Kath.-Theolog. 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 — Beilagenbedingungen nach Preisliste

Nr. 9/10 — **1934** — **33. Jahrgang**

Zur Bußgeschichte:
Göller, Papsttum und Bußgewalt in spätrömischer und frühmittelalterlicher Zeit (Poschmann).
Dalman, Arbeit und Sitte in Palästina. III (Mader).
Eichrodt, Theologie des Alten Testaments I. (Stummer).
Fichtner, Die altorientalische Weisheit in ihrer israelitisch-jüdischen Ausprägung (Heinisch).
Sickenberger, Die Geschichte des Neuen Testaments. 4. Aufl. (Vogels).
Michaelis, Die Datierung des Philipperbriefes (Meinertz).
Molitor, Die Auferstehung der Christen und Nichtchristen nach dem Apostel Paulus (Sickenberger).
Munck, Untersuchungen über Klemens von Alexandrien (Altaner).
Rivière, Le dogme de la rédemption chez S. Augustin. 3ème éd. (Ranft).
Lieblang, Grundfragen der mystischen Theologie nach Gregor d. Gr. (Raitz von Frentz).
Schneider, Geschichte und Geschichtsphilosophie bei Hugo v. St. Viktor (Landgraf).
Kleine, Die Substanzlehre Avicennas bei Thomas v. Aquin (Ostlender).
Gmür, Thomas von Aquino und der Krieg (Schilling).
Moser, Grundbegriffe der Naturphilosophie bei Wilhelm von Occam (Auer).
Maurer, Die Erlösung (Zoepfl).
Thomas de Vio, Opuscula oeconomico-socialia. Ed. Zammit (Schilling).
Bellardi, Die Geschichte der „Christlichen Gemeinschaft" in Straßburg (Pfleger).
v. Schubert, Lazarus Spengler und die Reformation in Nürnberg (Götz).
Gummersbach, Unsündlichkeit und Befestigung in der Gnade nach der Scholastik (Richstätter).
Koch, Jesuiten-Lexikon (Struker).
Brodrick, The economic morals of the Jesuits (v. Nell-Breuning).
Olgiati, Cartesio (Jansen).
Günther, Grundzüge einer neuen Theorie des Denkens in Hegels Logik (Engert).
Merkelbach, Summa Theologiae Moralis (Pieper).
Eichmann, Lehrbuch des Kirchenrechts. 4. Aufl. (Gescher).
Kindermann, Das landesfürstliche Ernennungsrecht (Fuchs).
Hainz, Das religiöse Leben der weiblichen Jugend (Winzen).
Wunderle, Glaube und Glaubenszweifel moderner Jugend (Winzen).
Stonner, Die religiös-sittliche Führung Jugendlicher (Grundwald).
Kleinere Mitteilungen.
Bücher- und Zeitschriftenschau.

Zur Bußgeschichte

Göller, Emil, **Papsttum und Bußgewalt in spätrömischer und frühmittelalterlicher Zeit.** Freiburg i. Br., Herder, 1933 (IV, 324 S. gr. 8°). M. 8.

Mit diesem Werk, das als Sonderausgabe aus der Röm. Quartalschrift (39. Bd. [1931] S. 71 ff. und 40. Bd. [1932] S. 219 ff.) herausgekommen ist, hat der der Wissenschaft allzufrüh entrissene Gelehrte seine eingehenden Forschungen über die Geschichte des Bußwesens abgeschlossen. Vier Abhandlungen waren früher erschienen: Analekten zur Bußgeschichte des 4. Jahrhunderts. Röm. Quartalschr. Bd. 36 (1928); Das Sündenbekenntnis bei Gregor d. Gr. Oberrhein. Pastoralbl. 1928, Heft 4 u. 5; Studien über das gallische Bußwesen zur Zeit Cäsarius' von Arles und Gregors von Tours. Archiv f. kath. Kirchenrecht Bd. 109 (1929), H. 1 u. 2; Das spanisch-westgotische Bußwesen. Röm. Quartalschr. 37 (1929), S. 253 ff. Herausgewachsen sind diese Arbeiten, wie der Verf. im Vorwort bemerkt, aus seinen früheren Studien zur Geschichte der päpstlichen Pönitentiarie, die ihm die Aufgabe nahegelegt hätten, dem Einfluß nachzugehen, den die Päpste auf die Entwicklung des Bußwesens überhaupt ausgeübt hätten. Von hier aus ist der Titel der neuen Schrift zu erklären, die tatsächlich den Rahmen der Untersuchung weit über das Thema hinausspannt und, die früheren Untersuchungen verwertend und erweiternd, eine Geschichte der Bußentwicklung überhaupt bietet. Für eine zusammenhängende Geschichte der Buße wäre eine Beschränkung auf die Lehre und Praxis der Päpste kaum denkbar, weil man bei aller Bedeutung, die ihren Dekreten für Einzelfragen des Bußwesens zukommt, doch schwerlich sagen kann, daß sie seine Entwicklung im wesentlichen entscheidend beeinflußt haben. — Göllers Forschungen sind fast gleichzeitig mit meinen Arbeiten über das gleiche Thema erschienen. Es ist mir eine besondere Genugtuung, daß wir völlig unabhängig voneinander in den meisten und wichtigsten Fragen zu demselben Ergebnis gekommen sind. In einzelnen Punkten gehen freilich unsere Meinungen auseinander, wie das bei der Fülle des Materials und anderseits bei der Unklarheit vieler geschichtlicher Zeugnisse nicht anders zu erwarten ist. Der wichtigste Unterschied besteht darin, daß G. den Übergang von der kanonischen Buße als der ursprünglich einzigen Form der kirchlichen Buße zur späteren Privatbuße früher ansetzt als ich und insbesondere schon bei Gregor I neben der kanonischen Buße eine andere Form der Buße finden möchte, die nicht die schweren Folgen der kanonischen Buße nach sich gezogen hätte und vor allem wiederholbar gewesen wäre. Nach meiner Ansicht dagegen ist der Übergang erst auf den Einfluß der durch die nordischen Missionare auf das Festland gebrachten keltisch-britischen Bußpraxis zurückzuführen. Seinen Standpunkt in dieser Frage noch ausführlicher, als er es schon früher getan, und in Auseinandersetzung mit meinen Aufstellungen zu begründen, war für G. in seinem letzten Werke sichtlich ein besonderes Anliegen.

Um den Inhalt des Buches kurz anzugeben, so erstreckt sich die Untersuchung auf die Zeit vom 4. bis zur Schwelle des 12. Jahrh., weil der Einfluß der Päpste auf das Bußwesen erst mit der Zeit der Dekretalgesetzgebung nachhaltiger einsetzt. Indes gibt die Einleitung (S. 1—23) eine kurze Übersicht auch über das Bußwesen der ersten drei Jahrhunderte. In sieben Kapiteln werden sodann behandelt: 1. Die Stellung der Päpste zum Bußwesen in der Zeit von Siricius bis Cölestin I (S. 23—48), 2. Die Grundgedanken der Bußlehre Leos des Großen (S. 49—83), 3. Päpstliche Bußbestimmungen in der Zeit zwischen Leo I und Gregor I (S. 84—125), 4. Die Buße bei Gregor dem Großen (S. 125—197), 5. Das kirchliche Bußwesen in der Zeit des Überganges vom Altertum zum Mittelalter und die Päpste. Die Bußbücher (S. 197—267), 6. Die Päpste

U:B.TÜB.
-8.APR.1935

und das Bußwesen im Zeitalter Nikolaus' I (S. 267—292), 7. Die öffentliche Buße und die Bußerwallfahrten im 10. und 11. Jahrhundert (S. 292—310). Der Schluß bringt einen zusammenfassenden Überblick über die Entwicklung des Bußwesens. — Die Ergebnisse sind gegenüber den früheren Arbeiten des Verf. und meinen Schriften im wesentlichen nicht neu. Gleichwohl aber hat das Werk seinen hohen Wert. Er liegt einmal in der Ergänzung des Quellenmaterials, das nunmehr wohl lückenlos herangezogen sein dürfte, sodann aber in der Herausarbeitung der Bedeutung, die den einzelnen Päpsten und andern Kirchenmännern für die Geschichte der Buße zukommt, wo in meinen Untersuchungen entsprechend ihrer primär dogmatischen Abzweckung der Anteil der einzelnen Persönlichkeiten mehr zurücktritt hinter dem Aufweis der treibenden Kräfte, die die Entwicklung des Bußwesens innerlich bedingten und sozusagen zu einer Notwendigkeit machten. Schließlich wird auch die erneute eingehende Behandlung der bisher noch strittigen Fragen zu ihrer weiteren Klärung beitragen, indem sie, auch wenn die vorgeschlagene Lösung nicht anerkannt wird, die Fortführung der Diskussion veranlaßt. Von diesem Gesichtspunkt aus glaube ich, die Pietät gegen den Verstorbenen nicht zu verletzen, vielmehr in seinem Sinne zu handeln, wenn ich zu seinen Aufstellungen einige kritische Bemerkungen mache.

