Heil. Im großen und ganzen wird man sagen dürfen, daß er den alten Fehler at. Theologien, Schriftstellen konkordanzartig aneinanderzureihen, noch nicht ganz überwunden hat. Und das ist schade. Neben Darlegungen, die eine wirklich vertiefte Auffassung der Probleme und ihrer Auswirkung vermitteln, wie die Entwicklung des Bundesgedankens (II, 93 ff.), der Schöpfungsvorstellung (II, 38), sind Ausführungen, die nicht nur enttäuschen sondern zum Widerspruch reizen. Es geht wirklich nicht an, die verhältnismäßig junge Stelle Lev 17, 11 zum Angelpunkt der ganzen Opferauffassung zu machen (II, 104 f.). Das Wort Gottes als Gesetz müßte unbedingt schärfer vom prophetischen Erleben getrennt werden (II, 52). „Da sprach Jahve" ist vielfach literarische Einkleidungsformel und darf nicht als Ausdruck persönlichen Erlebens genommen werden. Die Erscheinung der Träume als Offenbarungsmittel (II, 46) wird durch ein Nebeneinander der einschlägigen Schriftstellen in keiner Weise geklärt. Es handelt sich darum, die Erscheinung psychologisch zu erfassen, nicht darum, zu sagen, in welchen Zeiten der geschichtlichen Entwick-

lung Träume hochgeschätzt wurden. Es wäre die Idee der Traumoffenbarung, ihr Recht und ihre Beschränkung aufzuzeigen.

Daß die katholische Auffassung bei vielen Lösungsversuchen eine prinzipiell andere ist, braucht wohl nicht besonders betont werden zu müssen. Das Nebeneinander von juristischer Kultreligion und dem freien Erleben göttlicher Unmittelbarkeit (II, 97 ff. 107 ff.) wird der katholische Forscher viel eher begreifen und überzeugender darstellen können. Und hier liegt auch eine große Aufgabe katholischer Forschung. Die Gründe, derentwegen sich katholische Gelehrte in erster Linie textkritischen Problemen widmen, sind einleuchtend genug, sie dürfen aber nicht ausschlaggebend bleiben. Die wichtigeren Probleme der at. Theologie wie gerade dieses Nebeneinander von gesetzlicher Gebundenheit und freiem Erleben oder anders ausgedrückt von Gesetz und Gnade können und müssen vom katholischen Glaubenserleben her in Angriff genommen und einer Lösung zugeführt werden. Es handelt sich hier um letzte geistige Bewegungen, die immer als Gegensatz aufgefaßt werden, wenn sich keine Möglichkeit findet, sie in ihrem inneren Zusammenhang zu begreifen. Diese Möglichkeit ist da. Gerade der katholische Forscher, der diesen Gegensatz selber erlebt und überwunden hat, dem die Rechts- und die Gnadenkirche ein Einziges geworden ist, wäre in erster Linie berufen, diesen scheinbaren Zwiespalt der at. Religiosität, diese Spannung, in ihrer Notwendigkeit und Bedingtheit zu begreifen und überzeugend aufzulösen.

Einige Kleinigkeiten: In einem Buch, das für Studenten bestimmt ist, wäre es wohl angezeigt wenn II, 108 statt a. a. O. der Buchtitel, der I, 4 zu finden ist, angegeben wird. Bei der Schriftstelle II, 91 33, 11 könnte auch der Lernende wissen, daß es sich um Ezechiel handelt. Meist kann man aber nicht wenig genug voraussetzen. Unter den Literaturangaben vermißt man die Arbeiten von Junker ungern. Das Wort Assyriolisierung (I 69) ist zum mindesten ein Schönheitsfehler. Ein Druckversehen ist das Chateph Patach bei גבורה (II, 54).

München. P. Dionys Schötz O.F.M.

Kortleitner, Franciscus Xav., **Commentationes biblicae.** VI: Cananaeorum auctoritas num ad religionem Israëlitarum aliquid pertinuerit (90 S. gr. 8°); VII: Religio Jahvae cohaereatne cum simplicitate vitae nomadum (64 S. gr. 8°). Innsbruck, Fel. Rauch, 1932 u. 1933. M. 3 u. M. 2.

K. hat seine verdienstlichen *Commentationes biblicae* (s. Theol. Rev. 27, 1928, 304 f. und 30, 1931, 248—50) wieder um zwei Hefte vermehrt. Heft VI behandelt die Frage nach der kanaanäischen Beeinflussung der israelitischen Religion. Der Verf. hebt hervor, daß die profane Kultur der Israeliten und Kanaanäer trotz mancher Ähnlichkeiten doch auch viele und große Unterschiede erkennen lasse. Aber selbst wenn die Einwirkungen der weltlichen Kultur Kanaans auf Israel bedeutender gewesen wären, als sich nachweisen läßt, könnte daraus noch nicht gefolgert werden, daß die Kanaanäer auch die Vorstellungen und Einrichtungen der gesetzlichen Jahvereligion beeinflußt haben. K. glaubt nur zugestehen zu sollen, daß das Zusammenleben der Israeliten und Kanaanäer höchstens zu einigen, durch das mosaische Gesetz nicht festgelegten Kultriten etwas beigesteuert habe (S. 26). Die Israliten wären den kulturell höher stehenden Kanaanäern sicher unterlegen, wenn sie nicht durch ihre Religion vor der kanaanäischen Sittenverderbnis bewahrt worden wären. Schon diese Bedeutung der Jahvereligion für die Israliten verbietet es, eine Entlehnung religiöser Anschauungen und Übungen zu behaupten, wenn sie nicht durch zwingende Gründe bewiesen werden kann. Beziehungen zwischen der sog. Volksreligion Israels und dem kanaanäischen Religionswesen will natürlich auch K. nicht in Abrede stellen (S. 14).

Diesem Urteil des Verf.s wird man im allgemeinen beipflichten müssen. Vielleicht wäre aber näher zu untersuchen, ob nicht das kanaanäische Religionswesen gerade durch den Gegensatz auf das israelitische in mancher Hinsicht klärend und entwicklungsfördernd gewirkt hat.

Heft VII geht den verschiedenen Formen der Behauptung nach, daß Israel durch die Vereinigung arabischer Beduinenstämme entstanden sei und daß von ihnen Moses den der Wüstenreligion zugehörigen Berggott Jahve übernommen habe, der erst von den älteren Schriftpropheten zum ethischen Weltgott umgebildet worden sei.

Demgegenüber führt K. aus, daß schon die israelitischen Erzväter keine reinen Nomaden mehr waren, sondern neben Viehzucht zeitweilig auch Ackerbau trieben, und daß ihre Religion keinen wesenhaften Zusammenhang mit dem Nomadentum und seiner Abneigung gegen höhere Kultur verrate, vielmehr mit Seßhaftigkeit und Ackerbaukultur durchaus nicht unvereinbar sei. Hätte die Religion Abrahams durch seinen Übertritt aus dem Kulturgebiet in das Nomadentum ihre Prägung erhalten, dann müßte die Begründung dieser Religion bereits Abrahams Vater zugeschrieben werden. Es wäre auch nicht einzusehen, warum unter den Völkern des alten Orients nur die Nachkommen Abrahams durch die Einfachheit des Nomadenlebens vor der Vielgötterei bewahrt blieben. Auch die Israelstämme, die aus Ägypten kamen, waren bestimmt keine rohen Nomaden. Sie huldigten keiner „Wüstenreligion", und Jahve ist nicht aus einem Wüstengott zum Gott des Ackerbaues geworden. Eine Beduinenschar wäre kein geeigneter Boden für die Begründung der Jahvereligion gewesen.

K. hat die über alle einschlägigen Fragen geäußerten Auffassungen mit wahrem Bienenfleiß zusammengesucht und von seinem wohl begründeten konservativen Standpunkt aus unter Berücksichtigung des gesammten Quellenmaterials sicher beurteilt. Seine Darlegungen lassen nur selten einen Wunsch aufkommen.

So wäre z. B. zu Bêtêl (VI, 67 f.) O. Eißfeldts Aufsatz „Der Gott Bethel" (Archiv für Religionswissenschaft 28, 1930, 1—30) zu vergleichen gewesen. Oder: aus Gn 21, 34; 26, 1. 18; Ex 13, 17; Jos 13, 2 darf nicht, entgegen den außerbiblischen Nachrichten, gefolgert werden (VII, 13), daß die Philister bereits vor der Einwanderung Israels im südlichen Küstengebiet Palästinas saßen, weil die angezogenen Stellen offensichtlich spätere Verhältnisse in frühere Zeit zurücktragen.

Jeder, der sich mit den in den beiden Bändchen behandelten Fragen zu beschäftigen hat, wird indes die hier gebotene zuverlässige Sammlung und Sichtung des von der neueren Forschung beigebrachten Quellenmaterials begrüßen, zumal gute Indices die Benutzung sehr erleichtern.

Regensburg. J. Lippl.

Bakker, Adolphine, Henriëtte, Annette, **A study of Codex Evang. Bobbiensis (*k*),** Part. I. Academisch Proefschrift ter verkrijging van den graad van Doctor in de Godgeleerdheit. Amsterdam, N. V. Noord-Hollandsche Uitgevermaatschappij, 1933 (87 blz. gr. 8°).

Die zu Turin unter der Signatur G. VII. 15 aufbewahrten 96 Blätter mit umfangreichen Bruchstücken altlateinischer

*

Übersetzung des Mk- und des Mt-Evangeliums erfreuen sich nun schon fast hundert Jahre lang der Beachtung seitens der Philologen und Theologen; sie sind unter der Bezeichnung Codex Bobbiensis und dem Siglum *k* jedem bekannt, der für die Überlieferung des neutestamentlichen Textes Interesse hat. Drei ältere Ausgaben (Fleck, Tischendorf, Wordsworth-Sanday) überholte und krönte 1913 eine von C. Cipolla veranstaltete Lichtdruckedition. Den ausgebreiteten Untersuchungen, die die Hs nach der sprachlichen und textlichen Seite hin 1886 durch W. Sanday in den *Old Latin Biblical Texts* II erfuhr, folgte 1909 die tiefer und gründlicher schürfende Arbeit Hans von Sodens (Das lat. N. T. in Afrika zur Zeit Cyprians). Ruhen die Verdienste dieses Forschers wesentlich darin, das Sprachkleid des Bobbiensis in seiner Eigenfärbung herausgestellt und die Beziehungen zu verwandten Texten noch deutlicher als Sanday beleuchtet zu haben, so bewegt sich die Studie von P. W. Hoogterp, *Etude sur le latin du codex Bobiensis (k) des Evangiles*, Groningen 1930, anscheinend ausschließlich im Kreise zünftig philologischer Interessen.

Daß alle diese Arbeit, sei sie vorwiegend paläographischer, sei sie textkritischer Art, keineswegs als abgeschlossen gelten darf, erweist die vorliegende Dissertation, eine fleißige, vorsichtige, kenntnisreiche Studie aus der Schule des Amsterdamer Theologen D. Plooij, die aufmerksamer Beachtung wert erscheint.

Die beiden Eingangskapitel handeln über die Geschichte der Hs und ihre paläographische Eigenart. Sie dienen dem Ziel zu erweisen, daß eine jüngere Überlieferung, der Bobbiensis sei bereits dem Gründer des berühmten Klosters im Tal der Trebbia, Kolumban († 615), bekannt, nicht unmöglich genannt werden darf. Nun versteht man sehr wohl, daß jenes Evangelienbuch für die Nachwelt ein kostbares Heiligtum darstellte, wenn Kolumban es benutzte, so etwa wie Bonifatius seinen Codex Fuldensis, aber nach dem Zustand des Textes ist das ausgeschlossen; der irische Missionar kann sich unmöglich mit einem an vielen Stellen so heillos verdorbenen, sinnlosen Text des Evangeliums begnügt haben. Man müßte also schon zu der Annahme greifen, die Hs habe für Kolumban selbst Reliquienwert gehabt, um es als möglich erscheinen zu lassen, daß sie in Wirklichkeit sei „idem liber quem Beatus Columbanus Abbas in pera secum ferre consueverat", wie die Notiz von einer Hand des 17. Jahrh. als Tradition zu melden weiß. Trifft das zu, so wüchse damit die Wahrscheinlichkeit hibernischer Herkunft der Hs, und der Bobbiensis würde damit eines der wertvollsten Stücke unter den Schätzen der alten Kirche Irlands. Tragfesteren Grund erreicht die Studie durch eine eingehende und liebevolle Betrachtung des von der Hs dargebotenen Textes. Über Sanday hinaus legt B. dar, daß der Schreiber nicht nur seinem Text ohne jedes Verständnis gegenüberstand, sondern auch dies wird aufgewiesen, daß er einerseits der lateinischen Sprache unkundig gewesen sein muß, anderseits doch auch wieder einen stattlichen Kreis lateinischer Wörter kennt. Daß die Zeile *et abrode apste exredist tibi ut sicreat unum membris*, die nicht einem lateinischen Zauberpapyrus, sondern dieser sorgfältig geschriebenen Pergament-Hs entnommen ist und die Übertragung von Mt 5, 29^{b} darstellen soll, in einem Skriptorium eines Landes mit lateinischer Umgangssprache entstanden ist, wird man kaum glaubhaft machen können. Aber anderseits gleitet doch die Feder bei all der schrecklichen Entstellung immer wieder in lateinische Wortformen hinein. Daß die zweite Hand, deren Verbesserungen Wordsworth an vielen Stellen anmerkt, in Wirklichkeit die erste ist, war auch mein Eindruck, den ich mitnahm, nachdem ich im März 1928 einige Stunden die Hs auf der Universitätsbibliothek zu Turin geprüft. Neigen die Paläographen stark zu der Annahme hin, die Hs sei auf afrikanischem Boden entstanden, so arbeitet B. die dieser These entgegenstehende Schwierigkeit gut heraus. Auch der Textcharakter — bekanntlich berührt sich der Wortlaut des Bobb. aufs engste mit der Bibel Cyprians — darf nicht als entscheidendes Argument für afrikanische Herkunft betrachtet werden. Denn die Frage nach dem Heimatland dieser Übersetzung ist ebensowenig restlos geklärt wie jene nach dem Verbreitungskreis des sog. afrikanischen Textes.

Die Hilflosigkeit des Schreibers gegenüber seiner Vorlage verrät uns manches über deren Gestalt. Nicht immer sieht man den Vorgang, daß die an vielen Stellen offenbar schwer lesbare Vorlage verbessert war, so deutlich wie in dem Text Mt 6, 6 *absconsodito*, 12, 4 *panems*, 12, 25 *adversums*. Hier hat die alte Fassung friedlich neben der neuen ihren Platz behauptet. Das ist aber auch der Fall in Mt 1, 18 *iosesf* (= *ioses* + *iosef*; vgl. 1, 20 *iosefsoli* [= *ioses* + *iosef* + *fili*], Mk 14, 43. 45. 46), 4, 18 *andreanm*, 15, 21 *styri* (= *syriae* [e!] + *tyri*), Mk 13, 2 *aliumut* (= *alium* + *aliut*), 15, 32 *isdraehel* (= *isdrael* + *isdrahel*) und an manchen anderen Stellen. Es ist keineswegs Schreiberlaune, wenn Mt 2, 1 *bethlem* und 2, 5. 6 *bethleem*, 14, 1 *herodis* und 14, 3 *herodes*, 11, 2 *iohannes* und 11, 18 *iohannis*, Mk 14, 14 der Accus. *pasca*, zwei Verse später *pascham* gesetzt wird. Mt 2, 8 ist im Text *et cum inveneritis autem* zweifellos eine doppelte Fassung miteinander verschmolzen, wie 7, 13 *quia data* ein Gemisch aus *quid lata* + *quia lata* darstellt und 11, 28 *requiescere* auf einen Kampf zwischen *requiescere faciam* und *requiescam* hindeutet. Solche Erscheinungen, und dazu ein Vokabelwechsel zwischen *discens* und *discipulus*, *claritas* und *gloria* u. dgl. verraten dem geschulten Auge schnell, daß hinter unserm Text von *k* bereits eine längere Geschichte liegt, die es aufzuhellen gilt. Nova et vetera stehen hier manchmal hart nebeneinander. Sie reinlich voneinander zu sondern, erfordert eine erfahrene Hand und wird auch dieser in vielen Fällen nicht möglich sein.

Statt etwa jene Linien weiterzuziehen, die ich in Evangelium Palatinum S. 64 ff., 113, 124 mit den Ausführungen über *ille autem dixit illis* andeutete und damit die Frage nach der Einheitlichkeit des Übersetzungstextes der beiden Evv aufzurollen, stößt Kap. 3 „Introductory remarks on the text of *k*" gleich ein wenig weit vor, bis zu den ersten Anfängen lateinischer Evangelienübersetzung. Den beiden Beispielen für Diatessaroneinfluß in *k*, die dort behandelt sind, hätte ich gern eine große Zahl anderer Fälle — es mag genügen, hier auf Mt 4, 16; 5, 11; 5, 47; 8, 5 (vgl. Evang. Palat. 35); 9, 34 (vgl. Altsyr. Evang. 10); Mk 8, 32; 9, 15 (vgl. Bibl. Zeitschr. 14 [1917] 34 ff.); 9, 35; 12, 15; 14, 14 hinzuweisen — angereiht gesehen. Der Beweis hätte damit an überzeugender Kraft viel gewonnen. — Der letzte Abschnitt behandelt die Beziehungen zwischen *k* und anderen Altlateinern, vornehmlich *d*, *c* und *a*, ferner die Verbindungsfäden zwischen *k* und den Vertretern der irischen Vulgata.

An Einzelheiten sei folgendes bemerkt: S. 23 ff. findet man eine Ausführung zu A. C. Clark, *The Acts of the Apostles*, Oxford 1933. Hier wird versucht, eine Methode zu gewinnen, nach der man aus den Textlücken mit Sicherheit auf das Aussehen der Vor-

lage schließen kann. Stehen zwei Texte so nahe beieinander wie der griechische Sinaiticus zum Vaticanus, so wird aufmerksame Beobachtung der gewöhnlichen Fehler (Homoioteleuton und Doppelschreibung) uns einiges über die Vorlage lehren können; aber bei einem Text wie *k*, für den jedes zum Vergleich geeignete Seitenstück fehlt, versagt diese Kunst m. E. vollständig. Setzt man z. B. Mk 9, 12 statt des fehlenden *cum venerit* das von c gebotene *veniens* ein, Mk 10, 37 statt *gloria: claritate*, so ändert sich sofort die Zahl der fehlenden Buchstaben erheblich. Mk 14, 22 (S. 28) fehlt überhaupt nichts. Denn weder ein *sumite* noch ein *accipite* ist möglich, nachdem der Text *et manducaverunt ex illo omnes* (so ist zu lesen) vorhergegangen ist. Die Omission λαβετε findet sich ferner in ε 76 und ε 129. Schon die Verf. warnt davor, in Clarks Methode ein Allheilmittel zur Erklärung von Textlücken zu sehen. Mir scheint, daß sie bei solchen Objekten wie *k* überhaupt nicht anwendbar ist. — S. 26 lies Mk 12, 19 (statt 12, 9), S. 27 Mt 2, 21 (statt 2, 12), Mk 10, 46 (statt 10, 16). — S. 24 lies statt Mt 10, 4: 10, 6. — S. 29 bietet sowohl *k* wie *q* nicht *neminem*, sondern *nemini*. — S. 62 hat c: *ecce dixi vobis . quod autem* etc. — S. 64 hat c: *alios salvos fecit* — Zu S. 66 vgl. Bibl. Zeitschr. 11 (1913) 370 ff., zu S. 79 Heer, Evang. Gatianum p. XXVI ff.

Bonn. Heinrich Vogels.

Botte, Bernard, **Les origines de la Noël et de l'Epiphanie.** Étude historique. [Textes et études liturgiques. Fasc. 1.] Louvain, Abbaye du Mont César, 1932 (107 S. 8°). Frcs. 8.

Für denjenigen, der sich mit der Geschichte der Weihnachtsfeier befassen will, bleibt immer noch H. Useners Untersuchung, Das Weihnachtsfest (Bonn ²1911) unentbehrlich, wenngleich sie manche Frage unbeantwortet läßt und in ihren dogmengeschichtlichen Ausführungen sowie in andern Fragen, beispielsweise in der nach dem Ursprung des Lichtmeßfestes, überholt ist. Über den Ursprung des Epiphaniefestes hat K. Holl in den Sitzungsberichten der Berliner Akademie der Wissenschaften (1917, S. 402—438, Neudruck in: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte II, Tübingen 1928, S. 123—154) eine Studie veröffentlicht, die das Problem des Ursprungs der Feier des 6. Januars erneut zur Diskussion stellte. Schließlich hat H. Lietzmann, Petrus und Paulus in Rom (Bonn 1915) die Frage der Entstehung des Weihnachtsfestes in Rom wieder aufgegriffen.

Die vorliegende Untersuchung von H. Botte füllt insofern eine Lücke aus, als sie sich mit den Fragen beschäftigt, die zwischen den Arbeiten von Usener, Holl und Lietzmann liegen oder von ihnen nur gestreift werden, nämlich mit der Frage des Verhältnisses der beiden Feste zueinander. Es ist besonders begrüßenswert, daß hier ein Mitglied des Ordens, der sich sowohl die Pflege der Liturgie als auch die Erforschung ihrer Geschichte zur besonderen Aufgabe gemacht hat, zu diesen Fragen Stellung nimmt. Hat sich doch gerade in der Untersuchung von K. Holl die Außerachtlassung der lebendigen Liturgie verhängnisvoll ausgewirkt. Seine These, das Gedächtnis der Taufe des Herrn und seines ersten Wunders auf der Hochzeit zu Kana sei ein von Rom mißbilligter Bestandteil der Epiphaniefeier, fällt mit der Tatsache, daß die römische Liturgie heute noch im Offizium, z. B. im Hymnus *Crudelis Herodes* und in der Antiphon zum Benedictus *Hodie coelesti sponso* die beiden Ereignisse aus dem Leben Jesu genau so feiert wie die Anbetung der Magier.

B. gibt zunächst eine Analyse der Texte zur Geschichte der beiden Feste nach geographischem Gesichtspunkt. Im ersten Kapitel kommen Ägypten, Palästina, Syrien, Konstantinopel und Kleinasien zur Sprache, im zweiten Rom, Afrika, Italien, Gallien, Spanien und die Donauprovinzen. Kap. III befaßt sich dann mit dem Ursprung der beiden Feste. Der Verf. betont ausdrücklich, daß auch er hier nur Hypothesen bieten kann. Es kann sich nur darum handeln, den Hypothesen einen möglichst hohen Grad von Wahrscheinlichkeit zu verleihen.

Die Hypothese H. Duchesnes von der Entstehung der beiden Feste, die allgemein wenig Anklang gefunden hat, wird auch von B. für sehr unwahrscheinlich gehalten, basiert sie doch auf einer komplizierten Berechnung, die selbst wieder Hypothesen erfordert. Das Weihnachtsfest verdankt vielmehr seine Entstehung der Absicht der Kirche Roms, dem Fest des Sonnengottes das Geburtsfest Christi entgegenzusetzen. Stimmt der Verf. bis hierher mit Usener und Lietzmann überein, so weicht er von ihnen ab in der Datierung der Entstehung des Festes in Rom. Usener glaubt, daß man Weihnachten am 25. Dezember in Rom zum ersten Male im Jahre 354 gefeiert habe. H. Lietzmann und K. Holl sind ihm in dieser Annahme gefolgt. Alle drei Autoren nehmen auch entsprechend an, daß das Epiphaniefest in Rom älter ist als das Weihnachtsfest. Rom habe die Feier der Geburt des Herrn am 25. Dezember eingeführt, um das Geburtsfest des Herrn am 6. Januar zu verdrängen. Das orientalische Fest der Epiphanie, das alexandrinischen Ursprungs ist, sei nicht lange vor 300 in Rom eingeführt worden, das Weihnachtsfest mehr als ein halbes Jahrhundert später. Botte tritt in seiner Untersuchung den Beweis dafür an, daß das Geburtsfest des Herrn am 25. Dezember bereits im Jahre 336 in Rom gefeiert und daß die Epiphaniefeier erst später aus dem Orient wahrscheinlich über Spanien entlehnt worden sei, aber nicht als Geburtsfest des Herrn, sondern als die Feier der Anbetung der Magier, der Taufe des Herrn im Jordan und des Wunders auf der Hochzeit zu Kana. Die Diskussion dreht sich hier um zwei Dokumente des 4. Jahrh.: 1. um die sog. *Depositio episcoporum*, 2. um die Predigt des Papstes Liberius, die er bei Gelegenheit der Jungfrauenweihe der Marcellina, der Schwester des h. Ambrosius von Mailand, gehalten hat.

Bei der *Depositio episcoporum* handelt es sich um eine Liste der Bischöfe von Rom, die nicht Martyrer sind. Die Liste gibt zu den einzelnen Namen den Jahrestag der Beisetzung an und ist zwischen 335 und 336 abgefaßt. Sie erwähnt zwar das Weihnachtsfest nicht, zeigt aber deutlich, wie auch H. Lietzmann zugibt, daß im Jahre 336 in Rom schon das liturgische Jahr mit dem Geburtstag des Herrn am 25. Dezember beginnt. Die Feier von Epiphanie erwähnt die *Depositio episcoporum* ebensowenig wie der römische Festkalender des Filokalus vom Jahre 354. Es liegt daher durchaus die Annahme nahe, daß Rom bereits im Jahre 336 am 25. Dezember das Fest der Geburt des Herrn beging und daß man bis zum Jahre 354 dort noch nicht Epiphanie gefeiert habe. Lietzmann hat gegen diese naheliegende Annahme zunächst als Gegenbeweis angeführt, daß bereits im Gregorianischen Sakramentar wie heute noch im Missale Romanum in der Praefatio der Epiphaniemesse die Worte stehen: *Quia, cum Unigenitus tuus in substantia nostrae mortalitatis apparuit, in novam nos immortalitatis suae lucem reparavit*, daß ferner in demselben Sakramentar genau so wie heute noch das Gebet *Infra actionem* mit den Worten beginnt: *Communicantes et diem sacratissimum celebrantes, quo Unigenitus tuus, in tua tecum gloria coaeternus, in veritate carnis nostrae visibiliter corporalis apparuit* und daß endlich unter den zur Wahl gestellten Orationes dieses Tages sich auch diese *Deus, cuius Unigenitus in substantia nostrae carnis apparuit: praesta, quaesumus, ut per eum, quem similem nobis foris agnovimus, intus reformari mereamur* und ähnliche befinden. L. zieht aus der Tatsache, daß in all diesen liturgischen Gebeten das Fest der Erscheinung des Herrn im Fleische, das heißt also das Geburtsfest gefeiert wird, den

Schluß, daß die Epiphanie in Rom ursprünglich als Geburtsfest Christi gefeiert worden ist und daß deshalb auch in Rom wie im Orient Epiphanie das ältere, Weihnachten das jüngere Geburtsfest ist. Botte ficht diesen Beweisgang an. Er gibt zu, daß die erwähnten liturgischen Gebete die Geburt des Herrn im Fleische verherrlichen, aber die von L. auf dieser Tatsache aufgebaute Hypothese hält er für wenig überzeugend. Viel mehr Wahrscheinlichkeit habe die Hypothese für sich, daß Rom diese Gebete vom Orient entlehnt habe, von wo es auch das Fest übernahm. Aber selbst wenn diese Gebete römischen Ursprungs wären, so würden sie immer noch nicht das Zeugnis des Chronographen entkräften, und man müßte dann annehmen, daß die Translation des Geburtsfestes vom 6. Januar auf den 25. Dezember bereits im Jahre 336 eine vollendete Tatsache ist.

Nun haben Usener, Holl und Lietzmann gegen die Stringenz dieses Beweises die erwähnte Predigt des Papstes Liberius geltend gemacht. Die Predigt ist uns erhalten bei Ambrosius, *De virginibus* I 3. Sie ist, wie Ambrosius selbst sagt, gehalten am *dies natalis salvatoris* im Jahre 353. Es fragt sich, an welchem Datum war das. Aus den Anspielungen auf die Hochzeit zu Kana und das Wunder der Brotvermehrung, die in der Predigt begegnen, hat Usener geschlossen, daß die Predigt am 6. Januar gehalten worden ist, weil in der Liturgie von Epiphanie diese Wunder gefeiert werden, aber nicht in der von Weihnachten. Das Geburtsfest des Herrn sei deshalb im Jahre 353 noch am 6. Januar gefeiert worden. Holl und Lietzmann haben sich den Beweisgang Useners zu eigen gemacht und von neuem zu stützen gesucht, vor allem gegenüber den Einwendungen von L. Duchesne (*Bulletin critique* 11, 1890, S. 41 ff.) und A. Jülicher (Götting. Gelehrte Anzeigen 1916, S. 735 ff.). Botte unterzieht hier die Beweisgründe, die für die Ansetzung der Predigt des Papstes am 6. Januar vorgebracht wurden, einer erneuten Prüfung. Er findet es, falls diese Predigt wirklich bei der Feier des Epiphaniefestes gehalten worden sein sollte, befremdend, daß der Prediger in seiner Ansprache an Marcellina wohl von dem „natalis sponsi tui", aber mit keinem Worte von der *epiphania* oder *theophania* oder der *apparitio* spricht. Der Gedanke an die Hochzeit zu Kana sei viel eher durch die Jungfrauenweihe der Marcellina nahegelegt als durch die Liturgie von Epiphanie. Die geistliche Vermählung der Marcellina mit ihrem himmlischen Bräutigam lasse den Papst auf die Hochzeit von Kana anspielen. Außerdem weist B. nach, daß die Idee des Bräutigams, der zur Hochzeit kommt, gerade auch in der Liturgie des Weihnachtsfestes vom 25. Dezember eine große Rolle spielt im Anschluß an Ps 18, 6 *In sole posuit tabernaculum suum: et ipse tamquam sponsus procedens de thalamo suo*, der auf den Aufgang der Sonne der Gerechtigkeit bezogen wurde, wie Sermones alter Zeit lehren. B. erinnert weiter daran, daß in den alten Evangeliaren das Evangelium von der Hochzeit zu Kana in der Brautmesse stand. Die Verwertung des Evangeliums bei der geistlichen Hochzeit einer Braut Christi ist deshalb seines Erachtens erklärlich und naheliegend. Es besteht daher durchaus nicht die Notwendigkeit, die Liturgie von Epiphanie zur Erklärung heranzuziehen. Nach B. ist der Gedankengang in der Predigt des Liberius etwa folgender: Die geistliche Hochzeit der Marcellina — das Bild des Christus sponsus — Bezugnahme auf die Inkarnation (Ps 18, 6) — Hochzeitsmahl — die Parallelwunder der Verwandlung des Wassers in Wein und der Brotvermehrung und Anspielung auf die Parabel von den zum Hochzeitsmahl Geladenen.

Die Vorschläge des Verf. sind sehr beachtenswert. Wenn auch der Ring der Beweise von ihm noch nicht völlig geschlossen werden konnte, so dürfte er m. E. mit der Früherdatierung des Weihnachtsfestes in Rom recht behalten. Vor allem ist er mit der stärkeren Bewertung des Zeugnisses der *Depositio episcoporum* durchaus im Recht. Bezüglich des bisher stets gegen die Frühdatierung angerufenen Zeugnisses der Predigt des Liberius sind allerdings durch die Ausführungen des Verf. meine Bedenken nicht alle behoben. Besser würde sich m. E. die Predigt immer noch erklären, wenn sie am Epiphaniefest gehalten wäre. Ob aber dieses Moment stark genug ist, darauf die Hypothese von der Ansetzung des Weihnachtsfestes in Rom auf das Jahr 354 zu basieren, halte ich in Anbetracht der übrigen Zeugnisse für sehr fraglich. Man wird dem Verf. das Zeugnis ausstellen müssen, daß er seine Untersuchung mit Sorgfalt, Vorsicht und Umsicht durchgeführt hat.

Von H. Lietzmann, Petrus und Paulus in Rom ist bereits 1927, allerdings in anderm Verlage (W. De Gruyter, Berlin und Leipzig), eine neue Auflage erschienen, als Nr. 1 der Arbeiten zur Kirchengeschichte. B. zitiert immer noch nach der alten.

Beigegeben ist dem Buch im Anhang eine neue Edition des Traktates *De solstitiis et aequinoctiis*, der sich in einer Sammlung von 38 lateinischen Homilien unter dem Namen des Johannes Chrysostomus fand, nach der Berliner und zwei Brüsseler Hss unter Berücksichtigung dreier gedruckter Ausgaben von Paris (1546 und 1556) und Basel (1558).

Münster i. W. J. Quasten.

Koch, Hal, **Pronoia und Paideusis.** Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus. [Arbeiten zur Kirchengeschichte hrsg. von E. Hirsch und H. Lietzmann, Bd. 22.] Berlin und Leipzig, Walter de Gruyter & Co., 1932 (344 S. 8°). M. 15; geb. M. 16,50.

Mit de Fayes dreibändigem Werk *Origène, sa vie, son oeuvre, sa pensée*, Paris 1923—28, hat eine gewisse Linie der Origenesexegese ihren Höhepunkt und, wie man hoffen durfte, auch ihren Abschluß erreicht. Weiter konnte man in der Beurteilung dieses größten unter den alexandrinischen Theologen nicht mehr gehen, als wenn man von ihm behauptete: „*Sans doute, Origène risquait de sacrifier la croyance chrétienne à l'idée philosophique*" (Bd. 3, S. 9). Origenes ein griechischer Philosoph platonischer Färbung, der neben Plato, Aristoteles, Plutarch, Zeno auch die heiligen Schriften der Juden, Christen und Gnostiker für den Bau seines Systems verwertete! Dieses Ergebnis hat denn auch in der Kritik, von einer Ausnahme (J. Hering, *Rev. d'hist. et de phil. rel.* 1929, S. 319 ff.) abgesehen, allgemeine Ablehnung erfahren. H. von Soden kommt in seiner Besprechung des dritten Bandes (Theol. Litztg. 57, 1932, S. 570—72) zu diesem abschließenden Urteil: „Man kann leider nicht anders urteilen, als daß die Förderung der eigentlich geschichtlichen Erkenntnis in diesem immer wieder betont als rein historisch gelten wollenden Werk trotz aller sichtlichen Hingabe des Verf. an seinen Gegenstand gering ist"; ähnlich A. d'Alès in seinem ausführlichen Bericht über das Buch (*Rech. de sc. relig.* 20, 1930, S. 224—68): „*Et après une lecture bienveillante, nous sommes amené à conclure que cet ouvrage, fruit d'un immense labeur et monument d'une réelle science, n'est qu'un long contresens*" (S. 264). Auch G. Bardy kam schon im wesentlichen zum gleichen ablehnenden Resultat (*Rev. d'hist. éccl.* 25, 1929, S. 279—86). Die beste Widerlegung von de Faye war aber das Buch von W. Völker, Das Vollkommenheitsideal des Origenes. (Vgl. in dieser Zeitschrift: Fr. Schulte, 1932, S. 364—66.) Er hat gezeigt, daß man solange nicht zum Kern dieser durch und durch christlichen Persönlichkeit durchgedrungen ist, als man sie nicht in ihrem Gotteserlebnis, in ihrer glühenden Frömmigkeit erkannt hat. Der Philosoph an Origenes ist Außenseite, in Anbetracht seiner Stellung und Aufgabe notwendige Voraussetzung, im Innersten und Eigensten aber kann er nur als Mystiker verstanden werden. „Die in den Dogmengeschichten so viel gepriesene systematische Kraft des Theologen Origenes, der

mannigfachste Tendenzen seiner Zeit zu einem Ganzen zu verarbeiten gewußt hat, liegt mehr auf der Oberfläche und ist nur ein Abglanz von der Harmonie der Tiefe, der Frömmigkeit eines in sich gefestigten Christen, der inneres Hochgefühl mit Demut, . . . eigenes Streben mit dem Geschenk der Gnade zu vereinen wußte" (S. 195).

Nachdem in dieser überaus reichhaltigen Untersuchung die Betrachtungsweise von Westcott, Bigg, Harnack, de Faye als unrichtig erwiesen, vor allem aber ein neuer und gangbarerer Weg zum Verständnis des großen Alexandriners beschritten war, erscheint nun mit der Arbeit des Dänen Hal Koch, womöglich in noch zugespitzterer Form als bei de Faye, ein erneuter Versuch, Origenes in die Reihe der griechischen Philosophen zu verweisen und aus dieser Umgebung seine ganze Persönlichkeit und ihre Auswirkungen zu verstehen. Der Zufall will es, daß K. fast zu gleicher Zeit mit W. Völker Origenes unter dem gleichen Gesichtspunkt zu erklären versucht. Beide haben erkannt, daß die Aufwärtsentwicklung der gefallenen Menschenseele zu Gott ein Kernstück der origenischen Lehre darstellt. Beide haben gesehen, daß gerade dieser Teil bisher am wenigsten Beachtung gefunden hat, trotzdem es nicht an Hinweisen auf ihre Wichtigkeit fehlte. Um so bezeichnender ist es, daß — wie Koch sich ausdrückt — „wir in jedem einzigen (!) Punkt uneinig sind" (330, 1).

Die ganze Untersuchung will eine Ergänzung und in etwa auch eine Korrektur zum Werke de Fayes sein. „In de Fayes Biographie über Origenes herrscht in einem einzigen Punkt ein merkwürdiger Mangel: die Vorsehungslehre und alle mit derselben genau verbundenen Fragen, die Theodizee, das Problem vom Ursprung und Wesen des Bösen, finden gar keine oder doch nur eine summarische Besprechung" (S. 9). Sofern dieser pädagogische Vorsehungsgedanke überdies eine der wichtigsten Grundlagen der gesamten Lehre des Alexandriners ist, muß sie erst ins rechte Licht gestellt und den Ergebnissen der Forschungen de Fayes eingereiht werden. Methodisch hält sich Koch vor allem in der Bewertung der lateinisch erhaltenen Schriften des Origenes ganz an de Faye, der in ihnen grundsätzlich immer Fälschungen oder Ungenauigkeiten des Übersetzers zu vermuten bereit ist.

Der erste der drei Hauptteile behandelt das im Hauptthema des Buches gekennzeichnete Problem als das Grundmotiv im Denken des Origenes: Die Pädagogie der göttlichen Vorsehung an der gefallenen Menschheit. Koch geht von der Voraussetzung aus, daß O. „der große Vermittler zwischen Christentum und griechischem Denken" gewesen sei. In diese Stellung wurde er gedrängt durch die Gnosis, die „ihn dazu zwang, die Philosophen zu studieren, um die Gegner mit ihren eigenen Waffen schlagen zu können" (S. 14). Damit war ihm nicht nur der Stoff zu seiner Problematik, sondern auch schon der Weg gegeben, auf dem er vorgehen mußte. Wie die griechische Philosophie im allgemeinen, die hellenistische Gnosis aber im besonderen das Vorsehungsproblem im Mittelpunkt des Denkens sah, so mußte auch O. daraus einen Hauptpunkt seines Systems formen (S. 15—19). Danach sei in der Auffassung des O. das Christentum „keine Vergebung — dies auf jeden Fall erst in zweiter Reihe — sondern eine Erziehung", „keine Eschatologie, sondern Idealismus" (S. 19). Nach einer kurzen, einleitenden Beschreibung der origenischen Kosmologie als Korrelat zum Gottesgedanken (S. 20—28) folgt die Untersuchung der Begriffe *πρόνοια* und *παίδευσις* (S. 28—32). Dabei wird festgestellt: 1. daß die göttliche Vorsehung zuletzt immer nur als Fürsorge für den Menschen verstanden wird, 2. daß darum dieser Begriff mit dem der Erziehung zusammenfällt. Die Konsequenzen, die K. schon jetzt aus diesem Ergebnis ziehen zu können glaubt über den konstanten Gegensatz von Erziehung und Erlösung, über die Stellung der Inkarnation im System des O. (S. 32—36), müssen sich im 2. und 3. Kapitel manche Einschränkungen gefallen lassen. Behauptungen wie diese: „aber an keiner Stelle fällt ihm ein, die Liebe, *ἀγάπη*, zum Fundament des Gottesbegriffes zu machen" (S. 33) sind nur haltbar, wenn man am lateinisch erhaltenen Schrifttum des O. vorbeigeht. Im Prolog zum Hohenliedkommentar bringt O. eine ganz ausführliche Erklärung von 1 Jo 4, 8 „Deus caritas est" (Baehrens S. 69—74). Daß O. im Verlauf dieser Darstellung sagt: „*Sic ergo quaecumque de caritate scripta sunt quasi de amore dicta suscipe nihil de nominibus curans; eadem namque in utroque virtus ostenditur*" (70, 32 ff.), berechtigt noch nicht dazu, mit Nygren hierin eine Abkehr von der christlichen *caritas*, *ἀγάπη*, zu sehen, denn O. sagt im Satz unmittelbar vorher, daß diese mit *amor* identifizierte *caritas* „*semper ad Deum tendere, a quo et originem ducit*", und im folgenden wird näher ausgeführt, daß der *amor* und die *caritas*, die nicht in dieser Richtung verlaufen: Gott-Mensch-Gott, abusive so genannt werden. Also läßt sich gerade hier am besten zeigen, wie O. ganz und gar Christ ist, so sehr, daß er den *ἔρως* nur als *ἀγάπη* oder gar nicht gelten läßt!

Im 2. Kapitel wird gezeigt, daß die Einkleidung in den Körper eine Folge der Sünde und darum Strafe, aber gleichzeitig, weil die sichtbare Welt nicht Chaos, sondern ein Nachbild der unsichtbaren ist und bis ins kleinste von der Vorsehung durchwaltet wird, auch Erziehung (S. 36—49). Das theologisch bedeutsamere Problem, das für die Anthropologie, Exegese und die theologische Erkenntnislehre des O. im Bildcharakter der sichtbaren Welt im Verhältnis zu den göttlichen Dingen liegt, hat Koch nicht gesehen.