S. 28 A. 11: Daß es sich in dem Dekret des Siricius bei den Rückfälligen um neue schwere Verfehlungen und nicht um Übertretung der Bußgesetze handle, widerspricht dem Wortlaut von c. 5 des Dekrets. — S. 32: Daß in der römischen Kirche Geistliche, die überhaupt wegen eines schweren Vergehens, und nicht bloß solche, die wegen der Übertretung des kirchlichen Disziplinargesetzes abgesetzt wurden, in der communio laica belassen wurden, zeigt Leo I, ep. 167 ad Rustic. inqu. 2. Vgl. can. 12 der Synode von Karthago 401. — S. 42: Die Vermutung, daß die von Innocenz I, ep. 3 ad Exsuperium, erwähnte ältere und härtere Praxis gegenüber den sich erst in der Todesgefahr Bekehrenden darin bestanden hätte, daß man ihnen die Kommunion, nicht aber die Rekonziliation verweigert hätte, dürfte kaum zutreffen. Jedenfalls hat man später das „viaticum", d. i. die Kommunion, den Sterbenden erteilt, auch wenn sie die „reconciliatio legitima" nicht erhielten (1. Synode von Orange [444] can. 3). Wahrscheinlich ist das „viaticum" in can. 13 von Nicäa ebenso zu verstehen, desgleichen die „communio", die nach dem Dekret des Siricius den Rückfälligen zu gewähren ist. Die Zulassung zur Kommunion ist freilich auch schon eine Art Rekonziliation, indem die Kommunion die sichtbare Bekundung der Kirchengemeinschaft ist, aber sie hat nicht die volle Wirkung der auf Grund geleisteter Buße erteilten gesetzlichen Rekonziliation. — S. 76: Die Bestimmung Leos I, wonach — im Unterschied zur gallischen Praxis — den vor Empfang der Rekonziliation gestorbenen Büßern die Suffragien zu verweigern seien, läßt sich nicht damit erklären, daß der Papst nur laue und nachlässige Pönitenten im Auge habe. Denn er macht als Grund für die Verordnung so klar wie möglich das Fehlen der kirchlichen Rekonziliation geltend. Die Erklärung für das unterschiedliche Verfahren liegt vielmehr, wie ich gezeigt habe (Abendländische Kirchenbuße I, S. 105 f.), in der verschiedenen Bewertung der Rekonziliation.

Die schon erwähnte Beurteilung der Bußlehre Gregors I wird eine etwas ausführlichere Stellungnahme dazu rechtfertigen. Übereinstimmend mit mir stellt G. nunmehr mit aller Klarheit fest, „daß von einem geheimen Sündenbekenntnis mit sofort anschließender Absolution außer in articulo mortis wie im Altertum überhaupt so auch bei Gregor nicht die Rede sein kann" (S. 163). Dagegen wendet er sich sehr entschieden gegen meine Meinung, daß die kanonische Buße abgesehen von der Buße in Todesgefahr unter Gregor nur wenig mehr praktiziert worden wäre, und beruft sich auf die steten Mahnungen des Papstes zur Buße und zum Sündenbekenntnis, auf seine häufigen Belehrungen über die sündentilgende Kraft des priesterlichen Gebets, auf öftere Anspielungen auf den Bußritus. Ich vermag indes, nachdem ich den Sachverhalt nochmals gewissenhaft geprüft habe, nicht wesentlich von meiner früheren Auffassung abzugehen. G. ist zu schnell bei der Hand, die von Gregor geforderte paenitentia und die von ihm verhängten Exkommunikationen ohne weiteres im Sinn der Kirchenbuße zu nehmen. Auch zur Lossprechung von der als Zensur verhängten Exkommunikation ist Buße Vorbedingung, aber ohne daß diese Buße immer die Bedeutung und die rechtlichen Folgen der Kirchenbuße hat. Es mag sein, daß der Papst in der 26. Homilie zu den Evangelien (S. 153 ff.) und in der 9. Homilie des 2. Buches zu Ezechiel (S. 159 ff.) bei der Darlegung des Entsündigungsprozesses auch an die öffentliche Kirchenbuße denkt — daß er sie nicht vollständig ausgeschaltet haben wird, habe auch ich ausdrücklich betont —, aber die theoretischen Ausführungen behalten ihre Bedeutung auch ohne Beziehung auf sie. Sicher ist, daß Gregor vielfach Exkommunikationen und andere Strafen für schwere Vergehen verhängt (Gefängnis, körperliche Züchtigung, Heirat des geschändeten Mädchens), ohne die Kirchenbuße zu verlangen, daß er einen Ersatz für sie in der Verweisung der Frevler in ein Kloster und in der conversio sieht. Sicher ist ferner, daß er weder in den Predigten noch in den zahllosen die Strafen bis ins einzelne bestimmenden Sentenzen die öffentliche Buße kaum jemals eindeutig verlangt (vgl. dazu jetzt É. Amman im Dictionnaire de Théol. cath. XII p. 835), was angesichts ihrer weittragenden rechtlichen Folgen, deren Fortbestand auch Göller für jene Zeit annehmen zu müssen glaubt (S. 179), unverständlich wäre, wenn der Papst die Kirchenbuße als Voraussetzung für die Vergebung betrachtet hätte. Vor allem aber ist die aus dem Prinzip der Unwiederholbarkeit der Buße und aus ihren Folgen für den Pönitenten sich ergebende pastorale Schwierigkeit zu berücksichtigen, die in der gallischen Kirche schon ein Jahrhundert früher dazu geführt hatte, daß die Sünder regulär erst gegen Ende des Lebens die Buße übernahmen, ja daß kirchliche Synoden es direkt verboten, jüngeren Leuten die Buße zu erteilen. Ist es anzunehmen, daß Gregor über diese Schwierigkeit einfach hinweggegangen sein sollte? Die Praxis, die ich bei ihm festgestellt habe, ist nichts anderes, als was Cäsarius von Arles klar bezeugt mit seiner Unterscheidung zwischen „illam paenitentiam, quae in finem accipitur", und dem „ipsam paenitentiam agere", das uns obliegt „omni die, quamdiu vivimus" (serm. 259, 1; 256, 4). Wofern man nicht annehmen will, daß Gregor in der Handhabung der Buße überhaupt keine feste Linie eingehalten habe, wird man an meiner Auffassung, die ebenso den Texten wie der dogmengeschichtlichen Situation entspricht, schwer vorbeikommen. In diesem Sinne hat schon D. B. Capelle das Bedenken geäußert, daß bei Göllers Betrachtungsweise „la doctrine de Grégoire devient incertaine et semble inconhérente (Bulletin de théol. anc. et méd. 1931 p. 420). — Was insbesondere die 9. Homilie des 2. Buches zu Ezechiel betrifft, auf die G. so entscheidendes Gewicht legt, so hat das „priesterliche Gebet" sicher sakramentale Kraft, wenn es die Form des Rekonziliationsakts darstellt (S. 192). Aber daß diese Bedingung zutrifft, muß im einzelnen Falle erst bewiesen werden. An sich ist die Interzession bloße Fürbitte, die den Sünder in seinem Genugtuungswerk unterstützt. Es heißt die spätere Vorstellung in Gregors Bußlehre hineintragen, wenn man überall, wo von der priesterlichen Interzession für schwerere Sünden die Rede ist, die sakramentale Absolution bezeugt findet. Tatsächlich hat Gregor dabei nicht sowohl einen formal-kirchlichen Akt im Auge als vielmehr ein persönliches und andauerndes Mitbüßen, ein „compati" (vgl. Moral. 20, 36 nr. 71: „suos ei oratione continua fletus iungit"), das für die Priester ein opus „laboriosum" (In Ez. hom. 2) und „onerosum" (In Ez. hom. 11, 28) ist, so daß manche Priester in pharisäischem Hochmut die Sünder aus dem einfachen Volke von sich weisen „eisque compati culpam suam confitentibus nolunt" (In ev. hom. 33, 3). Das wäre unverständlich, wenn es sich um die Zulassung zur Kirchenbuße und um das Lossprechungsgebet handelte. Es verrät daher ein vollkommenes Verkennen des Wesens der „com-