Das 3.—6. Kapitel behandeln den Teil der origenischen Lehre, der in allem das Gegenstück zu Völkers Buch bietet. Kap. 3 und 4 behandeln die Erziehung des Menschen durch den Logos, der in der Zeit vor der Inkarnation nur als ein der Welt und besonders dem Menschen immanentes Prinzip pädagogisch tätig ist und als solches zwar nicht angeboren, aber doch jedem Menschen mehr oder minder mitgeteilt ist (S. 49—62). Die Inkarnation bringt der Menschheit nichts wesentlich Neues, sondern nur eine Verstärkung dessen, was in jedem grundsätzlich schon da war. Darum sei die Frage „Cur Deus homo" von O. weder gestellt noch beantwortet worden. Das Christentum, das sich auf den historischen Mensch-Logos gründet, unterscheidet sich von der heidnischen Philosophie oder dem Judentum nur durch seine tatsächlichen Erfolge in der Erziehung der Gesamtmenschheit (S. 62—78). Daneben lese man das Kapitel „Logosmystik" bei Völker S. 98 ff.! Vom Bruder-, Sohn-, Glied-, Brautverhältnis zum Logos spricht Koch überhaupt nicht, obwohl auch die griechisch erhaltenen Schriften des O. genügend Anlaß dazu geben. Bei Völker stehen gerade diese mit Recht im Mittelpunkte der Betrachtung. Obgleich O. „fortwährend solche Bibelstellen, welche vom Leiden Jesu für andere, von seinem Tode für die Sünder, von Versöhnung und Sündenvergebung durch sein Blut handeln" anführt, kann das alles nach K. nur im Sinn eines Beispiels verstanden werden, das jeder an sich selbst nachahmen muß (S. 76 f.). Völker zeigt, wie bei O. der Aufstieg der menschlichen Seele zu Christus und durch ihn, den Erlöser, zu Gott als Mystik, d. h. als reines Gottesgeschenk zu verstehen ist (S. 85 ff.). Daß O. keine Sündenvergebung kenne, läßt sich nicht, wie K. (S. 77) meint, aus der Notwendigkeit der Buße ableiten; zwischen Buße und Vergebung besteht weder bei Origenes (vgl. *In Luc.* hom. 21 und die vielen Taufstellen!) noch sonst in der Lehre der Kirche ein Widerspruch. Was O. über Sakramente, vorab Taufe und Eucharistie, hat, findet bei K. überhaupt keine Beachtung.

Auch die beiden folgenden Kapitel: 5. Die Kirche, Pistis und Gnosis (S. 78—89), 6. Die künftige Entwicklung (S. 89—96) verlaufen auf dem gleichen Niveau und sind durch das Kapitel II der Völkerschen Untersuchung gänzlich überholt, da sie den religiösen Kern, der sich unter diesen Begriffen bei O. findet, nicht einmal berühren.

Die Theodizee des O. bekommt im 7. Kapitel eine ausführliche Darstellung. In drei Abschnitten: Der Ursprung und das Wesen des Bösen (S. 99—112), Das moralische Übel (S. 112—45), Das physische Übel (S. 145—59) wird gezeigt, daß alles Übel nach O. zuletzt nicht aus Gott, sondern aus dem freien Willen der Vernunftwesen stammt, in der Hand Gottes aber ein wirksames Erziehungsmittel wird. Diese Erziehungstätigkeit,

die alles zu lenken und unter sich zu begreifen weiß, ist nach K. das Wesensmerkmal des origenischen Gottes.

Im zweiten Teil der Untersuchung wird die Abhängigkeit von der griechischen Philosophie, die im ersten auf fast jeder Seite konstatiert wurde, im einzelnen weiter verfolgt (S. 163—304). Hier liegt denn auch die eigentliche Bedeutung des Buches, nämlich in der eingehenden Untersuchung der philosophischen Strömungen, die Origenes in seinem Denken und in seiner Terminologie sowie in der Art seiner literarischen Tätigkeit beeinflußt haben können. Wesentlich Neues ist dabei freilich nicht zutage gefördert worden. O. stammt aus der Schule des Ammonius Sakkas, steht aber so weitgehend auch für Einflüsse, die nicht aus dem Platonismus kommen, offen, daß es nicht möglich ist, ihn einer bestimmten Gruppe zuzuweisen (S. 289). Von Bedeutung sind die Parallelen, die aus Albinos beigebracht werden, vor allem zu *De Principiis* (S. 251 ff.). Danach müßte *περὶ ἀρχῶν* als „Lehre von den ersten Dingen" verstanden werden. Ob freilich für das Verständnis der Sache damit viel gewonnen ist, läßt sich bezweifeln, da *ἀρχή* mit *εἶδος* gleichgesetzt für einen Platoniker Realgrund der Dinge und Erkenntnisprinzip in einem ist. Darum wird man wohl richtiger sagen müssen, daß der Titel unübersetzbar und auch im Griechischen nur dem Platoniker ganz verständlich ist. Eine wertvolle Ergänzung dazu bringt R. Cadiou: *Introduction au Système d'Origène.* 1932.

Der letzte und kürzeste Teil handelt über Origenes und das Christentum (305—21). Begreiflicherweise fällt er nach den vorausgehenden Ausführungen fast ganz negativ aus. Wie bei de Faye (III S. 270, 326) wird zwar auch von K. gesagt: „Seine Anhänglichkeit an die Kirche ist vollständig und unvorbehalten (!), er ist durchaus ein *ἀνὴρ ἐκκλησιαστικός*" (S. 307). O. ist Christ und will es ganz sein, aber sein Christentum ist nicht mehr das der ersten Zeit, sondern seine hellenistische Umformung: reine Philosophie. „Das christliche Vollkommenheitsstreben des Origenes hat sich als platonische Pädagogie entwickelt . . ." (S. 317). K. wiederholt in diesem Teil nur, was im ersten (besonders im Kap. 5) schon ausführlicher gesagt wurde: „Das Ideal eines christlichen Lebens, welches Origenes zu verwirklichen bestrebt gewesen war, zeigte keine Wesensverschiedenheit von demjenigen, welches man in den Schulen der Philosophen lernte" (S. 316).

Ein kurzer Anhang bringt bibliographische Noten, die zwar sehr unvollständig, aber dennoch nicht wertlos sind.

Ausführlich wird vor allem W. Völker besprochen. Es ist verständlich, daß K. dieses Werk ganz ablehnen muß, wenn die Herausgabe seiner Untersuchung, die in allem zu den von Völker abgelehnten Ergebnissen kommt, noch einen Sinn haben soll. Den Grund dieser Gegensätzlichkeit sieht er ganz richtig in der verschiedenen Wertung der Quellen. Sieht man nämlich in *De Principiis* und *Contra Celsum*, wo das Christentum für philosophisch gebildete Kreise verständlich gemacht und verteidigt werden soll, den methodischen Ausgangspunkt der Origenesinterpretation (De Faye und Koch), dann wird man auch die anderen Schriften als Philosophie mit mehr oder weniger christlicher Verbrämung und O. als einen unter den vielen hellenistischen Schulphilosophen betrachten; geht man aber nicht von diesen Gelegenheitsschriften aus — als solche muß auch *De Principiis* entsprechend seiner Stellung im Schulbetrieb der Katechetenschule gelten (Völker, S. 180) —, sondern von den Schriften, die ohne Nebenzwecke Christentum vermitteln und erläutern wollen, dann wird man im wesentlichen Völkers Origenesinterpretation den Vorzug geben müssen, wenn man auch nicht überall die weitgehende Übereinstimmung mit der späteren Entwicklung des Frömmigkeitslebens in der Kirche finden wird, wie er. Auf Grund dieses Sachverhaltes wird man allerdings urteilen müssen, daß Kochs Arbeit an ihrem eigenen Objekt vorbeiführt, da sie infolge falscher methodischer Voraussetzungen nicht die Lehren des Origenes, sondern nur seine apologetische Position zu erfassen imstande ist.

Sprachlich und stilistisch weist die Arbeit große Mängel auf. Man wird wenige Sätze finden, in denen man nicht fremdes Sprachempfinden durchspüren kann. Satzkonstruktionen, Wortbildungen, die es im Deutschen überhaupt nicht gibt, Ausdrücke, die nur der Vulgärsprache eigen sind, findet man auf jeder Seite. Dadurch wird nicht nur die Geduld des Lesers auf eine harte Probe gestellt, sondern auch sehr oft der Sinn der Ausführungen recht schwer verständlich.

Rom. Hermann Keller O.S.B.

Huhn, Dr. J., **Ursprung und Wesen des Bösen und der Sünde nach der Lehre des Kirchenvaters Ambrosius.** [Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte XVII, 5.] Paderborn, F. Schöningh, 1933 (154 S. 8°). M. 8,40.

O. Scheel hat einmal über die dogmengeschichtliche Bedeutung des h. Ambrosius folgendes bezeichnende Urteil gefällt: „Wir sind der Überzeugung, daß eine methodische und erschöpfende Untersuchung des Ambrosius unter steter Berücksichtigung Augustins zu dem Ergebnis führen wird, daß die dogmengeschichtliche Stellung und Bedeutung des Ambrosius, die durchweg, auch in der Monographie Försters, sehr gering gewertet wird, eine andere Schätzung erfahren muß, als bisher geschehen ist. Hinsichtlich der Lehre von der Person Christi steht Augustin ganz auf den Schultern des Ambrosius. Wohl ist Augustin der stolze Strom, in dessen Wellen sich die Ufer spiegeln, auf dessen Rücken die Schiffe schwimmen und der einen ganzen Weltteil segnend durchzieht [Harnack DG III, 33], aber Ambrosius ist mehr als der kleine Bach, dessen Wasser in dem großen Strome verschwinden." (Die Anschauungen Augustins über Christi Person und Werk, Tübingen 1901, S. 464.)

Wie richtig dieses Urteil ist, wird einem jeden offenbar, der die soeben erschienene Studie Huhns über Ursprung und Wesen des Bösen und der Sünde bei Ambrosius liest. Gerade auf diesem Gebiete hat Ambrosius Anschauungen vertreten, die sein großer Schüler übernommen und ausgestaltet hat. So ist es nicht zu verwundern, daß Augustin in seinem Kampfe gegen die Pelagianer gerade Ambrosius immer wieder heranzieht, worauf der Verf. mit Recht hinweist.

Gegenüber der im Jahre 1928 erschienenen Arbeit Huhns über die Bedeutung des Wortes Sacramentum beim h. Ambrosius bedeutet diese Untersuchung einen erfreulichen Fortschritt. Der Verf. hat sich mit großem Fleiß in seinen Stoff hineingearbeitet und deutet die nicht immer leicht verständlichen Äußerungen des Kirchenvaters richtig. Bietet die Arbeit auch nicht sonderlich viel Neues, so ist eine Zusammenfassung der Anschauungen des h. Ambrosius doch sehr erwünscht.

Der ganze Stoff ist nach folgenden Gesichtspunkten geordnet. Der erste Abschnitt behandelt das sittlich Böse an sich, und zwar in zwei Unterabteilungen, von denen die erste vom Ursprung, die zweite vom Wesen des Bösen handelt. Der zweite Abschnitt umfaßt vier Unterabteilungen; sie handeln vom Wesen der Sünde; vom Eintritt des Bösen in die Welt, der ersten Sünde; von der Sünde im Heilsplan Gottes und von der Erbsünde, die besonders eingehend dargestellt wird.

Als besonders bemerkenswert seien folgende Punkte hervorgehoben. Bekanntlich ist die Ethik des Ambrosius von der Stoa beeinflußt, aber mit Recht stellt Huhn S. 76 fest, daß dieser Einfluß nur auf den Ausdruck geht, daß aber Geist und Inhalt durchaus christlich sind. Die Lehre von

der unbefleckten Empfängnis Mariens ist bei Ambrosius nicht nachzuweisen, doch liegen alle Prämissen vor, aus denen eine solche Folgerung hätte gezogen werden können (S. 116/7).

Um nun einiges zur Kritik zu sagen, so möchte ich bemerken, daß bezüglich der Immaculata Conceptio der neueste Darsteller der Mariologie des h. Ambrosius auf demselben Standpunkt steht. Vgl. A. Pagnamenta, La Mariologia di S. Ambrogio, Mailand 1932, S. 458 ff. De fuga saeculi 1: „cautus et sollicitus affectus" ist S. 66 sicher nicht richtig mit „ernster und sorgfältiger Wille" übersetzt. S. 119 Anm. 2 ist bez. der Auffassung des Ambrosius vom Paradiese neben Niederhuber, Die Lehre des Ambrosius vom Reiche Gottes, zu verweisen auf J. Feldmann, Paradies und Sündenfall, Münster 1913, S. 520/1, der diese Frage kürzer und richtiger darstellt. Bekanntlich war Ambrosius ein hervorragender Prediger, der seinen Gedanken eine sehr charakteristische Prägung zu geben verstand. Das hätte mehr berücksichtigt werden sollen. So eigenartige Formulierungen wie Exp. ps. 118, 18, 47: „(Adam) nequaquam illos inextricabiles erroris laqueos incidisset, quibus omnis eius hereditas strangulatur" oder 11, 25: In hac utique terra, in qua Adam primus corruit et pudenda prolapsione deiectus gressum futurae posteritatis inflexit, sähe man gern in der Darstellung verwertet. Dafür hätte anderes kürzer gefaßt werden können z. B. S. 28 ff. die Erörterung über das Origenesfragment bei Migne PG VII, 1273.

Siegburg. W. Wilbrand.

Cappuyns, Dom Maïeul, O. S. B., **Jean Scot Erigène.** Sa vie, son oeuvre, sa pensée. [Univ. Cath. Lovan. Dissert. . . . in Fac. Theol. S. II Tom. 26.] Louvain, Abbaye du Mont César/Paris, Desclée de Brouwer, 1933 (XXIV, 410 S.).

Das Schwergewicht der Untersuchungen liegt auf der exakten, unter breitester Verwertung der vorhandenen Literatur kritisch gesicherten Schilderung des Lebens und der Werke des Eriugena, wie man mit den ältesten Zeugen schreiben muß (S. 3 — C. verwendet die französische Form Erigène), in einem seltsamen Pleonasmus; denn Scottus bedeutet bereits den Irländer. Und Erin selbst wurde mit Beziehung auf das griechische ἱερός die Insel der Heiligen genannt, hat aber doch nicht, wie C. nachweist (S. 14 ff.), jene hohe Kultur gehabt, die man ihm zuschreibt, im Vergleich mit Jarrow und York in England (S. 26, 29, 131, letzteres bez. der Kenntnis des Griechischen). In geistvoller, stets gut durch die Auseinandersetzung mit den Urkunden und der Literatur unterstützter Gelehrsamkeit zeichnet C. den Irländer in seinem Bildungsgang, in seiner Schultätigkeit, in seiner Teilnahme an den theologischen Streitigkeiten seiner Zeit (hauptsächlich durch Hinkmar von Rheims veranlaßt), in seiner reichen Übersetzertätigkeit, wie schließlich als den Verfasser der Werke *De divisione naturae*, des Kommentars zum Pseudodionys und zum Johannesevangelium. Ein Schlußkapitel des 1. Teiles gibt noch das Gedächtnis dieses seltsamen Denkers, von dem weder das Jahr der Geburt noch jenes des Todes feststeht; der zu den unmöglichsten Kombinationen führte und zu den gewagtesten Eingliederungen in bestimmte philosophische Systeme; der einen ungewöhnlich großen Einfluß gewann, so daß nicht einmal — ungewöhnlich spät erfolgte — päpstliche Verbote (Honorius III, 1210) daran viel ändern konnten. So sind die Schriften des Eriugena gut überliefert; nur die Editionen sind nicht gerade zuverlässig. Der Verf. kündigt deswegen eine Neuausgabe an (S. VIII); bei seiner genauen Kenntnis der Überlieferung darf erwartet werden, daß diese Neuausgabe den kritischen Anforderungen vollauf Genüge tun wird. So kennzeichnet sich das vorliegende Werk als eine Einleitung zu dieser Edition. Die Übersicht über die Lehren des Eriugena selbst (S. 273—386) beschränkt sich auf die Grundgedanken, läßt aber schon jetzt erkennen, daß die allzu summarischen Einordnungen in pantheistische Gedankengänge dem Denker Unrecht tun. Enge an seine griechischen Gewährsmänner, den Pseudodionysius und Maximus Confessor, angeschlossen, vertritt er eine Art von monistischem Exemplarismus, der die Identität von Schöpfer und Geschöpf ausschließt. Ohne daß die Gedanken des Schotten immer originell wären, überraschen sie doch durch die Kühnheit und Höhe, sowie durch die Paradoxie der Ausdrucksweise.

Das Werk Cappuyns' ist mit hervorragendem Fleiße und verständnisvoller Hingebung gearbeitet. Seine Ergebnisse über Leben und Schriften des Eriugena dürften das abschließende Wort gesprochen haben, falls nicht neue Funde die freimütig anerkannten Lücken der Untersuchung schließen. Die Sorgfalt, mit welcher C. den Hss nachgegangen ist, mit der er die vorhandene deutsche, französische, englische und italienische Literatur (selbst die russische mit Hilfe eines Ordensbruders) verwertete, ist bewundernswert. Dazu gehört schließlich die Nüchternheit und Klarheit in der (einstweiligen) Darstellung von Eriugenas System. — Auch die Korrektur ist ausgezeichnet; nur wenige Druckfehler (in deutschen Zitaten) sind mir aufgefallen: Spanheim st. richtig Sponheim usw. Das Literaturverzeichnis umfaßt mehr als 6 S., ohne vollständig zu sein. Sehr dankenswert ist das Verzeichnis der von Eriugena zitierten Autoren, sowie der Mss (an 54 Orten); endlich das der zitierten Autoren. — Wir scheiden mit großem Dank von dem Werke.

Regensburg. Jos. Engert.

Wiedemann, H., M. S. C., **Die Sachsenbekehrung.** [Missionswissenschaftliche Studien, hrsg. von Prof. D. Dr. J. Schmidlin. Neue Reihe V.] Missionshaus Hiltrup, 1932 (XIX, 130 S. 8°). M. 4,60.

Daß die Missionierung eines Volkes mit der Gewinnung der Herzen beginnen, daran die Taufe sich anschließen und endlich die kirchliche Organisation das Werk krönen müsse, ist eine Anschauung, die uns Heutigen selbstverständlich ist, der aber die Geschichte der Ausbreitung der Kirche auf manchen Seiten zu widersprechen scheint. Die Sachsenbekehrung wird immer ein Schulbeispiel dafür bleiben. So treten auch in der vorliegenden Darstellung die Bekehrungsvorgänge in ganz anderer Reihenfolge auf. Auf die Schilderung (Kap. I) der „politischen Überwindung des Heidentums (!) durch Kriege und Gesetze" folgt zunächst Kap. II: „Taufe und Bekehrungsmittel", dann Kap. III: „Errichtung und Ausbau der kirchlichen Organisation", endlich Kap. IV: „Einführung der Sachsen in christliches Denken und Leben". Aber, obgleich die geschichtlichen Tatsachen zu dieser Anordnung zwingen, darf man sie doch nicht so verstehen, als ob jeweils der eine Vorgang den anderen zeitlich abgelöst hätte und alle voneinander reinlich zu scheiden wären. Schon der zweite (Taufe) fällt ganz in den Zeitraum der politischen Überwindung hinein, auch der dritte (Organisation) geht z. T. mit dem ersten parallel, der letzte (Einführung in christliches Denken) erstreckt sich über alle vorhergehenden hinweg. Innerlich hängen einerseits die kriegerische Überwindung und die Spendung der Taufe, anderseits der Ausbau der Organisation und die Umwandlung der Geister am

engsten zusammen. Aber es ist auch zu beachten, daß die eigentliche Seelsorge um so schneller und stärker einsetzen mußte, je schneller und einheitlicher die kriegerische Überwindung und in ihrem Gefolge der Taufbefehl waren durchgesetzt worden. So bleibt als das eigentliche Rätsel das eine bestehen, wie es zur strengen Durchführung des Taufbefehls kam. Der Verf. steht nicht an, die Sachsenbekehrung als Ganzes eine „Schwertmission" zu nennen, versucht dabei aber auch tiefer zu dringen und das Phänomen zunächst geschichtlich zu begreifen. Da aber die Sachsenmissionare vielfach hervorragende, von christlichem Geist erfüllte Männer waren, so mußte weiterhin dargelegt werden, wie sie ihre Teilnahme an der Sachsenmission trotz Taufbefehl und Schwertmission sich selbst rechtfertigten. Das Letztere scheint mir überaus wichtig zu sein, weil es dazu beiträgt, unser Urteil über das Frühmittelalter von der Trübung durch moderne Zeitanschauungen zu befreien. Verf. hat sich all diesen Fragen ernstlich zugewendet und versucht, einen überzeitlichen Standpunkt zu gewinnen.

W. leitet seine Schrift mit dem Bekenntnis ein, daß er bald nach Beginn seiner Studien zur Sachsenbekehrung erkannt habe, eine solche Arbeit „müsse nicht Anfang, sondern eher Abschluß wissenschaftlicher Tätigkeit sein". Damit hat er gewiß recht, und er darf verlangen, daß sein Werk unter diesem Gesichtspunkt beurteilt wird. Was ich also noch im einzelnen anmerke, will ich eher als Mitarbeiter an den Problemen gesagt haben, denn als Kritiker.

In der Einleitung (Das Missionsobjekt. Die Sachsen vor der Bekehrung) wird die Grenze des Sachsenlandes gegen den fränkischen Niederrhein richtig beschrieben; nur müßte es genauer heißen, daß das Sachsenland bei Wesel (nicht bei Xanten) den Rhein fast erreichte. Dazu paßt indes nicht, daß S. 26 von einer gemeinsamen Rheingrenze der Franken und Sachsen die Rede ist. Die gab es streng genommen wohl nirgendwo, auch nicht nach der Unterwerfung der Brukterer durch die Sachsen. Auf der beigegebenen Karte ist übrigens die Grenze richtig gezogen. Wäre es ferner nicht auch nützlich gewesen, anzumerken, daß an der rechten Rheinseite an der Front des Sachsenlandes entlang für einzelne Orte sich christliche Kirchen vor Karl d. Gr. nachweisen lassen? Die ersten Bekehrungsversuche bei den Sachsen sind S. 33 etwas zu gering bewertet. Gerade weil sie über die Grenzen des Frankenreiches vorstießen, muß man die darüber vorliegenden Nachrichten wichtig nehmen. Das Christentum in den angrenzenden Gebieten und die vor Karl d. Gr. genannten Missionspunkte im Sachsenland hätten durch eine besondere Skizze veranschaulicht werden können. — Mehrfach spricht W. von der „überhasteten Taufpraxis" und dem Mangel an Unterweisung. Darüber könnte die Liturgiegeschichte größere Klarheit bringen. Sie wird vielleicht nicht damit einverstanden sein, wenn man z. B. als Resultat der ersten Bemühungen der hh. Liafwin, Willehad und Bonifatius bei den Sachsen „getaufte Heiden" verbucht. — Bedeutungsvoll scheint mir die Frage, was eigentlich Papst Hadrian I über die Rekonziliation der abtrünnigen Sachsen verordnet hat. Hauck (Kirchengesch. Deutschlands II, 395) hat seinen Brief eine „gewundene Erklärung" und sogar (ebd. 396 Anm. 1) ein „unklares Gerede" genannt. W. meint (S. 60): der Papst „stellte das Urteil über die zu verhängende Buße den Missionaren anheim und begnügte sich schließlich mit der Ablegung des Glaubensbekenntnisses und der eidlichen Versicherung der Abgefallenen, in Zukunft dem Glauben treu zu bleiben. Dieses Zugeständnis wird dem Papste von Karl nahegelegt sein . . ." Mir scheint, daß beide Interpreten dem Papste Unrecht tun. Er verlangt nämlich durchaus eine Buße, bei der jedoch zwischen freiwilligem und erzwungenem Abfall zu unterscheiden sei, während die Ablegung des Glaubensbekenntnisses usw. — selbstverständlich — als letzter feierlicher Akt vor der Wiederaufnahme angeordnet wird. Gegen Hauck darf man also wohl sagen, daß die päpstliche Erklärung ebenso klar wie korrekt ist. Aber auch die Deutung von W. ist mißverständlich. Er ist hier wohl der Gefahr, den Einfluß Karls auf die kirchlichen Entscheidungen zu überschätzen, erlegen. — Es ist erfreulich, daß W. (S. 72) die Entstehung der sächsischen Diözesangrenzen mit den Siedlungsgrenzen in Zusammenhang zu bringen sucht. Nur ist zu beachten, daß die Siedlungsgeschichte noch in den Anfängen steckt, und daß Siedlungsbilder, die für das 10./11. Jahrh. gelten mögen, für das 8. Jahrh. nicht viel aussagen können, weil in der dazwischen liegenden Zeit wichtige Gebiete neu erschlossen, andere vielleicht wieder aufgegeben wurden. Übrigens gehört die Besiedlung eines Landes auch zu den Dingen, die beim „Missionsobjekt" verhandelt werden sollten. Dort (S. 3) ist W. aber ganz daran vorbeigegangen.

Den Schluß bildet eine Betrachtung unter dem Titel „Einstellung Karls d. Gr. und Leitgedanke in der Sachsenbekehrung" (S. 125—180). Mit den dort entwickelten Gedanken bin ich nicht ganz einverstanden. Wenn der Verf., wie ich annehme, die Sachsenbekehrung als eine kirchengeschichtliche Einzelfrage darstellen wollte, so mußte die Schlußbetrachtung davon ausgehen, daß die Kirche als Missionssubjekt sich nicht in Karl verkörperte, sondern in den Missionaren. Da W. nun Karl als den eigentlichen Leiter der Mission glaubt hinstellen zu müssen, so mußte erst recht — auch im Schlußabschnitt — das Verhältnis der Staatsleitung zur Kirche ins Auge gefaßt werden. Ferner wenn die „Gewalttaten der Sachsenkriege" in letzter Linie damit erklärt werden, daß der „Kampf nicht den Menschen galt, sondern dem Teufel", wenn W. meint, „diese Zeitanschauung lasse sich in der Sachsenmission verfolgen von dem Brief, den Papst Gregor III den Sachsen sandte, . . . bis zur *Translatio S. Liborii*, durch einen Zeitraum also von fast zwei Jahrhunderten", so scheint mir, daß diese Darstellung noch erheblich zu vertiefen ist. Daß heidnische Kultbilder Sitz der Dämonen sind, ist eine biblische und patristische Lehre, und nur dieser Gedanke ist auch in der Stelle ausgedrückt, die W. aus dem Brief des Papstes Gregors III heraushebt. Zu Gewalttaten gibt diese Lehre aber an sich keinen Anlaß, wie ja die berühmte Anweisung Gregors I für Britannien zeigt, und die besondere Art der Sachsenmission ist damit also nicht geklärt. Ebensowenig aber aus der Idee, daß „das Frankenreich zum Vorkämpfer des Christentums und der Kirche geworden" war. Die Ideen in Ehren, aber man soll darüber nicht vergessen, zuerst die Tatsachen in Rechnung zu stellen. Vielleicht hätte der Schlußabschnitt besser die Überschrift bekommen: Staat und Kirche in der Sachsenmission. Dann konnte hier zusammenfassend ein Bild der mannigfachen Übereinstimmungen und besonders auch der Gegensätze im Denken des Kaisers einerseits, der Geistesmänner, Missionare und (im Hintergrunde) des Papstes anderseits entstehen. Manches davon hat W. selbst im Laufe seiner Darstellung angemerkt. Auch die verschiedene Stellungnahme der Sachsen selbst dem Christentum gegenüber und die daraus sich ergebende politische Uneinigkeit mußten hier nochmals zur Sprache kommen. Denn erst durch eine Zusammenstellung all dieser Gegensätzlichkeiten wird ein geschichtliches Urteil ermöglicht. Man wird dann wohl nicht mehr so leicht von Schwertmission reden oder nur eine Idee für das verantwortlich machen, was auch in sehr konkreten Tatsachen begründet war.

Die Sachsenbekehrung ist ein sehr wichtiges zeitgemäßes, aber auch sehr schwieriges Thema. Die Hauptschwierigkeit liegt nicht einmal in der richtigen Auswertung der Quellenzeugnisse, sondern in der Bewertung derjenigen Dinge, über die uns die Nachrichten der Zeitgenossen wenig sagen, weil sie als selbstverständlich unerwähnt blieben, die wir uns heute aber nur mit Mühe klar machen. Gehört dazu nicht schon die Tatsache, daß das Sachsenland an drei Seiten von christlichen Gebieten umschlossen war, ehe unter Karl d. Gr. seine methodische Unterwerfung und Christianisierung begann? Gewiß gehört dazu das ganz andere Verhältnis jener Zeit zum intellektuellen Erfassen des Christentums, ihr viel stärkeres Empfinden für Symbolik und die daraus fließende Art der Religionsübung und Frömmigkeit. Dies und noch anderes in der Missionsgeschichte gebührend zur Geltung zu bringen, ist wohl noch eine Aufgabe der

Zukunft. Möge der Verf. sich auch weiterhin seinem Thema widmen, und möge es ihm gelingen, uns später die bedeutende Darstellung der Sachsenbekehrung zu schenken, die man dringend wünschen muß.

Gaesdonck. F. Rütten.

Frischmuth, Gertrud, **Die paulinische Konzeption in der Frömmigkeit Bernhards von Clairvaux.** [Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, hrsg. von A. Schlatter und W. Lütgert, 37. Bd., 4. H.] Gütersloh, C. Bertelsmann, 1933 (111 S. 8°). Kart. M. 3,20.

Die Verf., die eingehend S. Bernhard gelesen und ihre Schrift seitenweise fast nur aus Zitaten seiner Werke bestehen läßt, will in ihrer Arbeit, die als Lizentiatendissertation der Berliner Theologischen Fakultät vorgelegen hat, beweisen, daß die Frömmigkeitshaltung Bernhards Identität mit der paulinischen Frömmigkeit aufweist. Dieser Beweis ist ihr freilich nicht gelungen. Denn es wird weder das Charakteristische der Frömmigkeit B.s gezeigt noch wie die persönliche und besondere Frömmigkeit B.s einzig von Paulus geformt wurde. Es drängt sich einem bei den Gegenüberstellungen der Zitate viel mehr der Unterschied als die Ähnlichkeit beider auf; man vgl. nur einmal S. 48/49 das paulinische *seipsum exinanivit* mit dem bernhardinischen: *venit de corde Dei Patris in uterum virginis matris.* Ungeeignet ist der Rahmen, in den die Verf. die Frömmigkeit B.s einspannen will, das Schema von der dreifachen Ankunft des Herrn, das weder für Paulus noch für Bernhard charakteristisch ist. Doch soll hiermit die Arbeit nicht als wertlos bezeichnet sein. Sie erbringt den Nachweis, daß es einen breiten Strom christlicher Frömmigkeit in der Überlieferung gibt, der die großen religiösen Persönlichkeiten durch das Medium der Kirche, näher gesagt der Liturgie, miteinander verbindet. Das Ergebnis lautet einfach: B.s Frömmigkeit ist liturgisch (S. 31—45). Die These, daß erst „in der Berührung mit Paulus die Kräfte des Liturgischen in der Frömmigkeit B.s wirksam geworden sind" (S. 44), ergibt sich nicht aus der Sache, sondern aus dem Thema, das der Verf. gestellt war.

Zu S. 28 Anm. 3: Eine Abhandlung über B. als religiösen Politiker ist inzwischen erschienen: H. Fechner, Die politischen Theorien des Abtes Bernhard von Clairvaux in seinen Briefen (Diss. Köln 1933). S. 34 Anm. 1: *Corpus forma animae est* (!) muß natürlich heißen: *anima forma corporis est.* S. 36 Anm. 1: Die Berufung auf Dan 6, 13 in der Regula Benedicti stimmt nicht, ebensowenig, daß Benedikt die drei Laudes (?) auf Terz, Sext und Non beziehe. S. 37 Anm. 7: Daß B. „täglich außer in der Konventmesse auch noch in der Privatmesse zelebriert hat", ist natürlich unmöglich.

Die Verf. wollte die Theorie, B. sei „augustinisch" durch die These, er sei „paulinisch" überwinden, sie hat aber in Wahrheit gezeigt, daß seine Frömmigkeit christlich, kirchlich, liturgisch ist.

Maria Laach. St. Hilpisch O.S.B.

Jacobs, Arsenius, O. M. Cap., **Die rheinischen Kapuziner 1611—1725.** Ein Beitrag zur Geschichte der katholischen Reform. [Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Heft 62.] Münster i. W., Aschendorff, 1933 (XXII, 163 S. gr. 8°). M. 8,30.

Diese tüchtige Arbeit hat den einen Fehler, daß sie mancherlei Tatsachen in Anmerkungen vergräbt, über die man im Texte gerne mehr gehört hätte. Anmerkungen sind ja stets eine unangenehme Unterbrechung für den Leser. Ich habe die Beobachtung gemacht, daß neuerdings die Sucht, möglichst viele Anmerkungen anzuhäufen, wieder sehr zugenommen hat. Das ist meines Erachtens ein Zeichen dafür, daß man zu hastig oder zu oberflächlich gearbeitet hat. Ich habe über 2000 Seiten wissenschaftlicher Untersuchungen veröffentlicht, ohne auch nur eine einzige Anmerkung anzubringen. Und auch nicht ein Kritiker hat das als einen Mangel bezeichnet.

Unter Heranziehung von vielen Archivalien und der gesamten einschlägigen Literatur unterrichtet uns der Verf. über 1. die kirchlichen Verhältnisse im Arbeitsgebiet der rheinischen Kapuziner; 2. das Auftreten des Ordens in Nordwestdeutschland; 3. die gegenreformatorischen Erfolge; 4. die Arbeitsweise der Missionare; 5. die Vergünstigungen für sie; 6. das Verhältnis zur Hierarchie; 7. die Stellungnahme der Protestanten zu den Kapuzinern. Zehn aufschlußreiche Urkundentexte füllen die Seiten 119—151.

Zu den bemerkenswertesten Feststellungen gehört es, daß die Bestrebungen nicht durchdrangen, mit Rücksicht auf das klösterliche Leben die Missionsarbeit zurückzudämmen. Der Orden müsse sich dem Zwecke unterordnen. „Man entschloß sich daher, weitgehende Privilegien für die Missionare in Rom zu beantragen, obwohl die Einleitung zu den Konstitutionen des Ordens alle Privilegien ablehnt. Im Interesse der Missionsarbeit wurde ferner gegen die Bestimmungen der Ordenssatzungen die Gewohnheit eingeführt, die Beichten der Weltleute zu hören . . . Ebenso war es ihnen eine Selbstverständlichkeit, trotz ihrer Exemtion sich dem Episkopat zur Verfügung zu stellen, so daß es im Laufe des Jahrhunderts kaum zu einem Konflikt mit den Bischöfen der verschiedenen Diözesen des weit ausgedehnten Gebietes kam." Daß man die Satzungen dem Zwecke der Seelengewinnung anpaßte und nicht starr und eigensinnig am Wortlaute klebte, wie es anderweitig vorkam und heute noch immer vorkommt, ist die einzig richtige Stellungnahme, da man nicht die kirchlich bestätigten, aber doch menschlichen Satzungen für wichtiger halten darf, als die verschiedenen Äußerungen der evangelischen Predigt und der Seelsorge (S. 116—117).

Der Verf. macht einen Vergleich zwischen der Tätigkeit der Jesuiten und Kapuziner im gleichen Gebiete. Er ist unbefriedigend ausgefallen, da mehrere nicht unwichtige Faktoren nicht in Rechnung gestellt worden sind.

S. 15 lies Erzbischof von Armagh, nicht Bischof. In der Urkunde S. 119 steht in der Liste der Inquisitionskardinäle: Fr. Hieronymus Bernerius episcopus Asculanus. Das kann nicht stimmen; denn der Dominikaner Girolamo Bernerio wurde am 22. August 1586 Bischof von Ascoli Piceno, am 16. November 1586 Cardinalis tit. S. Thomae, resignierte am 7. Januar 1605 auf sein Bistum, und die Urkunde, in der er noch als episcopus Asculanus bezeichnet wird, ist vom 2. Dezember 1610. In den Kardinalsunterschriften der Urkunde lesen wir: Fr. Hier. episcopus Porten. Cardinalis Asculanus. Hier heißt es richtig Card. Asculan., weil das der Name war, mit dem er von seinem früheren Bistum her genannt wurde. Was aber „episcopus Porten." bedeuten soll, ist mir ganz unerfindlich. Bernerio wechselte am 8. November 1589 auf den Titel S. M. supra Minervam, aber von einer Versetzung nach Porto und S. Rufina ist nichts bekannt (Eubel, Hierarchia III, 57). — S. 147 Zeile 20 von unten ist zu lesen *presches*, da *prescher* keinen Sinn gibt.

Da der Verf. für derartige mühevolle, aber ungemein nützliche Arbeiten augenscheinlich sehr gut veranlagt ist, so möge er seine Forschungen auf diesem Gebiete fortsetzen. Ich würde mich lebhaft freuen, ihm bald wieder zu begegnen.

Neuötting. Paul Maria Baumgarten.

Schönig, Dr. theol. Cornel, **Anton Josef Binterim (1779—1855) als Kirchenpolitiker und Gelehrter.** [Veröffentlichungen des Historischen Vereins für den Niederrhein 5.] Düsseldorf, L. Schwann, 1933 (XIX, 504 S. gr. 8°). M. 12.

Bei aller Anerkennung der guten Eigenschaften des in den Bewegungen der ersten Hälfte des 19. Jahrh. vielgenannten Pfarrers von Bilk, wie seiner Kirchlichkeit, seines Opfersinns und Seeleneifers, seiner Arbeitsamkeit und literarischen Fruchtbarkeit (welch letztere allerdings mehr in die Breite als Tiefe ging), läuft das Endurteil der gründlichen Studie von Schönig auf Eitelkeit, Ehrgeiz, Streitsucht und vielfache Unaufrichtigkeit hinaus. Diese auch im Ton sehr gerechte und objektive Verteilung der Licht- und Schattenseiten wird hier vorab für die kirchenpolitische und literarische Tätigkeit im allgemeinen wissenschaftlich an der Hand der besten Quellen und Darstellungen, insbesondere einerseits der Briefe und Schriften Binterims, andererseits der Einzelpublikationen von Schrörs, Schnütgen, Bastgen usw. vorgenommen, wie sie an der Spitze der Monographie aufgezählt sind.

Vorausgeschickt wird eine allgemeine Einleitung über Binterims Entwicklung, Studiengang, Lebensarbeit und Beurteilung durch die Zeitgenossen. — Der I. Teil schildert Binterim als Kirchenpolitiker, im 1. Kap. in seiner häßlichen Fehde mit dem Exegeten Gratz von Bonn zwecks Diskriminierung der dortigen theologischen Fakultät, für die er abgelehnt worden war; im 2. seine Bekämpfung des Hermesianismus durch seine Berichte und Gutachten vor und nach der Verurteilung von 1835, womit sich auch sein Kampf gegen das Kölner Domkapitel, die von ihm versuchte Einführung der Jesuiten und seine unterirdische Berichterstattung nach Rom verknüpfte; im 3. seine scharfe Einmischung in den Mischehenstreit nach seinen grundsätzlichen Auslassungen und in seinem Widerstand gegen die staatliche Handhabung der Frage im schroffsten Gegensatz zur Regierung, freilich auch mit dem Versuch, die Schwierigkeiten der priesterlichen Assistenz zu lösen; im 4. seine Hineinziehung in die Kölner Wirren von 1837 auf seiten des Erzbischofs, dem er in die Gefangenschaft folgte und weitere publizistische Arbeiten widmete; im 5. sein unerquickliches Verhältnis zum Nachfolger Geißel, der ihn vom Metropolitankapitel fernhielt und daher seine Gegnerschaft in vielen Denunziationsversuchen erfahren mußte; endlich der Wendepunkt des Revolutionsjahrs 1848, das Binterim als Führer der fortschrittlichen Geistlichkeit gegen den Erzbischof und die Diözesanbehörde in der Adresse über Reformen der geistlichen Gerichtsbarkeit durch Synodalgerichte und in seiner Kontroverse mit dem „Katholik" traf. — Im II. Teil wird Binterim als theologischer Schriftsteller vorgeführt: im 1. Kap. seine Stellung zu dogmatischen Fragen wie zur Unauflöslichkeit der Ehe, zur Vereinigung der Konfessionen und zu den theologischen Beweisen (in seinen „katholischen Briefen"); im 2. seine bibelwissenschaftlichen Ausführungen zu Einzelfragen (gegen Paulus u. a. m.) wie zur vulgären Bibelübersetzung und neutestamentlichen Ursprache (Auseinandersetzungen mit van Eß und Molkenbuhr); im 3. seine kirchenrechtlichen und archäologischen Theorien besonders in den „Denkwürdigkeiten der christkatholischen Kirche"; 4. seine kirchenhistorischen Werke zur deutschen und kölnischen Kirchengeschichte (Konziliengeschichte mit Supplement und „Erzdiözese Köln" mit Polemik über die Erzbischöfe als Kardinäle); im 5. seine apologetische und polemische Tätigkeit gegen den Rationalismus (van Eß, Ellendorf usw.), Aftermystizismus (Recke-Volmarstein), Protestantismus (Haupt, Lücke, Gieseler usw.) und Deutschkatholizismus (Beteiligung am „Rheinischen Kirchenblatt" und an den „Katholischen Blättern") wie im Eintreten für das Papsttum und die Gesellschaft Jesu; im 6. seine Gelehrsamkeit und Schriftstellerei im Dienst der Seelsorge, teils über Tagesfragen der Kirchendisziplin (Hostienhandel, Haustaufe, jüdische Christenmorde), teils zu erbaulichen Zwecken (über die Kirche von Bilk und viele Predigten). — Eine Schlußzusammenfassung bestimmt Binterims wissenschaftlichen und persönlichen Charakter dahin, daß er zwar eine „ungeheure Masse kirchlicher Wissenschaft" (nach Laurent), aber völlig systemlos, unmethodisch, dilettantisch und autodidaktisch mit den unglaublichsten sprachlichen wie sachlichen Irrtümern behaftet vereinigte, andererseits Hochmut, Stellenjägerei, Klatschsucht vielfach seine unlauteren Motive waren, wenn auch sein heiteres und freundliches Wesen im Bilker Pfarrhaus (namentlich im Verhältnis zu seinem Kaplan Floß und seinen Adoptivkindern) einigermaßen versöhnend wirken. Dann folgt noch ein Exkurs über Binterims Verhältnis zum Erzbischof Spiegel an der Hand des über diesen erschienenen Aufsatzes von Bastgen (in der Röm. Quartalschrift), im Anhang ein zeitlich geordnetes Verzeichnis der Binterimschriften und ein Personenregister (mit Ergänzungen und Berichtigungen).

Münster i. W. J. Schmidlin.

Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens. In Verbindung mit K. Beyerle und G. Schreiber herausgegeben von H. Finke. Band IV. [Spanische Forschungen der Görresgesellschaft, Reihe 1.] Münster i. W., Aschendorff, 1933 (VIII, 536 S., mit 5 Bildtafeln; gr. 8°). M. 20,90; Glw. M. 23.