passio", wenn G. schreibt: „Der Sünder konnte sehr wohl beim Bekenntnis seiner Vergehen um die Interzession bzw. Absolution des Priesters bitten, auch wenn diese erst nach Vollendung der Bußwerke erfolgte" (S. 163). Die Wendung „orando delet culpas" besagt nach dem Sprachgebrauch Gregors nichts anderes als das gleich darauf folgende „veniam pro carnali eorum vita postulant" (In Ez. hom. 2) und steht durchaus parallel dem „corripiendo a culpa liberat" (Moral. 13, 5), worin auch G. nur eine indirekte Ursächlichkeit ausgesprochen findet (S. 152). Wie wenig solche Ausdrücke wie „delere culpam" ohne weiteres auf die sakramentale Vergebung gehen, zeigt die Tatsache daß sie ebenso von den Bußwerken der Sünder selbst gebraucht werden. Vgl. Reg. part. 3, 19: „Admonendi quippe sunt..., ut consummata mala perfecta diluant lamenta, ne... minus solvant fletibus satisfactionis, ... ut, dum per unumquodque errois sui inquinationem deflent, simul se ac totos lacrimis munden". — G. fühlt indes selber die Schwierigkeit der Annahme, daß die öffentliche Kirchenbuße in so weitem Umfang gefordert und geübt worden wäre. Gerade deshalb versucht er es mit seiner neuen Theorie, indem er die Frage aufwirft, „ob man bei Gregors Äußerungen über das Sündenbekenntnis und priesterliche Interzession nicht doch auch zugleich an eine Form der Buße denken könnte, die zwar auch den Charakter der Kirchenbuße hatt, aber von der paenitentia publica sich dadurch unterschied, daß sie wiederholbar und nicht mit den rechtlichen Folgen jener verknüpft war" (S. 193). Diese neue Form der Buße würde aber einen grundsätzlichen Bruch mit der ganzen bisherigen Bußordnung bedeuten und nichts anderes sein als jene „execrabilis praesumptio", die das große Konzil von Toledo ein Jahr vor dem Regierungsantritt Gregors so schroff zurückgewiesen hätte. Ich halte eine solche Möglichkeit für schlechthin ausgeschlossen. — Zum Verständnis der altchristlichen Bußpraxis muß immer wieder darauf hingewiesen werden, daß es an einer klaren Vorstellung über die Wirkung der kirchlichen Lossprechung fehlte. Ein sehr bezeichnendes Beispiel ist eine Erzählung Gregors im Dial. 4, 55. Danach hatte er einst einem sterbenden Mönch die Absolution für ein vor kurzem entdecktes Vergehen verweigert und ihn lediglich durch den leiblichen Bruder zur Reue ermahnen lassen, „u illum amaritudo mortis a culpa solubilem faciat". Nachdem aber dann der Vorsteher des Klosters in seinem Auftrage dreißig Tage nacheinander das h. Opfer „pro absolutione illius" dargebracht hatte, erschien der Verstorbene seinem Bruder und erzählte ihm: ‚hodie communionem recepi". Das Verfahren und die ihm zugrunde liegende Vorstellung läßt sich zweifelllos mit der Lehre von der Notwendigkeit der priesterlichen Lossprechung nicht in Einklang bringen, zeigt aber auch, wie wenig es auch in andern Fällen berechtigt ist, die Nichtübereinstimmung mit einer erst später geklärten Lehre als entscheidende Instanz für die Auslegung altchristlicher Texte zu verwerten. — Um noch ein paar Einzelheiten zu berichtigen, so sind S. 152 die „conversi et paenitentes" in Hom. in Ez. 1, 10, 28 nicht die öffentlichen Büßer, sondern alle, die sich auf Grund der Predigt bekehrt haben. — S. 170: In Hom. 29, 11 ist bei der Mahnung „nemo paenitentiae tempora parvipendat" nicht an die besonderen Bußzeiten zu denken, vielmehr, wie das „dum valet" zeigt, an die noch zur Verfügung stehende Zeit des Lebens. Ebenso ist in Moral. 20, 35 keine Andeutung auf den Bußritus zu finden; die „cadentes ad culpam" und „jacentes corpore" sind solche, die von Gott durch Unglück geschlagen und „prostrati exterius" sind, aber dadurch zur Buße bekehrt werden, daß sie „interius surgant". Daß der Satz aus Hom. in Ez. 1, 9, 3 (S. 171) „numquam in faciem nostram paenitendo caderemus" auf den allgemeinen Bußritus der Christen und nicht auf den speziellen Ritus der kanonischen Buße zu beziehen ist, zeigt schon die Tatsache, daß Gregor sich selbst unter die Büßenden einrechnet. — S. 190: Die Praxis Augustins kann für die Konstatierung des Bußverfahrens in einem viel spätern Entwicklungsstadium nicht maßgebend sein. — S. 201: Die Entscheidung der 13. Synode von Toledo, daß Priester, die „per manus impositionem paenitentiae donum exceperint nec se mortalium criminum professione notaverint", weiter im Amte bleiben dürften, berechtigt keineswegs zu der Folgerung, daß die spanische Kirche damals schon in allen Fällen, wo es sich nicht um offenkundige schwere Vergehen handelte, auf die Erfüllung der alten kanonischen Bußforderungen sowie auf das Verbot, die Buße zu wiederholen, verzichtet habe. Abgesehen von dem Wortlaut der Entscheidung spricht dagegen die klare Bestimmung der zwei Jahre vorher stattgefundenen 12. Synode von Toledo (cap. 2).

In der Beurteilung der keltisch-britischen Bußpraxis stimmt G. fast durchweg mit mir überein, ebenso in bezug auf die Gestaltung des Bußwesens auf dem Festland seit dem 8. Jahrhundert. Nur möchte er entsprechend seiner Hypothese in bezug auf das Bußverfahren Gregors I den keltischen Einfluß auf diese Gestaltung nicht so hoch anschlagen, wie ich es tue. Allein der Versuch, einige Bußverordnungen aus dem 8. Jahrhundert (Bonifatius, Pirmin, Chrodegang) als einfache Fortführung des früheren kanonischen Verfahrens zu erklären, scheitert schon an der Tatsache, daß jene Verordnungen das wichtigste Wesensmerkmal der kanonischen Buße, ihre Unwiederholbarkeit zugestandenermaßen fallen gelassen haben. Man braucht auch nur die damals schon sehr konkreten Aufforderungen zur Beicht sowie die Bestellung besonderer Priester zur Entgegennahme der Beicht zu vergleichen mit den allgemeinen Mahnungen zum Bekenntnis der Sünden, wie sie uns früher, auch noch bei Gregor I, begegnen, um sofort zu erkennen, daß wir vor etwas Neuem stehen. Wenn dies Neue aber wesentlich der keltischen Übung entspricht, und anderseits die nordischen Missionare damals maßgebenden Einfluß auf die Seelsorge ausübten, was liegt dann näher, als die Neuerung mit ihnen in Verbindung zu bringen? Der in dieser Beziehung sehr vielsagende Kanon 8 der Synode von Chalon sur Saône, in dem ich mit andern Forschern das erste kirchliche Dokument zu dem neuen Bußverfahren erblicke (Abendl. Kirchenbuße II S. 75 f.), wird von G. gar nicht näher gewürdigt, sondern einfach mit der Bemerkung abgetan, daß es zweifelhaft sei, „ob der Einfluß Kolumbans hier schon durchklingt" (S. 202).