Der vorliegende 4. Band der „Gesammelten Aufsätze", der an Umfang die vorhergehenden weit übertrifft, hat nur sechs Gelehrten seine Spalten geöffnet, während die früheren Bände fast an die 20 Mitarbeiter zählten. Die Aufsätze haben z. T. einen Umfang bis zu fast 200 Seiten, was für die Beteiligten und ihre Arbeiten ein großer Vorteil, im Allgemeininteresse der spanischen Forschung vielleicht zu bedauern ist.

Der 1. Aufsatz (S. 1—192) von P. Hubert Becher S. J. befaßt sich mit der spanischen Romantik und untersucht ihr Eigenleben und eigenes Werden sowie ihre Beziehungen zum Auslande, speziell zu Deutschland. B. kommt zu dem Ergebnis: „Die spanische Romantik scheint uns trotz aller Entlehnungen eine durchaus national geformte Geisteserscheinung zu sein, in der die europäischen Züge untrennbar verbunden sind mit dem Eigencharakter spanischen Lebens und Denkens" (S. 2). Ein weiterer Beitrag zur Geistesgeschichte des spanischen 19. Jahrh. ist die 63 Seiten umfassende Schilderung der Jugendzeit des spanischen Politikers und Sozialtheoretikers Donoso Cortés aus der Feder von E. Schramm-Madrid. Cortés, der im Alter von 44 Jahren als spanischer Gesandter in Paris starb, huldigte in seinen jüngeren Jahren sehr unklaren und liberalistischen Ideen, entwickelte sich aber mit der Zeit zu einem hervorragenden Vertreter der katholisch-konservativen Staats- und Gesellschaftslehre, die u. a. auch der Kirche den ihr gebührenden Einfluß einräumt. Schramm geht der Entwicklung des jungen Cortés unter Benutzung des Familienarchivs sorgfältig nach.

Mit dem Tridentinum und spanischen Beziehungen zu demselben beschäftigen sich die beiden Aufsätze von Allgeier und Buschbell. Unter der Überschrift „Erasmus und Kardinal Ximenes in den Verhandlungen des Konzils von Trient" befaßt sich Allgeier mit der 5. Sitzung des Konzils und ihren Beschlüssen über das Bibelstudium und untersucht die beiden Fragen, inwieweit Ideen des Erasmus für die Reform des theologischen Studiums in Frage kamen und nutzbar gemacht wurden und warum nicht die berühmte Polyglotte des gelehrten spanischen Kardinals irgendwie in den Verhandlungen des Konzils Erwähnung und Beachtung fand. „Die Sendungen des Pedro de Marquina an den Hof Karls V. im Sept./Dez. 1545 und Sept. 1546" benennt Buschbell seinen Aufsatz, in welchem er unter Beibringung der bezüglichen Akten in extenso (S. 331—353) die Rolle untersucht, die der spanische Priester Pedro de Marquina, der Sekretär Juans de Vega, des kaiserlichen Gesandten am römischen Hofe, gelegentlich seiner verschiedenen Sendungen an den Kaiser in Sachen des Konzils und des Reformationskrieges gespielt hat. (NB. Die Schreibung Ju[an]o auf S. 353 ist m. W. nicht richtig. Denn das ergäbe nach den

Editionsregeln Juano. Im Handschriftentext, den B. veröffentlicht, steht offenbar *Juº*, und das ist die Abkürzung für Juan.)

Interessante Mitteilungen macht M. Seidlmayer unter Verwertung neuen Handschriftenmaterials, das dem Artikel beigegeben ist, über den Gegenpast Benedikt XIII (den Spanier Peter de Luna), den hartnäckigsten aller Gegenpäpste zur Zeit des unheilvollen großen abendländischen Schismas. (NB. Ein kleiner geographischer Irrtum ist dem Verf. unterlaufen: Peñíscola liegt nicht an der „südspanischen Küste", sondern an der Ostküste, ein gutes Stück nördlich von Valencia.) Auf den letzten 180 Seiten endlich bietet der Herausgeber, H. Finke, „Nachträge und Ergänzungen zu den Acta Aragonensia (I—III)", die er vor langer Zeit der Öffentlichkeit übergab. F. verbreitet sich zunächst über die Cartas reales diplomáticas, dann über das Amt des Kanzlers, des Vizekanzlers, über das Gesandtschaftswesen und das Ius sigilli, wobei er sich immer an die Hss anlehnt, und gibt in einem 3. Abschnitt neue Aufschlüsse über die Templerkatastrophe in Spanien und in einem 4. einen Beitrag zur Charakteristik der Persönlichkeiten der beiden Könige Jaime II und Alfonso IV. In einem 5. Abschnitte beschäftigt sich F. mit den Ehewerbungen, dem Charakter und mit den Anfängen der literarischen Tätigkeit des Infanten Pedro, des 1305 geborenen zweitjüngsten Sohnes Jaimes II, und endlich in einem 6. mit den beiden Töchtern desselben Fürsten: Maria von Mallorca und Sancia von Neapel. Über 100 Seiten „Dokumente" geben dem Artikel die nötige Resonanz und charakterisieren auch diesen Band als ein ausgesprochenes Gelehrtenwerk.

Wiedenbrück. P. Otto Maas O. F. M.

Padovani, U. A., **Arturo Schopenhauer.** Milano, Soc. edit. „Vita e Pensiero", 1934 (214 S. 8º). *L.* 15.

Der vorliegende Band behandelt die geschichtliche Seite der Gedankenwelt Schopenhauers und ist in drei Kaiptel gegliedert.

Das erste Kapitel zeigt Schopenhauers Gedanken in ihrem Verhältnis zu dem neuzeitlichen Humanismus und Immanentismus, zum Empirismus und Rationalismus kantischer Prägung sowie ihren Gegensatz zu Hegel und ihren Standpunkt zum Optimismus und Pantheismus. Im weiteren werden die Quellen aufgewiesen, die in verschiedenem Maße den Denker bereichert haben. Sie sind mit den Namen: Platon, indische Weisheit, Christentum, Kant, Klassik und Romantik in großen Linien umschrieben. — Das zweite Kapitel stellt den äußern Lebenslauf und den inneren Charakter dar und versucht ihn zu werten. — Das dritte Kapitel behandelt Schopenhauers Schrifttum. Eingehender werden dabei die bedeutenderen Werke berücksichtigt. Jedoch kommen auch die Briefe und die posthumen Schriften zur Geltung. Anschließend kommt der Einfluß auf seine Mit- und Nachwelt zur Sprache. Vornehmlich wird die Einflußlinie zu Richard Wagner, Friedrich Nietzsche, Eduard von Hartmann, Paul Deussen, Dorguth, Becker, Doß, Baehr, Frauenstädt, Lindner u. a. hin gezeichnet.

Von den deutschen Denkern haben bisheran in Italien Kant und Hegel am meisten Beachtung gefunden. Darum ist es verständlich, daß eine weitere Phase der philosophischen Spekulation im Deutschland des 19. Jahrhunderts, die in Schopenhauer ihren Exponenten aufwies, auch ihrerseits jenseits der Alpen philosophiegeschichtliches Interesse weckt und fördert.

Nach Padovani, der Professor an der katholischen Universität in Mailand ist, kennt Italien Schopenhauer noch nicht genügend, weshalb es ihn auch nicht ganz objektiv würdigen konnte. Die Übersetzungen ins Italienische sind nämlich an Zahl gering im Vergleich zu der ausgedehnten Übersetzungsliteratur in der französischen und englischen Sprache. Außerdem weist er auf die Werte der Entsagung und Überwindung hin, die in Schopenhauers Werken sich finden. An ihnen kann — nach seiner Ansicht — die Religion und vor allem die große Aufgabenwelt des Staates in Familie, Vaterland und Kultur nicht uninteressiert sein.

Man kann mit einer gewissen Spannung den zwei folgenden Bänden, die in Aussicht gestellt sind und die die Hauptprobleme enthalten werden, mit denen der „grande Pessimista" gerungen, entgegensehen. Auf der gelegten Grundlage wird eine eindringende Analyse der einzelnen Ideen eine grundsatzklare Zusammenschau und Gesamtwertung als Ergänzung fordern. — Möge es Padovani gelingen, sie den italienischen Kreisen zu bieten!

Sankt Augustin bei Bonn. H. Kiessler.

Freund, Else, **Die Existenzphilosophie Franz Rosenzweigs.** Ein Beitrag zur Analyse seines Werkes „Der Stern der Erlösung". Leipzig, F. Meiner, 1933 (VIII, 152 S. gr. 8º). Kart. M. 5,50.

Philosophische Werke, die ein wissenschaftlich-religiöses Bekenntnis ihrer Verf. sind, haben heute immer einen besonderen Reiz, nicht nur darum, weil sie einen tieferen Einblick in die Persönlichkeit bieten, sondern auch weil sie immer mit stärkerer Energie in die Problematik der Zeit eingreifen. In diesem Sinne steht neben dem Platon-Buch von Heinrich Friedemann das Werk von Franz Rosenzweig „Der Stern der Erlösung".

Die geistige Entwicklung Franz Rosenzweigs legte den in der Geschichte der Philosophie nicht ungewöhnlichen Weg zurück von der Medizin zur Geschichte und von hier zur Philosophie und Theologie. War schon durch diesen Weg in etwa seine geistige Haltung bestimmt, so ist sicher für diese nicht unbedeutend seine an der jüdischen Religion orientierte Frömmigkeitsform, die ihrerseits wesentliche Beeinflussung erfuhr durch christliche Denkmotive. In seinem Werk „Hegel und der Staat" weist Rosenzweig schon deutlich hin auf seine persönliche Stellung zu Hegel, die aber erst in seinem Hauptwerk „Der Stern der Erlösung" seine letzte zwar, jedoch nicht endgültige Fassung erhielt. Zweifellos würde seine weitere Entwicklung ihn noch mehr von Hegel enfernt und zu Schelling hingeführt haben. Jedenfalls entscheidet sich Rosenzweig hier in der Auseinandersetzung mit Hegel ganz deutlich für die positive Philosophie Schellings, wenn man auch nicht selten den Eindruck gewinnt, als ob er sich bemüht habe um eine Synthese von Hegel und Schelling. Letzte Klarheit über diesen Tatbestand gibt auch die Verfasserin des vorliegenden Buches nicht. Daß sie aber Rosenzweig an Aristoteles (im Gegensatz zur dialektischen Theologie K. Barths und Gogartens) und an Heidegger annähert, zeigt, daß auch sie das philosophische Denken Rosenzweigs mehr im Sinne des nichtidealistischen Realismus deuten zu müssen glaubt. Dies ist auch, wie mir scheint, richtig gesehen; und es ist sehr zu bedauern, daß der Tod, mit dem nach Rosenzweigs Ansicht „alles Erkennen des All" anhebt, ihn hinderte, die Frage zu beantworten, die vielleicht heute nur noch auf dem Gebiete der protestantischen Theologie annähernd befriedigende Klärung erfahren wird. Da also heute Letztgültiges zum System Rosenzweigs noch nicht gesagt werden kann, hat die Verf. sich aus feiner und tiefer Erkenntnis dieser Tatsache heraus die Aufgabe gestellt, eine erste Orientierung zu geben, um dadurch die eigentliche Diskussion um Rosenzweig in Gang zu bringen. Diese Aufgabe hat sie gut gelöst, indem sie ihr Bemühen unterbaute durch eine sachliche Darstellung der positiven Philosophie Schellings. Mit guten Gründen weist sie darauf hin, daß „Der Stern der Erlösung" eben hier sein historisches Vorbild hat. Daran schließt sich eine kurze Übersicht über die Werke Rosenzweigs an, die „Der Stern der Erlösung" weithin überragt. Im 3. Kapitel, das einen guten Einblick gibt in das Hauptwerk des Philosophen, zeigt die Verfasserin das stete Ringen Rosenzweigs mit Hegel und seiner immer klarer erkennbare Zuneigung zu Schelling. Die Gegenüberstellung „Das Denken oder die Thesis", „Der Glauben oder die Antithesis" und „Das gläubige

Denken oder die Synthesis" darf uns da nicht in die Irre führen. Mir will wenigstens scheinen, als ob eben hier sich Rosenzweigs Bemühen um die Synthese von Hegel und Schelling zum Wort melden will. Was Rosenzweig wohl zutiefst von Hegel trennt, den er freilich nie ganz hätte überwinden können, ist m. E. die Tatsache, die die Verf. gut herausgestellt hat mit den Worten: „Hegels System wollte absolut und allgemein gültig sein. Rosenzweig ist sich bewußt, daß Philosophie ein endliches Beginnen ist."

Der Hauptwert des mit feinem Verständnis geschriebenen Buches liegt zunächst in dem Aufweis der Grundfrage im System Rosenzweigs, dann aber auch darin, daß „Der Stern der Erlösung" erkannt wird als ein großartiges, philosophisch-religiöses Bekenntnis des Verf., zu dem das vorliegende Buch nicht das letzte Wort gesagt haben darf. Es ist notwendig, daß noch gründliche, philosophisch-theologische Arbeiten geschrieben werden, die besonderen Wert legen auf klarste Begriffsanalysen, an denen es E. Freund hier und da hat fehlen lassen.

Bonn. H. Fels.

Jeremias, D. Dr., Alfred, **Evangelisches Christentum und Katholizismus.** Berlin, Hochweg-Verlag, 1933 (104 S. 8°). Kart. M. 3,20.

Diese Antwort auf Karl Adams Buch „Das Wesen des Katholizismus" (1924 erstmals, 1931 in 6. Aufl. und in fünf Übersetzungen erschienen) will Karl Heims schuldig gebliebene Erwiderung ersetzen, die dieser hätte geben müssen, als Adam Heims Buch „Über das Wesen des evangelischen Christentums" (1925) im „Hochland" 1926 kritisch beleuchtete. Jeremias findet (mit Karl Adam) Heims Darstellung zu „spirituell". Er möchte gerade „das Evangelisch-Kirchliche betonen und den kosmischen Realismus des evangelischen Christentums hervorheben" (S. 7). Er schließt sich in diesem friedlichen Gespräch mit dem katholischen Priester ganz an die einzelnen Abschnitte des Adamschen Buches an und übernimmt sogar wörtlich die Überschriften der einzelnen Kapitel, bittet aber, von vornherein zu beachten, „daß wir vom evangelischen Standpunkt aus mit dem Worte Kirche nicht eine von Christus gewollte katholische allgemeine Weltkirche bezeichnen, sondern die universale heilige Gemeinde unseres Glaubensbekenntnisses" (S. 17).

Als gemeinsame Grundlage für das Gespräch stellt Jeremias fest „das apostolische Urbekenntnis zu Jesus Christus als den für uns gestorbenen und auferweckten Heiland und das Vater unser als das Gebet der Christen" (S. 5). Darüber hinaus stimmen wir mit ihm von vornherein überein in Sätzen wie diesen: „Religion ohne Kirche ist funktionslos. Wer Religion sagt, muß auch Kirche sagen." „Die christliche Kirche ist Gemeinde der Christgläubigen" (aber, fügen wir hinzu, nicht beliebige, sondern die so gestaltete und so geleitete sichtbare Gemeinde, wie Christus sie gewollt hat, während J. sagt: „organisiert in einer Ordnung, wie Martin Luther gewollt hat"). „Ihr Wesen ist die Gemeinschaft mit Christus. Sie hat ihre Vorstufe gehabt in der prophetisch-israelitischen Gemeinde der Heilandserwartung, in ‚Israel nach dem Geiste'. In Christus ist ‚das Leben erschienen', die neue Wirklichkeit, auf die alle Welt wartete, und damit war alle vorchristliche Prophetie erfüllt. Jesus Christus war selbst Prophet, aber zugleich das gottmenschliche Pleroma aller Prophetie, ... auch aller Paläoprophetie, die innerhalb der Gemeinden der Weltreligion aufgestiegen war. Christus erschien teste David et Sibylla" (S. 9. Der obige Klammerzusatz S. 51).

Bis hierher stimmen wir freudig überein, Katholiken und Protestanten. Aber nun meint der Protestant Jeremias, daß dieses Kommen des Gottmenschen und seiner neuen Wirklichkeit nichts auf Erden zurückgelassen habe als „das Wort Gottes", das Jeremias gegen Harnack im „ungetrennten Evangelium" (S. 33 u. 87) findet, d. h. in der „literarisch gewordenen" Frohbotschaft „1) Jesu Christi und 2) vom gekreuzigten und auferweckten Heiland". Zwar ist mit und neben dem „literarisch gewordenen Evangelium" (S. 34) auch der „Geistbraus" „der gischtende Geist" (S. 86), das neue „Leben" als bleibendes Geschenk Christi in der Welt geblieben (S. 24) und „die Glaubenserfahrungen der Gemeinde werden durch das Dogma der willkürlichen Änderung entzogen (S. 21), aber das Dogma ist nur Erfahrungssatz, nicht Glaubenssatz (S. 23 u. 28), und „weil wir erst mitten im Erleben der Kirche stehen" und die „letzten Dinge" überhaupt noch nicht erleben, so gibt es für Jeremias von der Kirche und von den letzten Dingen „kein festes Dogma" und auch „die Lehrmeinungen der Reformatoren schwanken hier" (S. 24). Es bleibt für J. deshalb, trotz der Dogmen und trotz dem in der Gemeinde waltenden Geist, kein anderes Kriterium dafür, was zum Heilsgut gehört, als „das geschriebene Neue Testament", in dem wir „die lückenlose apostolische Frohbotschaft Jesu Christi haben" (S. 35).

Nun ist es aber Tatsache, daß dieses Kriterium es nicht verhindert hat, daß die Gemeinden der „evangelischen Kirche" in ihrem Verständnis der Evangelien weit auseinander gegangen sind, daß der Geist, den jeder beim Lesen der Schrift selbst zu haben glaubt, in Wahrheit zum subjektiven Erlebnis führt, das beim einen so und beim andern anders gerät. Und das kann nicht das von Christus gewollte und in der Welt begründete neue Leben sein. Wenn Jeremias mit uns Katholiken die feste Überzeugung teilt, daß „in der Fleischwerdung Gottes in Christus die, eine neue Menschheit schaffende, Gottesherrschaft da war" (S. 28), dann konnte doch diese nicht einfach mit dem sichtbaren Christus wieder verschwinden und nur ein literarisch gewordenes Evangelium und einen Geist hinterlassen, der in verschiedenen Lesern widersprechende Auslegungen dieses (sehr bald nicht mehr ohne gelehrte Bildung verständlichen) Textes hervorbringt. Vielmehr war es doch diesem einmaligen sichtbaren Eintreten Gottes in die Geistesgeschichte allein angemessen, daß der wieder zum Himmel Heimgekehrte einen geheimnisvollen, übernatürlich belebten, aber sichtbaren Leib hinterließ, in dem „der Geist braust, wie er will", nämlich in Lehrern mit übernatürlich begründeter Autorität, in Priestern mit göttlichen Vollmachten, so daß in Wahrheit ein durch dieselben Dogmen (d. h. Lehren der Offenbarung) begründeter Glaube, ein vom selben Gottesgeist gewiesener Gottesdienst, ein durch dieselben Sakramente den einzelnen eingegossenes Geistesleben und damit eine Herde unter einem Hirten, ein Leib unter einem Haupte möglich und wirklich ward.

Um diese Alternative geht es: Hinterläßt die Inkarnation, dieses größte, die Menschheitsgeschichte zweiteilende Wunder, nur wieder einen Zustand, der mit seinem geschriebenen Wort und dem Meinungsstreit der neuen Schriftgelehrten sehr wenig vom früheren Zustand unterschieden ist, da jeder dieser Schriftgelehrten sich auf seinen „Geistbraus" berufen kann, — oder bleibt Christus mit einem zwar geheimnisvollen, aber sichtbaren Leib in der Mitte der Menschheit wirksam, und zwar

wirksam durch hörbare Lehrer, denen er in ihrer gemeinsam vorgetragenen, in Fällen der Uneinigkeit vom obersten Lehrer entschiedenen Lehre eine übernatürliche Unfehlbarkeit gewährleistet; durch sichtbare Priester, denen er göttliche Vollmachten gibt, das gemeinsame Gott darzubringende Opfer zu bereiten und den Seelen das übernatürliche Leben der Gnade zu vermitteln; durch sichtbare Hirten, die den Auftrag haben, unter dem einen obersten Hirten die Herde Gottes zu weiden und zu leiten? —

Wenn wir Katholiken dankbar anerkennen, daß Christus dieses zweite Glied der Alternative verwirklicht hat, so stehen wir mit diesem Glauben in der ununterbrochenen lebendigen Lehrtradition von der Gründung der jerusalemitischen Kirche an, die nicht als pneumatische Kirche im modernen Sinn, sondern als autoritativ geleitete Kirche ins Leben trat, und von der ersten uns erhaltenen Äußerung einer nachapostolischen Kirche an, d. h. vom Clemensbrief an, der in Rom dieselbe autoritative Kirche lebendig zeigt, wie sie die Apostelgeschichte in Jerusalem aufweist. Auf uns wirkt es unevangelisch, wenn man behauptet, „hinter Math 16, 16—19" stehe zwar ein „Christuswort" (S. 50), aber der Primat, den wir Katholiken daraus herauslesen, sei kein Primat der Vollmachten, sondern „nur eine Ehrung für Petrus persönlich" (S. 49). Christus suchte nicht einmal seine eigene Ehre sondern nur die Ehre des Vaters. Wie soll er einem „Sanguiniker", einem „liebenswürdigen aber unzuverlässigen Sanguiniker" (S. 45), von dem wir zu unserem Erstaunen erfahren, daß „er auch der Führer in der Wirtschaft der Zwölfe gewesen ist, wie Judas die Kasse führte" (S. 44), wie soll, fragen wir, Christus dazu kommen, diesem Menschen „persönlich" eine „Ehrung" vor den anderen zu erteilen? Nein, dem Gottessohn ging es nicht um die Ehrung von Personen, sondern um den Bestand der von ihm begründeten „Gottesherrschaft", und darum gründete er diese auf den von ihm selbst unüberwindlich gemachten Felsen, auf Petrus, nicht als Person, sondern als ersten Träger eines dauernden Amtes. Ich bin erstaunt, daß J. zu einer so unevangelischen Auslegung des nun einmal zum literarisch gewordenen Evangelium gehörigen Gotteswortes kommt. Denn nichts ist unevangelischer, als daß Christus diesem „liebenswürdigen aber unzuverlässigen" „Führer in der Wirtschaft der Zwölfe" besondere persönliche Ehrungen erteilen wollte. Wir finden im Evangelium vielmehr, daß keiner der Jünger Jesu so oft, so schmerzlich, so öffentlich getadelt und gedemütigt wurde als derjenige, den er zum Schlüsselträger des Himmelreiches, also zum Träger seiner Stellvertretung machen wollte. Es sollte von Anfang an deutlich werden: Die Stellvertretung wird nicht um der persönlichen menschlichen Vorzüge willen übertragen, sondern sie ist etwas so über menschliche Kraft hinaus Liegendes, daß sie in ihrer Würde und Vollmacht bestehen bleibt trotz der menschlichen Schwächen ihres Trägers.