Die Abschnitte über die Päpste und das Bußwesen im 8. Jahrhundert, im Zeitalter Nikolaus' I, über die öffentliche Buße und die Bußerwallfahrten im 10. und 11. Jahrhundert bringen hinsichtlich des Materials wieder manche dankenswerte Ergänzung meiner Untersuchungen, jedoch ohne nennenswerte Abweichung von ihrem Ergebnis. Als bemerkenswert sei herausgehoben die Feststellung, daß bei Hadrian I zum erstenmal „in einem päpstlichen Schreiben nicht etwa von der öffentlichen Buße, sondern von der Beicht als solcher die Rede ist" (S. 265), daß ferner auf einer römischen Synode i. J. 826 von den Äbten die Priesterweihe verlangt und damit zum erstenmal „in einer päpstlichen Bestimmung auf die sacerdotale Vergebungsgewalt gegenüber der klösterlichen Gewissensrechenschaft vor den Obern abgehoben und damit die sakramentale Beicht in den Klöstern besonders betont" wird. Endlich stellt G. ganz zum Schluß (S. 319) nochmals mit aller Schärfe heraus, daß die Päpste bei aller Betonung der Schlüsselgewalt „doch nirgends, wie das in der Karolingerzeit der Fall war, eine Unterscheidung zwischen einer öffentlichen und einer geheimen, mit den Folgen jener nicht verbundenen Buße machen und noch nicht einzig und allein die öffentlichen Sünder zur paenitentia publica verpflichten". Das sind Beobachtungen, die sichtlich nach der Richtung der von mir gezeichneten Entwicklungslinie weisen.

Breslau. B. Poschmann.

Dalman, Gustaf, **Arbeit und Sitte in Palästina.** Bd. III. Von der Ernte zum Mehl. Ernten, Dreschen, Worfeln, Sieben, Verwahren, Mahlen. [Schriften des Deutschen Palästina-Instituts Bd. 6.] Gütersloh, C. Bertelsmann, 1933 (XI, 339 S. gr. 8° mit 71 Abb.). M. 18; geb. M. 20,50.

Der unermüdliche, bald 80jährige Verf. hat uns in rascher Folge einen neuen Band seines Standardwerkes geschenkt. Der 1928 erschienene 1. Bd. behandelte in zwei Hälften auf 689 S. Jahreslauf und Tageslauf. Der 2. Bd.

erschien 1932 und beschrieb auf 384 S. den Ackerbau von der Bestellung des Feldes bis zu dem der Ernte vorangehenden Grünschnitt (vgl. Theol. Revue 1931, Sp. 159/62; 1933, Sp. 186 f.). Der vorliegende 3. Bd. begleitet das Getreide von der Ernte nur bis zum Mahlen und zur Verwahrung des Mehls. Erst der nächste Band soll sich mit dem Brot, zugleich aber auch mit dem Öl, dem Wein und dem Fruchtbau beschäftigen und damit diese dem Anbau des Bodens Palästinas und seinen Voraussetzungen geltenden Reihe beenden.

Mit beinahe schon sprichwörtlich gewordener Gründlichkeit und Vielseitigkeit behandelt D. im 1. Teil (S. 1—66) Zeit, menschliche Arbeitskräfte, Werkzeuge, Schnitter, Organisation und Vorgang der Ernte bis zum Transport zur Tenne, zur Armenabgabe und zum Ährenlesen. Im 2. Teil (S. 67—206) werden Tenne, Dreschen, Worfeln, Sieben, Messen, Ertrag, Abgaben und Verwahren des Getreides beschrieben. Der 3. Teil (S. 207—308) schildert die Geräte bei Herstellung von Mehl und Grütze, die Arbeit am Getreidekorn und ihr Resultat sowie die Aufbewahrung des Mehls. Auf S. 309—314 werden Nachträge zu Bd. I—III gegeben. Vier umfangreiche Verzeichnisse der hebräischen, aramäischen, arabischen Wörter, der Sachen und Bibelstellen (S. 315—341) erhöhen den Wert des Buches und erleichtern das Nachschlagen außerordentlich. Ein ganz hervorragender Bilderanhang mit 71 Fotos und Zeichnungen bieten erstklassiges Anschauungsmaterial zu den behandelten Gegenständen.

Wer sich die Mühe nimmt, auch diesen Band durchzuarbeiten, ist von neuem erstaunt über die Akribie, mit welcher D. jeden Gegenstand bis ins kleinste Detail der einschlägigen Terminologie und Technologie verfolgt. Er schöpft dabei nicht bloß aus sorgfältiger Beobachtung und Erkundung aller Vorgänge während seines langjährigen Aufenthaltes in Palästina, sondern oft auch aus persönlichem Mitarbeiten und Handanlegen bei der Arbeit (vgl. z. B. S. 34 und 128). Dabei tritt überall seine bekannte Meisterschaft als Philolog und Lexikograph zutage, indem er von jeder Sache und Handlung die arabische Bezeichnung mitteilt, sehr oft auch die althebräischen, aramäischen, griechischen und lateinischen Ausdrücke heranzieht und zahlreiche arabische Lieder, Gedichte, Sprichwörter und Redensarten, etymologische Exkurse usw. einstreut. Daß er auch die in Betracht kommende Flora und Fauna erörtert, ist bei seiner alten, in seiner Familie traditionellen Vorliebe für diese Wissensgebiete selbstverständlich. — Jedem einzelnen Kapitel, das die gegenwärtige Situation beschreibt, folgt ein Anhang mit der Überschrift „Im Altertum", während in Bd. I die archäologische Rückbeziehung ins Altertum mit der Schilderung der Gegenwart verknüpft wurde, was die Klarheit und die Übersichtlichkeit beeinträchtigte. In Bd. II ist der Anhang „Im Altertum" nicht überall beigefügt. Für diese archäologischen und geschichtlichen Anhänge über das parallele Material im A. und N. T., im Talmud, aber auch in der ägyptischen und babylonischen, griechischen und römischen Kultur wird man D. besonders dankbar sein, wenn auch der Ertrag und die Ausbeute für die alte, besonders biblische Zeit im Verhältnis zu der oft sehr breiten Schilderung der Gegenwart vielfach nur gering ist. Das in erster Linie ethnographische Werk hat trotzdem auch Bibelexegeten und Theologen viel zu sagen.

Wie schon in den früheren Bänden ist auch im vorliegenden die Exegese der behandelten Bibelstellen nicht immer einwandfrei. So werden z. B. S. 82 f. und S. 114 die 2 Sam 12, 31 und 1 Chron 20, 3 genannten חֲרִיצֵי־הַבַּרְזֶל mit dem Targum auf die mit eisernen Sägen besetzten Dreschtafeln bezogen und als Marterwerkzeuge angesehen, so daß David die scheußliche Grausamkeit und Roheit begangen hätte, die gefangenen Ammoniter „unter Sägen und eiserne Dreschtafeln zu legen, mit eisernen Äxten zu zerhacken und in Ziegelöfen zu stecken". Aber abgesehen davon daß es schon eine gewagte Sache ist, mit dem Talmud חֲרִיצֵי־הַבַּרְזֶל mit „Dreschtafeln" zu übersetzen, kann das Verbum שִׂים nit der Präposition בְּ nicht „unter" oder „in", sondern dem Kontext nach nur „an" heißen: „Er stellte sie an die Sägen, eisernen Picken und eisernen Äxte und ließ sie in Ziegelöfen arbeiten"; mit andern Worten: Er hat sie zu Sklavenarbeit verurteilt. Auf alle Fälle wäre der Ausdruck בְּ שִׂים ganz unverständlich, wenn er „zerhacken mit eisernen Äxten" bedeuten sollte. Auch Wellhausen, Budde, Gesenius-Buhl, Kautzsch u. a. übersetzen hier mit „an". Man sollte deshalb in katholischen Bibelausgaben die alte Übersetzung fallen lassen, wie z. B. Rießler und Schlögl es getan, oder, wenn man sich unbedingt an den Vulgata-Text halten will, wenigstens anmerken, daß der Urtext eine andere Übersetzung fordert.