Über diese grundsätzlich verschiedene Stellung gegenüber der gemeinsam geglaubten Inkarnation und ihrer bleibenden Wirkung ist zwischen J. und der katholischen Theologie keine Einigung möglich. Damit fällt die Diskussion über alles, was daraus folgt, als für uns unfruchtbar dahin. Wir sprechen hier nicht vom Papst, vom Bischof, vom Priestertum. Das alles ist dem richtigen Verstehen entzogen, wenn man auf dem Standpunkt steht, daß Jesus „das neue Leben jedem im mikrokosmischen Erlebnis mitteilt" und daß die so geschaffene „Gemeinde der Heiligen" „die Trägerin und Verkündigerin des in Christus erschienenen Heiles ist, nicht die sichtbare katholische Kirche" (S. 62).

Aber eines muß doch in diesem Zusammenhang berichtigt werden. Wieder einmal wird, und zwar an mehreren Stellen dieser Broschüre, der katholischen Kirche Magie vorgeworfen. Dabei versteht Jeremias Magie eindeutig als „den unzulänglichen Versuch, von unten her das Obere als erzwungenes Erlebnis zu gewinnen, was nur von oben her aus Gnade, die der Glaube ergreift, herabgesendet werden kann" (S. 67).

Wir Katholiken glauben, daß Jesus Christus die Mitteilung seiner heiligmachenden Gnade an sichtbare Zeichen, an die Sakramente gebunden hat, und daß er uns befohlen hat, uns taufen zu lassen, lossprechen zu lassen, uns seinen eucharistischen Leib bereiten und darreichen zu lassen, uns firmen und im Krankheitsfall mit Öl salben zu lassen von jenen, denen Er göttliche Vollmachten gegeben hat. Ob man nun draußen diesen unseren Glauben teilt oder nicht, so sollte man doch anerkennen, daß solcher Glaube und solcher demütige Gehorsam an und unter die Anordnung Christi das gerade Gegenteil ist zum „unzulänglichen Versuch von unten her zu erzwingen", was nur demütig bittend und gläubig von oben her empfangen werden kann. Ich bin überzeugt, daß Jeremias, wenn er diese Zeilen ernstlich überdenkt, nie mehr von „Magie" in der katholischen Sakramentspraxis sprechen wird. Der Magier versucht, durch unzulängliche Mittel, die höheren Mächte zu zwingen, der Katholik beugt sich gehorsam der allerhöchsten Macht, die ihm an bevollmächtigte Menschen und an von Christus eingesetzte Gnadenmittel verweist. Das ist ein Gegensatz der Grundhaltung wie ja und nein, und den muß man anerkennen, ob man nun unseren Glauben teilt oder nicht; sonst denkt man nicht mehr logisch.

Mit Dankbarkeit jedoch stellen wir zum Schluß fest, daß dieser irenische Versuch des Glaubensgespräches schon einige Erweise besseren Verstehens gezeitigt hat. Jeremias anerkennt es, „daß die katholische Kirche mehr als die evangelische die kosmischen Hierarchien der Engelwelt lebendig erhalten hat" (S. 15), er hält „Gebete für Verstorbene um Frieden, Erquickung und ewige Ruhe für evangelisch nicht unzulässig" (S. 58), er prägt das schöne Wort: „Das Kirchenjahr ist ein ‚Rosenkranz', der immer wieder durchgebetet werden soll" (S. 75), was umgekehrt auch dem Protestanten Verständnis für den so oft verachteten Rosenkranz selber vermitteln kann: denn dieser ist tatsächlich ein Abriß des Kirchenjahres, der kurz und eindringlich die ganzen Geheimnisse dieses mystischen Jahrlaufes dem Beter ins Herz prägt; endlich danken wir dem Verf. für das Friedenswort: „Wir kämpfen nicht gegen die actio catholica, sondern freuen uns, wenn christfremde Menschen überhaupt für Christus gewonnen werden" (S. 16). Und gerne vereinigen wir uns mit dem Verf. in dem urchristlichen Gebet um Einigung der Christenheit, mit dem er die ganze Arbeit abschließt.

Freiburg i. B. E. Krebs.

Brugger, Maurus, Dr., **Schuld und Strafe.** Ein philosophisch-theologischer Beitrag zum Strafproblem. Paderborn, Schöningh, 1933 (160 S. 8°). M. 6.

Die interessante Studie behandelt das Strafproblem in der Geschichte, den Begriff der Schuld, das Wesen der Strafe, den Zweck der Strafe und die irrigen Auffassungen der deterministischen Strafrechtsschulen (Lombroso, Liszt). Zuweilen tritt der wissenschaftliche Charakter der Schrift etwas zurück, sofern die Untersuchung mit pastoraltheologischen und erbaulichen Ausführungen vermischt wird. Immerhin verrät der Verf. im allgemeinen ein gutes wissenschaftliches Urteil. Doch ist B. glücklicher in seiner Kritik, als bei der positiven Lösung.

Richtig bemerkt er am Schluß, daß dem h. Thomas auch hinsichtlich der Straftheorie die Synthese gelungen sei. Allein B. läßt sich wohl durch den Gegensatz zur soziologischen Schule, die nur den Gesichtspunkt der Abschreckung anerkennt, verleiten, einerseits lediglich den Gesichtspunkt der Vergeltung als wesentlichen Zweck der Strafe hinzustellen und nicht nur die Besserung, sondern auch die Abschreckung bloß als akzidentellen Zweck, als ergänzenden Nebenzweck

aufzufassen, und zwar dies alles im Sinn des h. Thomas. Überblickt man indes die zahlreichen Äußerungen in dessen Werken, zusammen mit der aristotelischen Theorie, die gleich der augustinischen hier sehr zu beachten ist (vgl. Schilling, Die Staats- und Soziallehre des h. Thomas, 2. Aufl., 1930; Die Staats- und Soziallehre des h. Augustinus, 1910; Moraltheologie II, 1928, n. 502 f.), so kommt man zu dem Ergebnis, daß Thomas keineswegs den wesentlichen Zweck der (staatlichen) Strafe auf die Vergeltung beschränkt. Des Verf. letztes Wort heißt eben diesmal nicht, wie er selbst versichert (S. 156), „Thomas", sondern „Förster". Die sachliche Überlegung bestätigt jenes Ergebnis. Mit der staatlichen Strafe, und darum handelt es sich hauptsächlich, ist stets auch das Motiv der generellen oder speziellen Abschreckung verbunden. Es kann sich dabei also nicht um einen bloß akzidentellen Strafzweck handeln. Übrigens ist selbst die Vergeltung nicht der letzte Zweck der staatlichen Strafen, sondern letzter Zweck ist der Schutz des Gemeinwohles, der von Gott gewollte staatliche Selbstschutz. Somit bezweckt die Strafe den staatlichen Selbstschutz durch Wahrung der Gerechtigkeit und Abschreckung; jedenfalls bleibt die Abschreckung ein wesentlicher Zweck, mag man darin einen mehr selbständigen oder einen mit der Vergeltung naturgemäß verbundenen oder damit zu verbindenden Zweck erblicken. Nach B. ist die Strafe, die der Staat verhängt, nichts anderes als Wiederherstellung der gestörten Rechtsordnung durch eine gerechte Vergeltung.

Daß B. die thomistische Lehre nicht immer klar und sicher erfaßt, tritt auch sonst zutage. So soll nach ihm Thomas die Freiheit definieren als *vis electiva mediorum servato ordine finis* (S. th. 1, q. 62, a. 8 ad 3); aber an der betreffenden Stelle will Thomas nicht eine Definition der Wahlfreiheit geben, sondern die Frage beantworten, ob der Umstand, daß die Engel nicht sündigen können, als Minderung der Freiheit anzusehen sei; Thomas verneint die Frage und sagt, wenn die Engel verschiedene Mittel zu wählen vermögen *servato ordine finis*, während der Mensch vom Ziele abweichen und sündigen könne, so besitzen die Engel die Freiheit in vollkommenerer Weise als der Mensch.

Sicherlich wäre es für den Verf. von Nutzen gewesen, wenn er die oben erwähnten Schriften beachtet hätte. Noch manches wäre sonst im einzelnen zu bemerken. Zum Schluß soll nur noch darauf hingewiesen sein,, daß der Verf. eine große Vorliebe für Fremdwörter bekundet, die zum Teil ganz ungewohnt und eigenartig sind und sich leicht durch deutsche Ausdrücke ersetzen ließen.

Tübingen. O. Schilling.

Linneborn, Joh., Prof., Dr. theol. et phil., Dompropst, erzbisch. Offizial, **Grundriß des Eherechts nach dem Codex iuris canonici.** 4./5. neubearb. u. verm. Aufl. Paderborn, Ferd. Schöningh, 1933 (XV, 500 S. gr. 8°). Geb. M. 10,50.

Das Werk ist bereits zweimal in der Theol. Revue günstig besprochen worden (1920 Nr. 14/16; 1923 Nr. 13/14). Die neue Auflage, die um 50 Seiten vermehrt ist und unter umfassender Mitarbeit von Dr. Jos. Wenner zustande kam, bedeutet eine wesentliche Verbesserung. Die Gesamtanlage ist zwar nicht wesentlich geändert, aber inhaltlich ist viel neues Material an Literatur und kirchlichen Erlassen und Entscheidungen aufgenommen. Der dafür erforderliche Raum wurde durch vermehrten Kleindruck und besonders durch den Verzicht auf Abdruck der einzelnen Canones des CIC gewonnen. Die Aufnahme der ganzen Ehe-Enzyklika Pius' XI und der Richtlinien der Fuldaer Bischofskonferenz entspricht der Bedeutung dieser Dokumente. So ist ein neuer Grundriß entstanden, der als Ganzes genommen sowohl dem Wissenschaftler auf Grund der wertvollen Quellen- und Literaturangaben als auch dem praktischen Seelsorger, kirchlichen Richter, Juristen und interessierten Laien wegen der klaren, übersichtlichen Darstellung die besten Dienste leisten wird.

Einige Ergänzungen und kritische Bemerkungen. Man vermißt bei dem grundlegenden Abschnitt „Allgemeine Rechtsbestimmungen über die Ehe" hier und da ein tieferes Eingehen auf die ratio legis, z. B. bei dem ersten Zweck der Ehe oder bei dem Recht des Staates über die Ehen der Ungetauften, das Cappello mit dem kurzen, klaren Ausdruck „ius devolutivum et hypotheticum" umschreibt. — Begriffe und Einrichtungen wie Rassen-Mischehen, Eugenik, Sterilisation, die gerade in den letzten Jahren, auch unter rechtlichem Gesichtspunkt, für die Ehe eine große Bedeutung erlangt haben, werden viel zu kurz behandelt; ein Hinweis auf die Ehe-Enzyklika genügt nicht. Vgl. die neue Schrift von H. Pfatschbacher, Eugenische Ehehindernisse? Eine kirchenrechtl. Studie (Theol. Studien der österr. Leo-Gesellschaft Nr. 34), Wien 1933. — Bei dem nicht selten vorkommenden Konsens-Mangel der Geistesgestörtheit müßte die medizinische Seite, etwa nach dem Vorbilde von Fr. Triebs (Handb. des kanon. Eherechts, Breslau 1929, III, S. 461 ff.), etwas stärker berücksichtigt werden. — Unter dem Haupttitel „Auflösung der Ehe durch das Privilegium Paulinum" wird im 6. Abschnitt auch „die Auflösung der Naturehen durch die päpstliche Dispensation" (S. 418) behandelt. Klarer wäre es, wenn zunächst das *privilegium fidei late dictum* wie bei Vromant dargelegt würde und dann als besonderer Teil desselben das *privil. fidei stricte dictum*, nämlich das Paulinische Privileg; vgl. hierzu G. Payen S. J., *De matrimonio in Missionibus ac potissimum in Sinis tractatus practicus et casus.* Zi-ka-wei 1929, II, S. V—VII, ein Werk, das ich nicht zitiert finde, das zwar zunächst für die Missionsverhältnisse geschrieben ist, aber mit seinen zahlreichen „Fällen" auch für christliche Gegenden wertvolle Lösungen gibt. — Das neue Reichskonkordat konnte noch nicht berücksichtigt werden. Es berührt im Art. 26 und 27 das kirchliche Eherecht; Art. 26 enthält eine Erleichterung bezüglich der Beobachtung des § 67 des Personenstandgesetzes, wie sie S. 78 gewünscht ist, — Art. 27 regelt die exemte Militärseelsorge (vgl. S. 347/48), auf Grund deren die Militärgeistlichen den Ehen der ihnen zugewiesenen Militärpersonen gültig assistieren können. Im Zusammenhang mit diesen beiden Neuordnungen muß man leider feststellen, daß manche Teile des Grundrisses, nämlich die staatlichen Ehegesetze, voraussichtlich bald veraltet sein werden, weil in Deutschland und auch in anderen europäischen Ländern das Recht stark in Fluß ist. Deshalb bleibt zu überlegen, ob es für den Dauerwert solcher Lehrbücher und im Interesse des finanziell schwachen Klerus nicht praktisch ist, das staatliche Recht in einem kleinen Zusatzband in Zukunft zusammenzufassen.

Münster i. W. M. Bierbaum.

Müssener, Hermann, Dr. theol., Wirklicher Geistl. Rat, Professor am Bischöflichen Priesterseminar und Untersuchungsrichter am Bischöflichen Offizialat (in Aachen), **Das katholische Eherecht in der Seelsorgspraxis.** Zweite, neubearbeitete und vermehrte Auflage. Düsseldorf, L. Schwann, 1933 (385 S. 8°). Glw. M. 9.

Jener Teil des Seelsorgeklerus, dem die oft nicht leichte Anwendung des geltenden Eherechts in der Lebenswirklichkeit in ausgedehnterem Maße obliegt, hat schon in der ersten Auflage von M.s Buch einen guten Helfer gefunden. Nicht bloß die Seelsorger des Erzbistums Köln, denen es zunächst willkommen sein mußte, die Praktiker anderer deutscher Diözesen haben seine Brauchbarkeit ebenso erkannt und oft danach gegriffen. Nach zweieinhalb Jahren bietet es in neuer Gestalt seine Dienste an. Es ist größer und noch wertvoller geworden. Sein Umfang ist auf das Doppelte

angewachsen. Außer den eherechtlichen Sondervorschriften des Erzbistums Köln enthält das Werk in seinem Anhang nunmehr, soweit notwendig, auch die besonderen Anordnungen der übrigen Diözesen der Fuldaer Bischofskonferenz, also das einschlägige Partikularrecht sämtlicher deutschen Diözesen mit Ausnahme der bayerischen. Vorausgeschickt sind neben dem Reichsgesetz über die religiöse Kindererziehung u. a. das päpstliche Rundschreiben „Casti connubii" und die Richtlinien der Oberhirten der genannten Bischofskonferenz vom Jahre 1932 zu dieser Enzyklika. Zusammen mit den — vermehrten — Formularen füllt dieses in Kleindruck gebotene Material die zweite Hälfte des Buches. Aber auch der Text erfuhr eine nicht unwesentliche Erweiterung und teilweise Verbesserung. In der Einleitung sind jetzt auch die allgemeinen Rechtsbestimmungen über die Ehe behandelt. An vielen Stellen erscheinen neue Zusätze. Namentlich sind die wichtigsten Normen des deutschen staatlichen Eherechts am geeigneten Platze eingefügt, die römischen Entscheidungen und Bestimmungen der jüngsten Zeit sorgfältig berücksichtigt und selbst die einschlägigen Stücke des Reichskonkordats bereits verarbeitet. Verschiedene Partien sind einläßlicher und gründlicher dargelegt, vor allem die Ehehindernisse und die ordentliche Form der Eheschließung. Letztere hat an Klarheit viel gewonnen. Im übrigen sind die Grundsätze der ersten Auflage beibehalten. Das Buch bietet keinen wissenschaftlichen Apparat und vermeidet alle wissenschaftlichen Kontroversen. Es verweist auch fast nie auf abweichende Meinungen und trägt lediglich die vom Verf. für richtig befundenen Lehren vor. Für ein Eherecht, das ausgesprochen praktischen Zwecken dienen will, ist dieser Grundsatz zweifellos gut und richtig. Der Benützer erhält so stets eine bestimmte und sichere Auskunft und Anweisung, ohne durch andere Meinungen verwirrt und unschlüssig zu werden. Er kann sich diesem Führer auch getrost anvertrauen. Überall leuchtet ja dessen ausgezeichnete Vertrautheit mit der Theorie und Praxis des Eherechts durch. Die klare und gediegene Darstellung erleichtert die Gefolgschaft.

Ganz ohne Schatten ist der erwähnte Grundsatz bei ausschließlicher Durchführung freilich nicht. Das Vorgetragene klingt doch manchmal zu apodiktisch und läßt dem Leser nicht bewußt werden, daß hie und da auch andere Möglichkeiten gegeben sind. Wenn z. B. S. 126 von der Josephsehe behauptet wird, daß sie nicht unter einer gegen das Wesen der Ehe verstoßenden Bedingung geschlossen wird, sondern beide Kontrahenten nur vor der Heirat den erlaubten Vorsatz fassen, im Ehestande jungfräulich zu leben, so trifft das nur für diese Art von Josephsehe zu. Es lassen sich aber noch andere Arten denken. Ebenso klingt (S. 126) die Behauptung zu apodiktisch, daß der Vollzug einer bedingt geschlossenen Ehe als Verzicht auf die Bedingung gilt und die Ehe von da an als gültig zu erachten ist. Der Geschlechtsverkehr ist in diesem Falle doch sehr leicht nur der Ausdruck der Unenthaltsamkeit und nicht des nunmehr bedingungslosen Ehewillens. Apodiktisch ist es zu sagen, daß der Begriff „geheimes" und „öffentliches" Ehehindernis im Sinne des c. 1037 lediglich bei der Konvalidation einer Ehe zur Anwendung kommt, beim Aufgebot und bei der Dispens aber das tatsächliche Verbreitetsein maßgebend ist. Nimmt der Verf. S. 87 den Satz: „Daher gilt seine (des Beichtvaters Dispens-) Vollmacht nur für die geheimen Hindernisse und bei Gelegenheit der sakramentalen Beichte", „geheim" im letzteren Sinne? Wohl nicht. Die nächsten Sätze lassen das erschließen. Übrigens liegt auch in der neuen Auflage über den Dispensbefugnissen des Beichtvaters in dringenden Fällen vor und nach der Eheschließung manches Dunkel. Bedauerlich ist der sinnstörende Druckfehler auf S. 67 Z. 8 von oben. Statt „katholisch" muß es „akatholisch erzogen werden" heißen.

Zweifellos wird sich M.s Buch in Zukunft noch mehr als bisher die Bibliotheken der Seelsorger erobern. Mit ihm und einem guten Lehrbuch des Eherechts, das auch jetzt noch nicht überflüssig geworden ist, werden die Praktiker die eherechtlichen Schwierigkeiten verhältnismäßig leicht meistern.

Freising. D. Lindner.

Gregorius von Breda, P. Dr., O. M. Cap., **Die Muttersprache.** Eine missions- und religionswissenschaftliche Studie über die Sprachenfrage. [Missionswissenschaftl. Studien. Neue Folge. Heft 7, hrsg. von J. Schmidlin.] Münster i. W., Westfälische Vereinsdruckerei u. Teulings Uitgevers-Maatschappij, 'sHertogenbosch (XVI, 192 S. gr. 8°). M. 5,75.

Die Klarstellung des wesenhaften Verhältnisses von Kirche und Volkstum gehört heute mehr als je zu den aktuellen Aufgaben der kirchlichen Wissenschaft. Weil die Sprache als „Seele des Volkes" eine entscheidende Funktion im Ganzen des Volkstums ausübt, gebührt ihr eine besondere Aufmerksamkeit. Indem der Holländer P. Gregorius (van den Boom) von Breda der Bedeutung der Muttersprache im missionarischen Wirken eine sorgfältige Untersuchung widmet, hat er sich sowohl um die Missionssache wie um die Volkstumsarbeit verdient gemacht. Nicht nur die Missionsinteressierten, sondern alle, die sich mit den Fragen des Volkstums und der Muttersprache befassen, werden die klaren Ausführungen, gelegentlich durch gute kritische Bemerkungen gewürzt, mit Nutzen lesen.

P. Gregorius bietet in den ersten zwei Kapiteln grundsätzliche Darlegungen über die Wechselbeziehungen zwischen Religion, Muttersprache und Volk. Das dritte Kapitel bringt in großen Linien ein geschichtliches Panorama der sprachmissionarischen Praxis. Das vierte (letzte) Kapitel verzeichnet an der Hand der neuesten Erlässe der Propagandakongregation und der örtlichen Missionsobern die geltenden Vorschriften über den Gebrauch der Muttersprache im religiösen Bereich.

Der Verf. arbeitet mit einer staunenswerten Quellen- und Literaturkenntnis. Wer sich mit Einzelfragen näher vertraut machen will, findet hier gute Fingerzeige für weitere Studien. Nur in einem Punkte fällt eine starke Zurückhaltung auf, nämlich in der Angabe von Quellen und Literatur über die Behandlung der Muttersprache in den staatlichen und staatlich unterstützten Schulen der Kolonialländer (vgl. S. 70 f. u. S. 177 ff.). Ein Durchblättern der gesamten Kolonialgesetzgebung hätte wohl zu weit geführt, doch wäre ein Heranziehen der Veröffentlichungen des Institut Colonial International, im besonderen des einschlägigen, dickleibigen Werkes: *L'enseignement aux Indigènes*, Bruxelles 1931, von Vorteil gewesen. Aber das will wenig bedeuten gegenüber der sonstigen Fülle der vorliegenden Schrift.

Berlin. Th. Grentrup S. V. D.

Kleinere Mitteilungen.

»**Hümmeler,** Hans, **Helden und Heilige.** Januar bis Juni. Bonn, Verlag der Buchgemeinde, 1933 (351 S. gr. 8°). Lw. M. 3,60.« — Ein eigenartiges und eindrucksvolles „Heiligenbuch" ist dieser erste Halbjahrsband, den die Bonner Buchgemeinde für ihre Mitglieder herausgebracht hat. „Die religiösen Führergestalten unserer Zeit und unseres Volkes wurden besonders berücksichtigt, auch wenn sie noch nicht von der Kirche zur Ehre der Altäre erhoben worden sind." Der Verf. bekennt sich zu dem Grundsatz, „daß die äußere ‚Richtigkeit' eines Lebensbildes bis

in die geringsten Einzelheiten nicht so wichtig ist wie die innere Wahrheit des Erzählten, das Herausmeißeln der ganz persönlichen Wesensart jedes Helden und Heiligen". Die eigens für jede Vita geschaffenen Initialen sind ein besonderer Schmuck dieses Werkes, das auch denen viel zu sagen hat, deren Art sonst weniger auf „Heiligenleben" eingestellt ist.

»**Richstätter,** Karl, S. J., **Mater Salesia Schulten und ihre Psychologie der Mystik.** Leben und Schriften einer Ursuline. Mit drei Tafeln und einer Schriftprobe. Freiburg i. Br., Herder, 1932 (VI, 233 S. 8°). M. 3,50; Lw. M. 4,40.« — Dies lehrreiche und ergreifende Buch ist ein glänzender Beweis dafür, daß Gott auch in unseren Tagen in demütigen und heiligen Seelen Erstaunliches wirkt. Der als Mystikforscher bekannte Verf. hat hier die Aufzeichnungen einer Osnabrücker Ursuline herausgegeben, die 1877 in Köln-Kalk geboren, wenig begabt in den Ordensstand trat, dort den kleinen Weg der h. Theresia vom Kinde Jesu mit erstaunlicher Zielrichtung und Willenskraft ging und zur höchsten mystischen Begnadung gelangte, was aber erst nach ihrem 1920 erfolgten Tode durch ihre Schriften weiter bekannt wurde. Das Werk zergliedert sich in zwei Teile, deren erster Aufschluß über ihr äußeres und inneres Leben gibt, während der zweite ihre mystischen Aufzeichnungen behandelt, die durch die klaren und bestimmten Erläuterungen des erfahrenen Geistesmannes noch eine besonders eindringliche Bekräftigung erhalten. Von Jugend an hatte diese „ungelehrte" Schwester ein dreifaches Kreuz getragen: mühsame, undankbare Arbeit, Erfolglosigkeit und Enttäuschung aller Art. Aber dies wurde für sie eine wertvolle Schule wahrer Herzensdemut, voller Hingabe an Gott und gänzlicher übernatürlicher Einstellung, die sie zur höchsten Mystik führten, wie es die Aufzeichnungen beweisen. Über die schwierigsten Fragen der mystischen Psychologie und Theologie spricht sie darin mit einer solch einfachen erstaunlichen Selbstverständlichkeit, daß selbst erfahrene Kenner überrascht sind und darin nicht nur einen ganz seltenen Beitrag zur mystischen Psychologie sehen, sondern auch ein „Muster moderner experimenteller Psychologie, die ihre feinsten Methoden hier angewendet findet". Für Theologen, Beichtväter von Ordensleuten und alle Gottsucher bietet dies Buch eine Quelle der Belehrung und der Erhebung zu Gott. Sal. Elsner O. F. M.

»**Gładysz,** Ks. Bronisław, Dr. Docent Uniwersytetu Poznańskiego, **Hymny brewiarza rzymskiego vraz patronału polskiego.** [Gładysz, B., Die Hymnen des römischen Breviers und des Proprium Poloniae.] Übersetzung und Erklärungen. Posen, St. Adalbert-Buchhandlung, 1933 (320 S.).« — Nachdem schon verschiedene polnische Übersetzungen der Brevier-Hymnen erschienen sind, hat nunmehr der rührige polnische Hymnologe Gł. seinen priesterlichen Landsleuten den ersten poln. Kommentar zu diesen Hymnen geschenkt, eine ihnen sicherlich sehr erfreuliche Gabe, zumal die Übersetzung wortgetreu, dabei aber geschickt ist, und die Erklärungen alles enthalten, was notwendig ist, um jede Schwierigkeit zu beseitigen. Der eigentlichen Arbeit ist eine Einleitung über die Entwicklung der kirchlichen Hymnodie und den Versbau der Hymnen vorausgeschickt. Eine wertvolle Beigabe ist das 20 Seiten umfassende Wortverzeichnis seltener Ausdrücke und solcher Worte, die in der christlichen Poesie ihren Sinn geändert haben. Das ganze Werk stellt dem Autor ein schönes Zeugnis aus für seine eingehende Beschäftigung mit dem Sinn und der Bedeutung der kirchlichen Hymnen. A. Steuer.

Bücher- und Zeitschriftenschau [1]

Allgemeine Religionswissenschaft.

Gaster, M., Beiträge zur vergleichenden Sagen- u. Märchenkunde (MonGeschJud 1933, 6, 431/35).
Nock, A. D., A Vision of Mandulis Aion (HarvardThR 1, 53/104).
Liebenthal, W., Satkarya in der Darstellung seiner buddhistischen Gegner. Die prakrti-parīkṣā im Tattvasamgraha des Śantirakṣita zusammen mit der Pañjika des Kamalaśīla übers. u. ausführlich interpretiert. Stuttg., Kohlhammer (XVI, 152). M 9,60.
Macnamara, Th. F., Sketches in Indian Life and Religions. III. Islam and India (IrishEcclRecord Jan., 63/74).
De Vries, J., Studiën over Germaansche mythologie VI. VII (TijdschrNederlTaalLetterkunde 53, 2/3, 192/217).
Tommassini, G., Los Indios Ocloyas y sus doctrineras en el siglo XVII. Cordoba (Argent.), Impr. de la Universidad, 1933 (LVII, 188).

Biblische Theologie.

Reißer, Chr., A. T. u. heutige Zeit (Zeitwende 3, 129/42).
Kegel, M., Das A. T., ein Freund oder Feind unseres Volkes? Bresl., Hirt (50). M 1,25.
Schulz, A., Eden (ZAlttestWiss 1933, 3/4, 222/26).
Preß, R., Das Ordal im alten Israel (Ebd. 2, 121/40; 3/4, 227/55).
Mahler, E., Zur Chronologie der Könige Judas u. Israels (MonGeschWissJud 1, 55/81).
Epstein, J. N., Die Zeiten des Holzopfers (Neh. 10,35) (Ebd. 97/103).
Irwin, W. A., The First Speach of Bildad (ZAlttestWiss 1933, 3/4, 205/16).
Snaith, N. H., The Triennial Cycle and the Psalter (Ebd. 302/307).
Birkeland, H., Die Einheitlichkeit von Ps. 27 (Ebd. 216/21).
Zimmerli, W., Zur Struktur der alttest. Weisheit (Ebd. 177/204).
Krauß, S., Die „Landschaft" im biblischen Hohenliede (Mon GeschWissJud 1, 81/97).
Goodspeed, E. J., The Shulammite (AmerJSemitLang 50, 2, 102/104).
Robinson, Th. H., Notes on the Text of Lamentations (ZAlttestWiss 1933, 3/4, 255/59).
Stone, P. Felicia, The Temple Sermons of Jeremiah (Amer JSemitLang 50, 2, 73/92).
Bewer, J. A., The Text of Ezek. 1, 1—3 (Ebd. 96/101).
Bonsirven, J., Les espérances messianiques en Palestine au temps de Jésus-Christ (NouvRTh 2, 113/39; 3, 250/76).
Meli, A., Il Messianismo privilegio di Israele (ScuolaCatt 1, 19/37).
Sickenberger, J., Die Geschichte des N. T. 4., stark erw. Aufl. Bonn, Hanstein (91 4°). M 3,20.
Moe, O., Vernunft u. Geist im N. T. (ZSystTh 11, 3, 351/91).
Mandelli, F., L'esistenza di Gesù Cristo nella critica più recente (ScuolaCatt 1, 29/48).
Scott, E. F., Recent Lives of Jesus (HarvardThR 1, 1/31).
Stavridès, C.-J., La chronologie de la Passion. Etude historique et scripturaire. P., Paillard (106).
Deutinger, M., Das Reich Gottes nach dem Apostel Johannes. Bearb. von F. Zimmer. Mainz, Grünewald-Verl. (XV, 498). Lw. M 10.
Bévenot, M., The Proof of the Apostles' Infallibility (IrishEcclRecord 3, 225/38).
Herrmann, H., Palästinakunde. Mit zahlreichen Karten. Tl. 1 Geographie. Wien, Fiba-Verl. (80; 24 Abb.). M 1,50.
Lemmens, L., Collectanea Terrae Sanctae. Opus posthumum ed. H. Golubovich. Quaracchi, Coll. S. Bonav., 1933 (XIII, 334). *L* 50.
Heinemann, I., Die Sektenfrömmigkeit der Therapeuten (Mon GeschWissJud 1, 104/17).
Büchler, A., Familienreinheit u. Sittlichkeit in Sepphoris im 2. Jh. (Ebd. 126/64).
Klein, S., Aus den Lehrhäusern Erez Israels im 2. u. 3. Jh. (Ebd. 164/71).
Marmorstein, A., Das Motiv vom veruntreuten Depositum in der jüd. Volkskunde (Ebd. 183/95).
Müller, S., Von jüdischen Bräuchen u. jüd. Gottesdienst. 2., neubearb. u. verm. Aufl. Frankf. a. M., Kauffmann (VI, 154). M 2,85.

Historische Theologie.

Nigg, W., Die Kirchengeschichtsschreibung. Grundzüge ihrer hist. Entwicklung. Mchn., Beck (X, 271). M 8,50.

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

Barnes, A. St., The Martyrdom of St. Peter and St. Paul. NY., Oxford Univ. Pr., 1933 (X, 184). $ 2,75.

Cotton, P., From Sabbath to Sunday. A Study in Early Christianity. Bethlehem, Pa., Times Publ. Co., 1933 (184). $ 1,50.

Schneider, C., Minucius Felix: Octavius. Hrsg. Text. Erläuterung. Pad., Schöningh (55; 48). M 1,10.

Stählin, O., Des Clemens von Alex. Mahnrede an die Heiden [Protrepticus]. Der Erzieher [Paedagogus]. Buch 1. Aus dem Griech. übers. Voraus steht eine allg. Einleitung über Leben u. Schriften des Clemens. Mchn., Kösel (297). Lw. M 5.

Lückger, H. J., Die Entwicklung des Christentums u. die Anfänge der Kirchengründungen im Rheinlande. Mit 8 Taf. u. 2 Skizzen. Bonn, Röhrscheid (124). M 2,75.

Palanque, J.-R., L'empereur Gratien et le grand pontificat païen (Byzantion 1933, 41/47).

Wright, F. A., Select Letters of St. Jerome. With an English Transl. Lo., Heinemann, 1933 (XVI, 510). 12 s 6 *d.*

Plinval, G. de, Recherches sur l'œuvre littéraire de Pélage (RPhilologie 1, 9/48).

Capanaga, V., La teologia agustiana de la gracia y la historia de las conversiones. El Escurial, Impr. del Monasterio, 1933 (78).

Poschmann, B., S. Aurelii Augustini Textus selecti de paenitentia. Coll. et notis ill. Bonn, Hanstein (91). M 3,60.

Peeters, P., Les Khazars dans la Passion de S. Abo de Tiflis (AnalBoll 1, 21/56).

D(elehaye), H., Stoudion-Stoudios (Ebd. 64/65).

Schwartz, Ed., Die Kanonessammlung des Johannes Scholastikos. Mchn., Bayer. Akad. d. Wiss, 1933 (6). M 1.

Browne, L. E., The Eclipse of Christianity in Asia: from the Time of Muhammed till the 14 th Cent. NY., Macmillan, 1933 (198). $ 3,50.

Grégoire, H., Etudes sur le neuvième siècle (Byzantion 1933, 515/50).

Dvornfk, Fr., Le second schisme de Photius. Une mystification historique (Ebd. 425/74).

Bauerreiß, R., Ein angelsächsisches Kalenderfragment (Stud MittBenedO 1933, 3/4, 177/82).

Deér, J., Heidnisches u. Christliches in der altungarischen Monarchie. Szeged, Städt. Druckerei (S. 33—151). *Pengö* 5.

Höppner, A., Die kirchliche Gliederung des Eichsfeldes im Mittelalter. Iren oder Angeln, Wanen oder Asen, Ritter- oder Wallburgen, Thüringer oder Hessen? Dverg-mâl. Mit einer Erzdiakonatskarte. Heiligenstadt, Cordier, 1933 (71; mehr. Taf.). M 2.

Ramackers, J., Ein Kappenberger Totenbuch (Anal Praemonstr 1933, 3/4, 233/46).

Coens, M., La Vie de Christian de l'Aumône (AnalBoll 1/2, 5/20).

Edouard d'Alençon Broeder Jacoba, Historisch onderzoek over Jacoba van Settesoli, vriendin van den h. Franciscus van Assisi. Rijswiik, Kruisvaarders van S. Jan (71; 5 tab.). *Fl* 1.

Zöllig, B., Kardinal Hugolinos Anteil an der Regel des I. Ordens (FranziskStud 1, 34/79).

Kaup, J., Die Tilgung der läßl. Sünden im Fegfeuer nach Bonaventura (Ebd. 26/33).

Risch, F., Wilhelm von Rubruk: Reise zu den Mongolen 1253—1255. Übers. u. erläutert. Lpz., Deichert (VIII, 336). M 19.

Dähnert, U., Die Erkenntnislehre des Albertus Magnus, gemessen an den Stufen der „*Abstractio*". Mit einer monogr. Bibliographie: Albertus Magnus. Lpz., Hirzel (XV, 277). M 9,20.

Laporte, J., Le libre arbitre et l'attention selon s. Thomas (*fin*) (RMétaphMor 1, 25/57).

Sérent, A. de, Bulla inedita Gregorii IX contra Fr. Gregorium Neapolitanum quondam Provinciae Francium Ministrum, data 28. 6. 1288 (ArchFranciscHist 1, 3/28).

Christ, C., Eine neue Handschrift von Meister Eckharts Kommentar zum Johannes-Ev. (ZentralblBibl 1/2, 10/29).

Weiß, K., Die Seelenmetaphysik des Meister Eckhart (ZK Gesch 1933, 4, 467/524).

Bihl, M., Ordinationes Fr. Bernardi de Guasconibus, Ministri provincialis Thusciae, pro bibliotheca conventus S. Crucis, Florentiae, a. 1356—1367 (ArchFranciscHist 1, 141/64).

Sange, H., Bischof Albrecht III von Halberstadt, seine Herkunft, seine Laufbahn u. seine Landfriedenspolitik. Halle (Saale), Akad. Verl. (IV, 85 gr. 8°). M 2,85.

Combes, A., Un témoin du Socratisme chrétien au XV^e s., Robert Ciboule (1403—1458). P., Vrin, 1933 (167).

Odebrecht, R., Nikolaus von Cues u. der deutsche Geist. Ein Beitrag zur Geschichte des Irrationalitätsproblems. Berl., Junker & Dünnhaupt (56). M 2,80.

Paschini, F., Frate Zanetto de Udine, Generale dei Fr. Minori e Vescovo di Treviso († 1485). Cenni biografici (Arch FranciscHist 1, 105/26).

Seeberg, E., Martin Luther (ZKGesch 1933, 4, 525/44).

Bornkamm, H., Luther u. der deutsche Geist. Tüb., Mohr (20). M 1,50.

Grünagel, F., Das Ärgernis des A. T. Martin Luthers Antwort gegen alle „Buchstabilisten" u. „Judaisten" innerhalb u. außerhalb der Kirche. Bonn, Univ.-Buchdr. (40). M 0,55.

Pfannenstill, Der Glaube Luthers als Vertrauen u. Erkenntnis (ZSystTh 11, 3, 392/422).

Fuglsang-Damgaard, H., Die Wiederbelebung der Privatbeichte im Lichte der Auffassung Luthers (Ebd. 458/95).

Anderson, J. O., Der Reformkatholizismus u. die dänische Reformation (Ebd. 496/546).

Schornbaum, K., Quellen zur Geschichte der Wiedertäufer. Bd. 2. Markgraftum Brandenburg (Bayern 1. Abt.). Lpz., Heinsius (VI, 375). M 24.

Stauffer, E., Märtyrertheologie u. Täuferbewegung (ZKGesch 1933, 4, 545/98).

Brachvogel, E., Zur Koppernikusforschung. 1. Ein von K. im Jahre 1535 verfaßter Almanach. 2. Des K. Priesterweihe, Canonicat, Magistertitel, deutsches Volkstum (ZGeschAltert Ermlands 25, 1, 1933, 237/45).

Petazzi, G. M., Il mistero della Comp. di Gesù. Milano, Casa editr. S. Lega Eucaristica (XVI, 446). *L* 15.

Krebs, E., Jesuitischer u. deutscher Geist. Geschichtl. Abhängigkeiten u. gemeinsame Wesenszüge. Frbg., Waibel (36). M 1.

Hassinger, E., Studien zu Jacobus Acontius. Berlin-Grunewald, Verlag für Staatswiss. (VIII, 109). M 5,60.

Gaiffier, B. de, Les sources de la „*Topographia Sanctorum*" publiée par Maurolycus en 1568 (AnalBoll 1, 57/63).

Abbiati, T., Un santo direttore spirituale del Card. Federico Borromeo (ScuolaCatt 1, 49/62).

Jérôme de Paris, La doctrine morale de s. Laurent de Brindes. P., Libr. Saint-François, 1933 (XXVII, 295). *Fr* 20.

Sturm, A., Die Benediktinermission in der Oberpfalz während des 30jährigen Krieges (StudMittBenedO 1933, 3/4, 218/30).

Chiappini, A., Oliger, L., Pou y Marti, I., Annales Minorum sur Trium Ordinum a S. Francisco institutorum continuati. Tom. 26 (1623—1627). Quaracchi, Coll. S. Bonav., 1933 (XXIX, 686 2°). *L* 200.

Lefèvre, Pl., Un conflit entre le Général de Prémontré et les abbés du Brabant en 1636 (AnalPraemonstr 1933, 3/4, 247/71).

Sepieter, G., La vie chrétienne tirée des écrits de Bossuet. P., Desclée, De Brouwer, 1933 (XXXII, 584 12°). *Fr* 25.

Baumann, F., Briefe des ehrw. P. Philipp Jeningen S. J. (Schluß) (RottenbMon März, 161/66).

Signer, L., Die Predigtanlage bei P. Michael A. von Schorno O. M. Cap. (1637—1712). Ein Beitrag zur Geschichte des Barockschrifttums. Assisi, Coll. S. Lorenzo, 1933 (XIII, 151). *L* 20.

Bettermann, W., Vorläufiges über Zinzendorfs Stellung zur Mystik (ZKGesch 1933, 4, 599/609).

Metzke, E., J. G. Hamans Stellung in der Philosophie des 18. Jahrh. Halle, Niemeyer (VII, 121—266 4°). M 10.

Peters, Maria, Liebe u. Ehe in Schleiermachers Leben. Lpz., Adolf Klein (83 mit Abb.). M 2.

Roemer, Th., The Ludwig-Missionsverein and the Church in the United States (1838—1918). NY., J. F. Wagner, 1933 (VIII, 161). $ 1.