Gegen D.s Transskription gewisser arabischer Namen möchte ich noch ein Bedenken anfügen, das auch für die früheren Bände gilt. Das Werk ist nicht allein für Palästinologen, Orientalisten und Bibelexegeten bestimmt, sondern stellt vor allem eine fachwissenschaftliche Volkskunde Palästinas dar, die auch unabhängig von der Bibel und Sprachforschung ihren selbständigen Wert hat und als solche angesprochen werden will und muß. Es werden also zum größeren Teil Archäologen, Ethnographen, Geographer und Historiker für das Werk Interesse haben. Diese sind aber des Arabischen durchschnittlich unkundig und werden also z. B. die letzte Silbe der Worte: *dālie* (Weinstock), *zalābie* (Ölkuchen), *rāwie* (Speicher), *sinnārie* (Art Unkraut), *bādie* (Wasserkrug), *sadābie* (Raute), *lūbie* (Bohne), *ḳarāsie* (Kirsche) usw. sicher wie langes ī lesen, was aber falsch ist. Warum diese absolut irreführende Transskription nicht aufgeben und dafür *je* schreiben? Also: *dālje, zalābje, rāwje* usw.? — Und wie soll ein Nichtarabist etwa folgende Worte betonen: *ḳemāḥīn* (Mehle), *ṭauāḥīī* (Mühlen), *tanānīr* (Backöfen)? Wird er nicht versucht sein, die vorletzte Silbe zu betonen anstatt die letzte? Oder wie soll er *rōrānīje* und *mīlādījāt* betonen? Man lasse doch einmal solche Worte einem Nichtarabisten lesen. Er liest entweder falsch oder ist doch in Verlegenheit, welche Silbe er betonen soll. Warum nicht das einfache Mittel anwenden, das auch sonst bei den Orientalisten üblich ist, die betonte lange Silbe mit einem Zirkunflex zu versehen? Also: *ḳemāḥîn, ṭauāḥîn, rōrānîje, mīlādījât* usw.?

z. Zt. München. A. E. Mader.

Eichrodt, Walter, Professor an der Universität Basel, **Theologie des Alten Testaments.** Teil 1: Gott und Volk. Leipzig, I. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1933 (VIII, 292 S. gr. 8°). M. 6,50, geb. M. 7,50.

Das Jahr 1933 brachte uns gleich zwei Darstellungen der Alttestamentlichen Theologie von protestantischer Seite: eine kleinere von Ernst Sellin, in zwei handlichen Kleinoktavbändchen bei Quelle & Meyer in Leipzig erschienen, nach dem Vorwort zunächst, aber nicht ausschließlich, für die Studenten der Theologie und die Kandidaten des geistlichen Amts bestimmt, und die hier anzuzeigende von W. Eichrodt, von der allerdings bis jetzt nur der erste Teil in einem stattlichen Großoktavband vorliegt. Daß das für die innere Lage der alttestamentlichen Forschung, ja darüber hinaus für die geistige Situation der Gegenwart charakteristisch ist, braucht nicht eigens ausgeführt zu werden. Der Verf. selber betont schon in den ersten Sätzen des Vorworts, daß ein „Neu-

entwurf der Alttestamentlichen Theologie" eine sich angesichts der in der Gegenwart lebendig gewordenen Probleme aufdrängende Notwendigkeit sei. Seine Absicht ist also nicht eine vorwiegend didaktische wie bei Sellin, wenn er auch betont, daß ihn die Erfahrungen, die er bei der wiederholten Behandlung des Stoffes in Vorlesungen machte, ermutigt hätten, sich an der schwierigen Aufgabe zu versuchen.

Was hat nun die „Alttestamentliche Theologie" nach der Meinung des Verf. zu leisten? Ihr obliegt es, „die alttestamentliche Glaubenswelt in ihrer strukturellen Einheit zu begreifen und unter Berücksichtigung ihrer religiösen Umwelt einerseits, ihres Wesenszusammenhanges mit dem N. T. andererseits in ihrem tiefsten Sinngehalt zu deuten" (S. 5). Die Hauptschwierigkeit wird in der Tatsache gesehen, „daß die besondere Eigenart der israelitischen Religion einer vollständigen Unterwerfung unter systematische Gesichtspunkte hartnäckig widerstrebt" (ebd.); den Grund dafür erblickt Eichrodt in der Fülle schöpferischer Persönlichkeiten, welche im Lauf der Jahrhunderte an dem Werden der Religion des A. T. mitgearbeitet haben, und in ihrer engen Verflochtenheit mit den geschichtlichen Erfahrungen des Volkes. So entschieden nämlich ein Historismus abgelehnt wird, der das A. T. in einen Haufen zeitgeschichtlich bedingter Ideen auseinanderwirft, so kräftig wird andererseits betont, daß die geschichtliche Erforschung der alttestamentlichen Religion eine unumgängliche Notwendigkeit sei. Es muß deshalb in der alttestamentlichen Theologie „das historische Prinzip dem systematischen ergänzend zur Seite treten" (S. 5). Während nun aber Sellin aus der grundsätzlich gleichen Erwägung heraus der systematischen Darstellung eine israelitisch-jüdische Religionsgeschichte vorausschickt, nimmt Eichrodt bei der Behandlung der einzelnen Glaubensgedanken die Hauptmomente ihrer geschichtlichen Entwicklung in die Betrachtung herein, was für die Geschlossenheit der Darstellung zweifellos vorteilhafter ist. Um der Gefahr zu entgehen, die Gedanken des A. T. in ein ihnen fremdes System zu zwängen, behandelt sie Eichrodt im Anschluß an die „dem A. T. eigene Dialektik" in den drei Hauptkreisen: Gott und Volk, Gott und Welt, Gott und Mensch. Im vorliegenden Band wird nur der erste derselben behandelt: Gott und Volk.

Der Verf. bespricht unter diesem Thema Sinn und Geschichte des Bundesgedankens, die Bundessatzungen und zwar das weltliche Recht wie den Kultus, Namen und Wesen des Bundesgottes, die Organe des Bundes, und zwar die charismatischen Führer (den Religionsstifter, die Seher, die Nasiräer, den Nebiismus und die klassische Prophetie) und die beamteten Führer (die Priester und den König), Bundesbruch und Gericht, endlich die Vollendung des Bundes. Den Inhalt jedes einzelnen dieser Kapitel näher zu charakterisieren, wäre im Rahmen einer Besprechung ein unmögliches Unterfangen; es muß genügen, einige Punkte herauszugreifen.

Wenn der Verf. im Vorwort davon spricht, daß er in der Beurteilung der Grundfragen des alttestamentlichen Glaubenslebens die gewohnten Geleise verlassen werde, so ist das keine leere Redensart. Gewiß behauptet er selbst nicht, dabei in allem originell zu sein. Er hat natürlich in diesem und jenem Punkte Vorgänger, auf die er sich berufen kann. Aber was die Gesamtschau und Energie der Durchführung mancher Betrachtungsweisen anlangt, besteht sein Wort völlig zu recht.