Hartmann, W., Paul de Lagarde, ein Prophet deutschen Christentums. Seine theol. Stellung, Religionsanschauung u. Frömmigkeit. Halle, Akad. Verl., 1933 (191). M 4,60.

Irsch, N., Die Wallfahrt zum Hl. Rock im Dome zu Trier 1933. Erinnerungsblätter. Trier, Paulinus-Druck. (111). M 1,40.

Systematische Theologie.

Brunstäd, F., u .a., Die Grunddisziplinen. Logik, Erkenntnistheorie, Ästhetik, Metaphysik des Altertums, Metaphysik des

Mittelalters, Metaphysik der Neuzeit. [Handbuch der Philos. Abt. 1.] Mchn., Oldenbourg (954 4°). Lw. M 40.

Günther, H. R. G., Das Problem des Sichselbstverstehens. Berl., Junker & Dünnhaupt (244). M 10.

Spesz, A., Das dunkle Reich in uns. Die Frage des Unterbewußtseins mit besonderer Berücksichtigung der Parapsychologie. Hildesheim, Borgmeyer (VIII, 191). M 4,50.

Gräser, W., Die Lösung der Welträtsel. Die Entdeckung der Metaphysik. 2 Bde. Bieber-Offenbach a. M., Eugen Graf, 1933 (167; 271). Lw. M 5; 7,50.

Corsi, M., Il problema dell' infinito del rinascimento a Kant. Napoli, Seminario S. Luigi, Posillipo, 1933 (30 16°). *L* 2.

Meerpohl, B., Die Verzweiflung als metaphysisches Phänomen in der Philosophie Sören Kierkegaards. Würzb., Becker (XI, 131). M 3.

Reiner, H., Das Phänomen des Glaubens. Dargestellt im Hinblick auf das Problem seines metaphys. Gehalts. Halle, Niemeyer (XI, 256). M 8.

Koepp, W., Theologie als Selbstauslegung der Offenbarung (ZSystTh 11, 3, 423/57).

Hugon, E., Tractatus dogmatici. I. De Deo uno et trino, creatore et gubernatore, de angelis et homine. Ed. 11. P., Lethielleux, 1933 (XIV, 850). *Fr* 60.

Diekamp, F., Theologiae theologicae manuale secundum principia S. Thomae Aq. Versionem latinam cur. Ad. Hoffmann. Vol. II. De Deo Creatore. De redemptione per Jesum Christum. Tornaci, Desclée et Soc., 1933 (VIII, 454). *Fr* 35.

Imle, Fanny, Historisches u. Systematisches zur Lehre von der ersten göttl. Person (FranziskStud 1, 1/25).

Dawson, E. A., The Atonement: a Catholic Restatement. Milwaukee, Morchouse, 1933 (145). $ 2.

Campana, E., Maria nel culto cattolico. 2 vol. Torino, Marietti, 1933 (860; 788). *L* 50.

Barry, D., Fixing the Attention of Those Present at Mass (IrishEcclRecord 3, 285/95).

Noldin, H., Summa theologiae moralis. Rec. et emend. A. Schmitt. T. II. Ed. 11. Innsbr., Rauch (XI, 729). M 8.

Thibaut, R., L'union à Dieu d'après les lettres de direction de Dom Marmion. P., Desclée, De Brouwer (XXII, 288 12°). *Fr* 12.

Dibelius, M., u. a., Kirche, Bekenntnis u. Sozialethos. Die sozialethische Grundhaltung des Urchristentums, der orthodoxen Kirche, des Altkatholizismus, des Luthertums, des Calvinismus u. des Anglikanismus. Berl., Furche-Verl. (128). M 2,50.

Messineo, A., L'ideale del diritto e il diritto naturale (Civ Catt marzo 3, 474/90).

Peeters, P., Le sécret professionnel (NouvRTh 3, 277/84).

Ceriani, G., Aborto diretto o aborto indiretto? (ScuolaCatt 1, 79/86).

Le désarmement moral et la pensée chrétienne. Conférences de la 4e semaine cath. internationale de Genève (3/9 oct. 1932). P., Spes, 1933 (276). *Fr* 15.

Praktische Theologie.

Borch, H. v., Das Gottesgnadentum. Hist.-soziol. Versuch über die religiöse Herrschaftslegitimation. Berl., Junker & Dünnhaupt (VI, 170). M 5,50.

Thomé, J., Vom Staatlichen in der Kirche. Habelschwerdt, Franke (39). M 1,20.

Gogarten, F., Ist Volksgesetz Gottesgesetz? Eine Auseinandersetzung mit meinen Kritikern. Hamburg, Hanseat. Verl.-Anst. (33). M 1.

Grabert, H., Die Kirche im Jahre der deutschen Erhebung. Dokumente zur innerkirchl. Auseinandersetzung. Stuttg., Hirschfeld (72). M 1,20.

Bernoulli, C. A., Die evang. Kirche als moderne Gemeinschaftsform. Zürich, Schultheß (62). M 1.

Köhne, F., Der Ruf von der Erde nach Gott u. der Gottesdienst der Kirche. Ein Buch von der Kirche für ihre Zweifler. Mchn., Reinhardt (230). M 4,50.

Elert, W., Zur Frage eines neuen Bekenntnisses (Luthertum 2, 33/50).

Nebe, O. H., Zum Problem der Reinen Lehre (Ebd. 51/55).

Heydt, F. v. d., Die Ziele der Deutschen Christen. Bonn, Univ.-Buchdr. (67). M 1.

Traue, G., Arische Gottzertrümmerung. Wider falsche Propheten im neuen Deutschland. Braunschweig, Wollermann (118). M 2.

Schiavini, G., Redenzione e Paganesimo (ScuolaCatt 1, 3/18).

Alcobendas, S., Las misiones franciscanas en China. Cartas, informes y relaciones del P. Buenav. Ibanez (1650—1690). Madrid, Maestre, 1933 (XLVI, 335). *Pes* 20.

Mathäser, W., Bayerische Benediktinische Missionsversuche in Nordafrika um 1850 (StudMittBenedO 1933, 4, 276/96).

Bueno, R., Apuntes sobre la Provincia misionera de Orinoco e indigenas de su territorio. Caracas, Tip. Americana, 1933 (XVIII, 164).

Asmussen, H., Die Seelsorge. Mchn., Kaiser (XXII, 229). M 3,80.

Redeker, M., Humanität, Volkstum, Christentum in der Erziehung. Ihr Wesen u. gegenseitiges Verhältnis. Berl., Junker & Dünnhaupt (VI, 207 4°). M 8.

Gensert, G., Der Kampf um das Kind. Dülmen, Laumann (120). M 0,90.

Minichthaler, J., Messe u. Leben. Katechet. Behandlung des h. Meßopfers. Innsbr., Tyrolia (218). M 3,30.

Baumgartner, J., Glaube u. Dichtung. Zitatensammlung zu den katholischen Glaubenslehren. Ebd. (132). M 2,20.

Burger, T., Neue Kinderpredigten. Rgsb., Pustet (179). M 3,20.

Heiser, H. A., „. . . und wehret es ihnen nicht!" Predigten, Predigtskizzen u. Vorträge über die Frühkommunion. Wiesbaden, Grünewald-Verl. (135). M 2,50.

Pfliegler, M., An junge Menschen. Betrachtungen u. Ansprachen im Anschluß an die Sonntagsevangelien. Bd. 1. Advent bis Pfingsten. Salzburg, Pustet (160). M 2,40.

Penz, J., Standeslehren aus der Praxis. Bd. 2. Jungfrauen u. Frauen. Innsbr., Tyrolia (180). M 2,70.

Kiera, J., Vom Leiden Christi u. der Eucharistie. Stoffsammlung für Fastenpredigten. Bresl., Franke (152). M 2,40.

Engel, J., Christus vor seinen Richtern. 7 Fastenpredigten. Bresl., Aderholz (93). M 1,80.

Dunin Borkowski, St., v., Jesus als Erzieher. Betrachtungen für Theologen. Bd. 1. Hildesheim, Borgmeyer (237). M 2,50.

Karrer, O., Im ewigen Licht. Betrachtungen über die letzten Wirklichkeiten. Mchn., Verl. „Ars sacra" (94; mehr. S. Abb.). Lw. M 2,15.

Lortzing, J., Geistliche Lesungen für die österliche Freudenzeit. Vom Ostersonntag bis zur Himmelfahrtsvigilie. Pad., Schöningh (275). M 3,80.

Soubigou, L., L'enseignement de s. Paul dans les Epîtres de l'année liturgique. P., Lethielleux, 1933 (512). *Fr* 18.

Stephanides, B., Ein Überrest der alten Agapen in der griech. Kirche (ZKGesch 1933, 4, 610/13).

Christliche Kunst.

Benz, E., Christl. Mystik u. christliche Kunst (DtschViertelj 1, 22/48).

Simon, K., Diesseitsstimmung in spätromanischer Zeit u. Kunst (Ebd. 49/91).

Hirschfeld, W., Zisterzienserkloster Pforte. Geschichte seiner roman. Bauten u. ein älteres Westwerk. Burg, Hopfer (XII, 111 mit Abb., mehr. Taf. 4°). M 3,60.

Flaskamp, F., Untersuchungen zur älteren Kunstgeschichte der Stadt Wiedenbrück. Mit 3 Taf. Rietberg, Vahle (26). M 1,50.

Schmieder, K., Die Wallfahrtskirche von Knechtsteden. Knechtsteden, Missionshaus, 1933 (51 mehr. S. Abb.). M 0,30.

Mehnert, Annemarie, Mittelalterliche Taufsteine in Vorpommern. Greifswald, Bamberg (66; 8 Taf.). M 2,40.

Burckhardt, R. F., Der Basler Münsterschatz. Mit 263 größtenteils ganzseitigen Abb. Basel, Birkhäuser, 1933 (XV, 392 4°). Lw. *Fr* 38.

Jerchel, H., Die bayerische Buchmalerei des 14. Jahrh. (MünchJbBildendeKunst 1933, 1/2, 70/109).

Dinklage, K., Die urkundlichen Beweise für das Deutschtum des Veit Stoß (MünchJbBildendeKunst 1933, 1/2, 8/26). Müller, C. Th., Veit Stoß in Krakau (27/58). Dinklage, K., Archivalisches über Veit Stoß u. seine Mitarbeiter in Krakau (59/69).

Herausgeber: Prof. Dr. Franz Diekamp und Prof. Dr. Arnold Struker in Münster i. W. **Verantwortliche Schriftleitung: Prof. Dr. Arnold Struker, Münster i. W.** Verantwortlich für Anzeigen und Beilagen: Josef Herold, Münster i. W. Druck und Verlag: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster i. W. I. v. W. g.

KARDINAL FRANZ EHRLE †

In unserem Verlag erschien:

Der Sentenzenkommentar Peters von Candia, des Pisaner Papstes Alexanders V.

Ein Beitrag zur Scheidung der Schulen in der Scholastik des 14. Jahrhunderts und zur Geschichte des Wegestreites.

(Franziskanische Studien, hrsg. von Ferdinand Doelle, Beiheft 9.) XII, 364 S. RM 12.70

Aus Urteilen:

Lorenz Fuetscher S. J. in **Zeitschrift für katholische Theologie** 1927: In diesem Werke bietet uns der gelehrte Verfasser die reife Frucht langer Studien und unermüdlichen Sammeleifers . . . Ohne Zweifel bleibt das Werk nicht nur eine reiche Fundgrube für Anregungen, sondern auch ein wichtiger Beitrag zur Geschichte der Scholastik im Ausgang des Mittelalters.

R. Seeberg in **Theologische Literaturzeitung** 1926: . . . es hat ein gewaltiger Spürsinn und Fleiß dazu gehört, um das umfassende Material zusammenzubringen, das in dem neuen Werk verarbeitet ist. Zu dem Studium der scholastischen Theologie und Philosophie kommt aber weiter die scharfsinnige und sorgsame Durchforschung der Universitätsgeschichte mit ihren Verfassungen, Statuten und Denkschriften. Das Werk bietet so viel Neues und so viel zu neuer Forschung Anregendes, daß es alle, die für den Universitätsbetrieb und die Philosophie und Theologie des 14. Jahrhunderts Interesse haben, zu aufrichtigem Dank verpflichtet.

B. Altaner in **Zeitschrift für Kirchengeschichte** 1926: Diese neueste literarische Gabe Ehrles bietet weit mehr als der Titel vermuten läßt; denn es handelt sich hier nicht bloß um P. v. Candia, sondern um eine Fülle neuer, meist aus handschriftlichen Quellen geschöpften Mitteilungen und Untersuchungen zur Theologiegeschichte des 14. und 15. Jahrhunderts . . . Ergebnisreiche, auf sehr ausgebreiteter Kenntnis des meist noch ungehobenen handschriftlichen Materials beruhende Untersuchungen . . .

Archives de Philosophie 1926: La lecture . . . étonne vraiment par la somme d'indications nouvelles qu'on y recueille sur l'activité des universités de ce temps.

R. M. Martin O. P. in **Revue d'histoire ecclésiastiques** 1926: Le Card. Ehrle a tracé d'une main sûre les vastes cadres de l'histoire des courants doctrinaux dans les écoles de XIV• et du XV• siècle. Il les a rempli lui-même pour une grande partie et indiqué les vois à la recherche critique pour compléter et achever la tâche. Son ouvrage — a standard work — est le guide indispensable de tous ceux qui veulent étudier à fond l'histoire de la scolastique pendant la période de sa décadence.

Recherches de science religieuse 1927: Le livre du cardinal Ehrle, bourré de pièces d'archives presque toutes inédites, riche d'observations imprévues, passionnera le lecteur épris d'histoire scolastique.

Archivum Franciscanum Historicum 1927: Non solum Petrus de Candia, sed etiam Nominalismus absque hoc libro cognosci nequeunt, quem pluribus laudare immodestiae foret.

Durch jede Buchhandlung zu beziehen

VERLAG ASCHENDORFF, MÜNSTER IN WESTF.

NEUHEITEN UND NEUAUFLAGEN

FRÜHJAHR 1934

Der Ursprung der Gottesidee. Band 5: **Nachträge zu den Religionen der Urvölker Amerikas, Asiens und Australiens.** Von P. W. Schmidt S. V. D. XXXVIII, 921 S. Geh. RM 27.—, geb. RM 29.50.

Der jetzt vorliegende Band V des „Ursprung der Gottesidee" bringt wichtige „Nachträge" aus größtenteils ganz neuen überraschenden Ergebnissen der Arbeiten von Feldforschern, die vielfach durch die früheren Bände des Werkes angeregt waren. Dadurch ist eine erhebliche Abrundung und Vertiefung des Gesamtbildes der ältesten Menschheitsreligionen möglich geworden, das in dem folgenden VI. Band, mit seiner letzten umfassenden Synthese dieser Religionen, dargeboten werden wird.

Grundzüge der Katholischen Apologetik. Von Joseph Mausbach. In fünfter und sechster Auflage neubearbeitet und herausgegeben von Georg Wunderle. (Lehrbücher zum Gebrauch beim theologischen und philosophischen Studium.) VIII, 196 S. Geh. RM 3.80, geb. RM 5.—

Mausbachs längere Zeit vergriffene „Grundzüge der Katholischen Apologetik", nach denen starke Nachfrage herrschte, bemühen sich in vorbildlicher Art, dem modernen Menschen eine fruchtbare apologetische Handreichung zu bieten. Auch den Nichttheologen werden sie wertvolle Dienste leisten. Professor Wunderle-Würzburg hat sie unter möglichster Schonung des Mausbachschen Textes neubearbeitet.

Untersuchungen zur Septuaginta des Buches Isaias. Von Dr. theol. Joseph Ziegler, Privatdozent an der Universität Würzburg. (Alttestamentl. Abhandlungen, hrsgg. von A. Schulz. Band 12, Heft 3.) VIII, 220 S. RM 14..20

Die verschiedenen Fragen der Is-LXX (Einheit der Übersetzung, Plus und Minus der LXX, Beziehung zu verwandten Stellen innerhalb und außerhalb des Is-Buches) sind hier eingehend behandelt. Besondere Beachtung verdient der VIII. Abschnitt, der an Hand der Papyri und der sonstigen einschlägigen Literatur den „alexandrinisch-ägyptischen Hintergrund der Is-LXX" aufzeigt.

Das Institut der Inclusen in Süddeutschland. Von Otmar Doerr. (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens, herausgegeben von Ildefons Herwegen O. S. B. Heft 18.) XVI, 168 S. RM 8.25

Wohl eine der seltsamsten Erscheinungeu im mittelalterlichen Mönchsleben erfährt hier zum erstenmal ihre Bearbeitung. Die Inclusen, deren Leben uns Menschen des 20. Jahrhunderts in Staunen versetzt, spielen im mittelalterlichen Volksleben eine nicht zu unterschätzende Rolle. Die vorliegenden Studien liefern eine eingehende Untersuchung dieses kirchlichen Instituts, insbesondere in Süddeutschland und suchen auf den Zusammenhang des Inclusenwesens mit den großen religiösen Bewegungen des Mittelalters hinzuweisen.

Die Primizianten des Bistums Eichstätt aus den Jahren 1493—1577. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Klerus in der Reformationszeit. Von Dr. Joh. B. Götz. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, begr. von Jos. Greving, hrsg. von Albert Ehrhard, Heft 63.) VIII, 120 S. RM 6.—

Die vorliegende Studie des durch seine reformationsgeschichtlichen Forschungen bekannten Verfassers füllt wenigstens für eine Diözese eine schmerzlich empfundene Lücke aus. Sie gibt für 440 Geistliche nicht nur das Jahr ihrer Priesterweihe, sondern auch, soweit als möglich, Aufschlüsse über ihre Vorbildung und ihre ferneren Lebensschicksale.

Die deutsche Kulturarbeit in Italien. Von Mons. Dr. Alois Hudal, Titularbischof von Ela, Rektor der Anima in Rom. (Deutschtum und Ausland, herausgegeben von Georg Schreiber. Heft 55/56.) XVI, 320 S. Mit 24 Abbildungen auf 16 Bildtafeln im Anhang und einer Schlußvignette. Geh. RM 8.80, geb. RM 9.90.

Das Deutschtum auf der Apenninenhalbinsel wirkt als ein bedeutsamer Brückenkopf, als eine aufgeschlossene Vermittlungsstelle, als ein hochgemuter Teil des Auslanddeutschtums überhaupt. Es arbeitet in Kulturinstituten und im Gemeindeleben, in Kirche und Seelsorge, in Schule und Vereinsleben, in Wissenschaft und Forschung. Das vorliegende Werk ist der neuen Zeit und ihrer Volkstumspflege zugewandt. Es gibt sich zugleich als einen der besten Nachschlagebände unter jenen Büchern, die man als führende Deutschtumswerke bezeichnet.

Reich und Kirche. Eine Schriftenreihe. Kürzlich erschienen: **Der Totalitätsanspruch des Nationalsozialismus und der deutsche Katholizismus.** Von Dr. Franz Taeschner, Professor an der Universität Münster i. W. 52 S. 80 Pfg. **Das Arbeitsrecht des Neuen Reiches und die Enzyklika Quadragesimo anno.** Von Dr. Josef Pieper. 32 S. 80 Pfg.

Taeschner weist nach, daß die nationalsozialistische Auffassung der Nation als einer realen und damit zu realisierenden Einheit sich mit der christlichen Philosophie des Mittelalters deckt. — Pieper arbeitet den dem Nationalsozialismus und der christlichen Sozialethik gemeinsamen Grundgedanken heraus: Wiederherstellung der natürlichen Volksordnung (gegen den Marxismus) durch die Entproletarisierung des Proletariats (gegen die Sozialreaktion).

Staat und Todesstrafe. Von DDr. Heinrich Kühle, Privatdozent an der Universität Münster. XVI, 127 S. RM 3.60.

Eine zeitgemäße Frage wird in dieser Schrift umfassend behandelt. Statt billiger Polemik mit der vielfach oberflächlichen Bekämpfung der Todesstrafe wird in positiven Darlegungen der Grund sichtbar gemacht, auf dem Staat, staatliche Gewalt, staatliche Strafe und schließlich das Recht der Todesstrafe erwachsen. Die Untersuchungen stehen im Lichte des Gemeinschaftsdenkens, wofür heute neues Verständnis erwachsen ist. Wenn sie auch auf wissenschaftlicher Höhe gehalten sind, so wenden sie sich doch an weite Kreise.

Walter Scott. Eine Rektoratsrede, gehalten am 5. November 1932 von Wolfgang Keller, o. ö. Professor an der Universität Münster. (Schriften der Gesellschaft zur Förderung der Westfälischen Wilhelms-Universität zu Münster i. W., Heft 17.) 22 S. 70 Pfg.

Das künstlerische Werden Walter Scotts und das Wesen seiner gesunden Romantik sind hier aus Elementen schottischer Heimat und aus dem Goetheschen Götz, an dem sich der junge Scott geschult hat, erklärt und neu beleuchtet.

Schrifttum zur Geschichte der westfälischen Kunst. Von Dr. Heinrich Ossenberg (Veröffentlichungen des Westfälischen Heimatbundes.) 60 S. 60 Pfg.

Diese umfassende Zusammenstellung des Schrifttums über die Kunst Westfalens von ihren ersten Anfängen bis zur Gegenwart ist ein unentbehrliches Hilfsmittel für Heimat- und Kunstfreunde, Forscher, Lehrer und Studierende.

Durch jede Buchhandlung zu beziehen

ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG, MÜNSTER i. W.