Hiefür ist typisch, was S. 41—43 Grundsätzliches über den Kultus gesagt wird. Seine Unentbehrlichkeit für echte Religion wird kräftig unterstrichen, und die früher so häufig, ja fast allgemein beliebte Bewertung oder richtiger Unterbewertung des Kultus als einer Religionsform niedrigeren Niveaus, als Rudiment des Heidentums, als Magie u. ä. wird ebenso unmißverständlich abgelehnt. Folgerichtig wird dann auch die Stellung der klassischen Prophetie zum Kultus durchaus nicht im Sinne einer grundsätzlichen Ablehnung gedeutet: „Die zugespitzte Gegenüberstellung von kultischem Betrieb und Rechthandeln an den bekannten Stellen (gemeint sind Am 4, 14; 5, 24; Jes 1, 10 ff., 15 ff.; Jer 7, 9 ff. u. a.) gibt noch kein Recht, eine kultusfreie moralische Religion als prophetisches Ideal zu konstruieren" (S. 193). Die Schärfe der Stellungnahme der Propheten ist nach dem Verf. durch die einseitige Überschätzung des Kultus als eines Mittels, über Gottes Macht zu verfügen, bedingt, welche damals beim Volke und seinen Führern gang und gäbe war. Die Propheten lehnen den Kultus als „gut verzinsliche Leistung an Gott" und als „gesicherten Zugang zum göttlichen Leben, der durch seinen eigenen Mechanismus den Erfolg garantiert und von der Herzensstellung des Kultträgers unabhängig ist", nicht aber als „Versichtbarung der persönlichen Hingabe und Annahme, als Symbol der bestehenden Bundesgnade" ab (S. 194). Für „diese in der prophetischen Polemik verborgene Einschätzung des Kultus" beruft sich der Verf. auf Jes 40, 16; 43, 22 ff.; Ps 40, 7 ff.; 50; 51, 18 ff. (S. 195). Man kann ja wohl zweifeln, ob durch diese Auffassung das Problem restlos gelöst wird; mir scheint wenigstens, als ob die Propheten einen in der Darbringung dinglicher Gaben, sei es blutiger oder unblutiger, bestehenden Kultus auf alle Fälle ablehnen — hier bewegen sie sich ausgesprochen auf den Standpunkt des N. T. zu —, gleichviel in welcher Gesinnung er dargebracht wird. Dagegen scheinen mir die Ausführungen des Verf. zuzutreffen, insoweit der Kultus reiner Gebetsgottesdienst ist. Aber erwägenswert ist seine Auffassung gewiß. Im gleichen, landläufigen Verdikten abholden Geiste ist der ausführliche Abschnitt über das Priestertum gehalten (S. 209—235).

Sehr lehrreich ist, was S. 235—246 über das Königtum gesagt wird. Überraschen wird es manchen, daß der Verf. den König unter die religiösen Führer des Volkes rechnet. Natürlich verkennt er die Gefahren nicht, welche diese Institution dem reinen Jahweglauben bringen konnte und auch wirklich gebracht hat, und findet daher die Opposition der prophetischen Kreise an sich berechtigt. Aber treffend wird darauf hingewiesen, daß nicht nur die älteren Propheten trotzdem nie zu einer radikalen Verwerfung des Königtums an sich fortschritten, sondern daß auch die klassische Prophetie, obschon sie für die inzwischen religiös durch und durch verdorbene Institution nur ein Verwerfungsurteil kannte, doch in ihrem Zukunftsbild die Gestalt des geistbegabten Idealkönigs nicht missen wollte (S. 244). Hier hätte vielleicht noch beigefügt werden können, daß die Propheten niemals politisch gegen das Königtum an sich vorgegangen sind, mochte auch z. B. der Staatsstreich Jehus gegen die Dynastie Omri von ihren Kreisen gestützt worden sein. Jedenfalls ist aber nach Eichrodt das Königtum in zweifacher Hinsicht für die religiöse Entwicklung in Israel bedeutsam gewesen: da man im König ursprünglich den vom Geiste Jahwes beseelten Charismatiker sah, wurde das Volk gewöhnt, die schützende, rechtschaffende und befriedende Tätigkeit des Königs mit dem Geiste Jahwes in Verbindung zu bringen und damit diesen als „die aufbauende, still und stetig wirkende und die sittlichen Grundlagen des Volkstums sichernde Macht" zu fassen (S. 245). Ferner hat das Königtum aus natürlichem Lebensinteresse dazu geholfen, daß sich die von Anfang an vorhandene und vom Priestertum repräsentierte Tendenz, die Religion als statisches Verhältnis aufzufassen, in Israel voll auswirken konnte (S. 246).

Gerade aus dieser Darstellung des Königtums dürfte sich besonders klar ergeben, wie energisch sich der Verf. bemüht, den verschiedenen Erscheinungen gerecht zu werden und auch da noch positive Werte zu sehen, wo eine Institution in der Geschichte Israels zufällig nur oder meist nur in einer durch die Unvernunft und mangelnde religiöse Einsicht der Menschen verbogenen Gestalt erscheint. Das gleiche ist übrigens der Darstellung von Sellin nachzurühmen, und dieses Zusammentreffen zweier voneinander unabhängigen Autoren in derselben Betrachtungsweise ist gewiß bedeutsam. Verwandtschaft zwischen beiden besteht auch darin, daß so manche Dinge, die früher für Gegensätze gehalten wurden, die sich

*

ausschließen (wie z. B. „Kultreligion" und „prophetische Religion", „Nationalismus" und „Universalismus") jetzt als Pole erscheinen, die beide notwendig sind, um ein starkes Leben der alttestamentlichen Religion zu ermöglichen. Gewiß fehlt der Ausdruck „Pole" sowohl bei Sellin wie bei Eichrodt; aber ich glaube nicht, daß sie gegen dessen Anwendung eine Erinnerung haben.

Sehr anerkennenswert ist, daß der Verf. zwar die vergleichende Religionswissenschaft ausgiebig zu Wort kommen läßt, aber doch den Blick für die Eigenständigkeit der alttestamentlichen Religion sich bewahrt hat und daher auch stets sich bemüht, alles herauszustellen, was im A. T. aus der religionsgeschichtlichen Umwelt nicht ableitbar ist. So sehr anerkannt wird, daß der Jahwismus immer in lebendigem Kontakt mit seiner Umgebung geblieben ist, einiges ohne weiteres aufgenommen, anderes in seinem Sinne umgemodelt, aber vieles auch mit sicherem Instinkt weit von sich gewiesen und ausgerottet hat, so energisch wird immer und immer wieder betont, daß er nicht naturhaft mit dem Volke verbunden oder aus ihm herausgewachsen ist.

Damit stehen wir aber unmittelbar vor der Frage nach der grundlegenden theologischen Haltung des Verf. Schon aus dem Gesagten dürfte hervorgehen, daß sie nicht rationalistisch oder evolutionistisch ist. Jeden Zweifel beheben Ausdrucksweisen wie die vom „Tatcharakter der Gottesoffenbarung" (S. 7), vom „Einfluß unmittelbarer göttlicher Selbsterschließung" (S. 127) oder von der Begründung des Gottesverhältnisses „auf Offenbarung im strengen Sinn des Wortes, d. h. Selbstmitteilung Gottes in der Kontingenz geschichtlicher Verhältnisse" (S. 152). S. 110 steht (in dem Abschnitt über die Einzigkeit Jahwes) das Wort: „Auch an diesem Punkte bewährt es sich, daß Gottes Offenbarung die menschlichen Denkgesetze nicht zerreißt und die menschliche Geistesarbeit nicht ausschaltet, sondern daß sie das Material darbietet, dessen willige Annahme zu einer Klärung und Bereicherung der menschlichen Erkenntnis führt". Man wird also die theologische Grundhaltung des Verf. als positiv bezeichnen müssen. Sie hindert ihn indessen nicht, die bekannten vier Quellenschriften des Pentateuchs anzunehmen oder (z. B. S. 87) den Ausdruck „Vätersagen" zu gebrauchen. Verwunderlich kann das einem Kenner der protestantischen Theologie natürlich nicht erscheinen. Dort kennt man ja eine kirchliche Bindung in literargeschichtlichen und historischen Fragen noch weniger als in dogmatischen Dingen, und ob die in neuerer Zeit sich verbreitende Anschauung, Theologie sei nur in engster Verbindung mit der Kirche möglich, diese Sachlage ändern wird, muß ja vorläufig noch abgewartet werden.

Schon oben wurde angedeutet, daß in dem von Eichrodt gezeichneten Bilde alttestamentlicher Glaubensgedanken die eine oder andere Linie ergänzt oder anders gezogen werden könnte. Aber es ist hier nicht der Ort, mit dem Verf. über Einzelheiten zu rechten, zumal es gerade hier leicht als ein kleinliches Mäkeln an einem Werk erscheinen könnte, das doch nur warm begrüßt werden kann als eine auf solider Arbeit beruhende, hocherfreuliche Leistung. Niemand, der sich mit der Religion des A. T. befaßt, wird an diesem Buch vorübergehen dürfen. Es ist herzlich zu wünschen, daß sich das Erscheinen des zweiten Bandes, der die Gedankenkreise „Gott und Welt" und „Gott und Mensch" behandeln soll, nicht mehr lange verzögert.

Würzburg. Friedrich Stummer.

Fichtner, Johannes, Lic. theol., Priv.-Doz. an der Univ. Greifswald, **Die altorientalische Weisheit in ihrer israelitisch-jüdischen Ausprägung.** Eine Studie zur Nationalisierung der Weisheit in Israel. [Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 62.] Gießen, Töpelmann, 1933 (VIII, 128 S. gr. 8°). M. 6,80.

Die Entdeckung des ägyptischen Weisheitsbuches des Amen-em-ope hatte viele Untersuchungen zur Folge, welche sich mit dem literarischen Verhältnis der israelitisch-jüdischen Weisheitslehre zur ägyptischen befaßten. Die vorliegende Arbeit, welche aus einer Habilitationsschrift herausgewachsen ist, richtet ihr Augenmerk vornehmlich auf die Entwicklung der Weisheit im jüdischen Denken, indem sie aus Ägypten und Babel zahlreiche Parallelen beibringt und fragt, wie weit ähnliche Gedankengänge im alten Orient vorhanden waren. Indem sie die literarischen Fragen und auch das Verhältnis zur griechischen Philosophie (abgesehen von dem Schlußwort) beiseite läßt, sucht sie die geistigen Zusammenhänge und den Einfluß des alten Orients auf Israel darzulegen, aber auch zu zeigen, wie spezifisch jüdische Vorstellungen immer mehr in das ursprünglich mit der alten orientalischen Welt enger in Verbindung stehende Geistesgut Israels eingedrungen sind. Der Verfasser hütet sich dabei vor der Gefahr zu schablonisieren und erkennt an, daß die Individualität der Schriftsteller bei der Entwicklung eine entscheidende Rolle gespielt hat; bei Koheleth ist sie allerdings nicht zu verkennen.

In der Einleitung spricht der Verf. sich über Aufgabe, Methode und Quellen aus (S. 1—12). Hier orientiert er über das umfangreiche Material, welches aus Ägypten, Babel und Israel vorliegt, indem er es nach der ungefähren Zeit des Entstehens ordnet, mit Angabe der wichtigsten Literatur. Bei der israelitischen Weisheit sind auch 3 Esr, der Mischnatraktat Pirke Aboth und Phokylides berücksichtigt. Daß bei Sirach die Arbeiten von Peters nicht erwähnt sind — auch in der folgenden Untersuchung werden sie nicht berücksichtigt —, ist auffallend; überhaupt findet man katholische Autoren nur recht spärlich vertreten. Den Stoff behandelt der Verf. in 3 Hauptstücken: Inhalt der Weisheitslehre (S. 12—59), Ziel, Motiv und Norm des weisen Handelns (S. 60—97), die Gottesanschauung (gemeint ist die Gottesvorstellung) der Weisen (S. 97—123). In jedem Teil gibt der Verf. zahlreiche Zitate, möglichst nach dem Alter geordnet, zuerst aus der ägyptischen und aus der babylonischen Literatur, dann aus dem israelitisch-jüdischen Schrifttum.

Im 1. Hauptteil behandelt der Verf. die Weisheit als Lebensklugheit, als Sittlichkeit und Frömmigkeit, die Stellung der Weisen zum Besitz, zum Lebensgenuß und zum Verkehr unter den Menschen, gegenüber fremdem Eigentum, vor Gericht, gegen die sozial Schwachen. Er macht dabei jeweils (so auch in den folgenden Teilen) darauf aufmerksam, wo die israelitische Weisheit höher steht als die Weisheit anderer orientalischer Völker, z. B. bei der Frage nach der Wahl der Ehefrau, an der der israelitische Weisheitslehrer die Frömmigkeit höher schätzt als äußere Reize (S. 22), oder daß die ethisch betonte Weisheit in Israel größere Bedeutung hatte als anderswo, indem in Ägypten mehr Nachdruck auf die Weltklugheit, in Babel mehr Nachdruck auf den Kult gelegt wurde (S. 35), oder wenn das ethische Handeln als Wille Gottes erkannt wird (S. 48). Wenn freilich das Urteil ausgesprochen wird, daß die israelitische Weisheit in ihren Formulierungen der altorientalischen Weisheit näher stehe als dem Gesetz und den Propheten (S. 35), so hätte auch erwogen werden sollen, daß die Weisheit in Israel wie überall von

Anfang an Lehren gibt, welche allgemein menschlich sind, sodann hätte noch beachtet werden müssen, daß die israelitischen Weisheitslehrer mit dem Gesetz und den Propheten vertraut waren, also auch viele Gedanken von ihnen empfingen, mag auch deren äußere Ausgestaltung an Ägypten erinnern. Daß der Einfluß des Gesetzes vorhanden war, ergibt sich schon aus der auch von F. (S. 35) betonten Tatsache, daß die israelitische Weisheit vornehmlich jene ethischen Stoffe der außerisraelitischen Weisheit ausbaute, welche auch sonst in der Ethik Israels besondere Beachtung fanden. Wenn die Spruchdichter etwa über Grenzverrückung oder über falsches Maß und Gewicht handeln, sind sie gewiß auch vom Gesetz angeregt worden und nicht etwa nur vom Amen-em-ope. Daß ferner in Israel die ethische Weisung der kultischen übergeordnet war, ist richtig. Daß dies aber durch die Stellungnahme „prophetischer Kreise gegen den Kult vorbereitet und unterstützt worden sei" (S. 59), möchte ich bezweifeln. Der Verf. steht hier scheinbar auf dem Standpunkt, daß die Propheten sich gegen den Kult absolut ablehnend verhalten haben. In Wirklichkeit wandten sie sich nur gegen die in weiten Kreisen vorhandene Überschätzung des Kultus, indem viele sich mit der äußeren Handlung begnügten und nicht an eine innere Umwandlung dachten; diesen mußten die Propheten vorhalten, daß „Gehorsam besser sei als Opfer". Sodann hatten die Weisheitslehrer, welche praktischen Unterricht gaben, keinen besonderen Anlaß, das Volk zu einer treuen Befolgung der Kultusvorschriften zu mahnen. Aber tatsächlich erinnerten sie an das Gesetz, und so sieht sich der Verf. genötigt, die Psalmen, welche darauf eingehen, und die Sammlungen, in denen sie stehen, recht spät zu datieren (S. 92 f.), so wie er Job 28 mit Sap ungefähr zeitig abgefaßt sein läßt, also im ersten vorchristlichen Jahrhundert (S. 121, vgl. S. 11). Die Bedeutung, welche das Gesetz auch vor der Zeit von etwa 300 v. Chr. für die Juden hatte, dürfte der Verf. unterschätzt haben (S. 93 ff.).

In dem 2. Hauptteil macht F. richtig darauf aufmerksam, daß der Vergeltungsgedanke in Ägypten stark optimistisch gefärbt war, indem man erwartete, daß die Totenrichter doch zugunsten des Verstorbenen entscheiden würden, während in Israel der Gedanke an die göttliche Gerechtigkeit feststand (S. 72 f.). Die berühmte, aber ebenso schwierige Stelle Job 19, 25 ff. wird in diesem Zusammenhange nur sehr kurz erledigt (S. 68).

Im 3. Hauptteil behandelt der Verf. die Gottesbezeichnungen und das Gottesbild der Weisheitsliteratur, wobei er wiederum eingehend auf den Vergeltungsgedanken zu sprechen kommt und Gott als den Weisen und den Spender der Weisheit sowie als Israels Herrn zeichnet (S. 116 hören wir von einer „Allsichtigkeit" für „Allwissenheit" der Gottheit). Auffallend ist es, daß der Verf. sich in diesem Zusammenhange nicht mit der Hypostasierung der Weisheit in der späteren Literatur beschäftigt; die kurze Notiz, daß in Job 28, 23. 27; Bar 3, 32 die Weisheit als selbständige Größe erscheine, genügt nicht. Wenn nach einigen Stellen Gott die Weisheit in erster Linie oder ausschließlich den Juden gegeben hat (S. 121), so erwarten wir bei diesem Hinweis die Anmerkung, daß die Schriftsteller nicht an die Lebensklugheit dachten, sondern an den Glauben an den einen Gott und das von Jahve gegebene Gesetz. Ebenso hätte hier darauf eingegangen werden können, daß die Israeliten anerkannten, daß auch Nichtisraeliten hohe Weisheit besaßen. Wenn die Weisheitslehrer das Gute nicht um des Guten willen empfahlen, sondern wegen des zu erhoffenden Lohnes, so sieht der Verf. hierin einen gewissen Tiefstand („die Motivierung ist freilich noch weithin eudämonistisch" S. 124). In Wirklichkeit beweisen hierin die Weisheitslehrer, daß sie das Leben und die Menschen mit ihren Regungen kannten und darauf Rücksicht nahmen. Und hat nicht auch der Heiland Lohn verheißen? Erst die Beobachtung, daß im Diesseits nicht immer das Gute und das Böse vergolten werden, weshalb Zweifel an Gottes Gerechtigkeit entstanden seien, soll „Bewegung und Leben in die starre, oft wirklichkeitsferne Lehre der Schule" gebracht haben (S. 125). Aber so wirklichkeitsfremd war das alte Vergeltungsdogma nicht, es war nur unzureichend, und es wurde später vertieft und ergänzt. Zwischen Prov. 1—9 einerseits und Sirach und jungen Psalmen anderseits sieht der Verf. den Unterschied, daß in dem ersteren Stück „jegliche nationale Farbe fehle", während in letzteren die Weisen mit vollem Bewußtsein Juden seien (S. 125). Dabei glaubt er, daß sich in Prov. 1—9 griechische Einflüsse zeigten, und datiert das Stück in das 4. Jahrh. (S. 8). Für die Entwicklung der Weisheitslehre erkennt der Verf. der Auseinandersetzung mit dem Hellenismus maßgebende Bedeutung zu; ihr soll es zu verdanken sein, daß Weisheit und Gesetz eng verknüpft wurden (S. 127). Die Bedeutung des Hellenismus für die Weisheitslehre soll nicht verkannt werden; ich hätte vielmehr gewünscht, daß der Verf. auf diesen Punkt näher eingegangen wäre. Aber die Behauptung, die Weisen seien gerade durch den Hellenismus gezwungen worden, sich dem Gesetz zu nähern, und die Weisheitsspekulation habe nur durch die Gesetzesreligion gegenüber dem Hellenismus Festigkeit gewonnen und sei auf diese Weise vor Skepsis bewahrt geblieben, geht zu weit.

Nymwegen. Paul Heinisch.

Sickenberger, Dr. Joseph, o. Professor der Theologie an der Universität München, **Die Geschichte des Neuen Testamentes.** Vierte, stark erweiterte Auflage, 16.—18. Tausend. [Die heilige Schrift des Neuen Testamentes, hrsg. von F. Tillmann, I. Bd.] Bonn, P. Hanstein, 1934 (91 S. gr. 8°). M. 3,20.

Unter der Bezeichnung „Geschichte des N. T." bringt der Münchener Exeget eine Darstellung dessen, was man sonst in dem allgemeinen Teil einer neutestamentlichen Einleitung zu finden erwartet. Die früheren Auflagen der Bonner Bibel brachten den Stoff an der Spitze der Synoptikererklärung. Wenn er jetzt als selbständiges Heft herauskommt, so gewährte das erwünschte Gelegenheit, diese grundlegenden, in ihrer Bedeutung vielfach unterschätzten Fragen ausgiebiger zu behandeln. In weitgehender Anlehnung an seine kurzgefaßte Einleitung in das N. T.[3.4], Freiburg 1925, bietet S. vorab einen Paragraphen „Begriff und Name" des N. T., dann drei Hauptteile: I. Der Text des N. T. S. 7—34; II. Der Kanon des N. T. S. 34—56; III. Die Kritik des N. T. S. 56—77. Zum Schluß ein gutes Autoren- und Sachregister sowie ein Stellenverzeichnis.

Im Vorwort bemerkt der Verf.: „Die Grundzüge des geschichtlichen Werdens suchte ich durch gewissenhafte Handhabung wissenschaftlicher Methoden festzustellen. Ich hoffe, dadurch auch den kirchlichen Interessen am besten zu dienen. Das hier allgemein gewürdigte Schrifttum ist von größter Wichtigkeit. Die Aufgabe des neutestamentlichen Exegeten ist nicht erschöpft, wenn der Sinn aller Aussagen herausgestellt ist, sondern er muß auch das große Geschehen selbst erfassen und würdigen, das sich in diesen Büchern widerspiegelt. Er ist der Historiker des Urchristentums wie der alttestamentliche Exeget der Historiker des auserwählten Volkes." Diesen Sätzen pflichten wir vorbehaltlos bei.

In den Einzelausführungen, bei denen übrigens die gute, auch die letzten Erscheinungen berücksichtigende Literaturwahl besonders anerkannt werden soll, kann es nicht ausbleiben, daß man hin und wieder anders urteilen wird. S. 5 scheint mir der Satz „Schon zur Zeit des heiligen Paulus war der Name Altes Testament Buchname geworden" unmöglich. Der allerdings sehr gedrängte Ausdruck 2 Kor 3, 14 „Lesung des Alten Bundes" darf zu solchen Vorstellungen nicht verleiten. Wie hätte man von einem A. T. sprechen können, so lange es noch kein Neues gab? — S. 16 steht der Satz „Von dieser Vetus Syra usw." mit dem späteren „Beide Handschriften stammen usw." in Widerspruch. Das Richtige findet sich im zweiten. — S. 16, Z. 30 lies: Evangelion da — Mepharreshe. — S. 19, Z. 2: Der Codex Palatinus liegt seit 1919 wieder in Trient. — S. 20, Z. 5: Daß sich die Vorlage der Vulgata aus b e ff i rekonstruieren läßt, trifft nur für den Abschnitt Lk 22, 39—24, 11 zu; sonst scheidet e aus. — S. 22, Z. 21: Im Codex Caro-

linus ist nichts von der gotischen Evangelienübersetzung enthalten, die Hs bietet vielmehr Bruchstücke aus Röm 11—15. — S. 27, Z. 10 lies statt: „muß . . gefunden haben": „hat . . . gefunden". — S. 36, Z. 1 lies: „beweist". — S. 37, Z. 26: Bludaus Schrift sucht das Gegenteil dessen zu zeigen, wofür sie aufgerufen wird (vgl. freilich Theol. Rev. 1928, 19 f.). — S. 39, Z. 2 schießt das Wort „zitiert" sicherlich weit über das Ziel hinaus; ich würde kaum wagen zu sagen, daß 1 Petr den Röm und Eph stillschweigend „benutzt". — S. 42, 49, 55 liest man, daß Hebr im Abendland „bestritten", bzw. „bezweifelt" worden ist. Davon ist nichts bekannt. Wohl aber steht fest, daß er dort bis zur Mitte des 4. Jahrh. nicht zu den kanonischen Schriften gerechnet ward. Ebenso dürfte es S. 48, Z. 1 nicht heißen, daß man in Ostsyrien alle katholischen Briefe „verwarf". Das einzige was wir wissen ist dies, daß jene Stücke sich nicht kanonischer Geltung erfreuten. — S. 49, Z. 14: Der Strich vor den Apokryphen am Schluß des Canon Claromontanus ist, wie die Photographie im Dict. de la Bible 2, 148 anzunehmen nahelegt und bereits Tischendorf geurteilt hat, von jüngerer Hand und darum bedeutungslos.

Der etwas buntscheckig ausgefallene dritte Hauptteil bringt als § 13 „Die sprachliche Kritik", § 14 „Die Einteilung des Textes", § 15 „Die inhaltliche Kritik". Zum Schluß kommt S. auf die Entscheidungen der päpstlichen Bibelkommission zu sprechen und unterscheidet zwischen solchen dogmatischen Charakters und anderen. Von den letzteren bemerkt er S. 75 f.: „Wesentlich anders geartet sind, wie z. B. das Dekret über den Hebräerbrief vom 24. Juni 1914 selbst andeutet, die Entscheidungen in Fragen, die sich auf den menschlichen Faktor bei der Entstehung der Hl. Schrift beziehen, also z. B. in Fragen nach der Abfassungszeit und dem literarischen Verhältnis einzelner Schriften. In diesen nicht ‚auf Glauben und Sitten bezüglichen Dingen' spricht die Kirche, wie gesagt, kein unfehlbares und irreformables Urteil aus. Deshalb hat auch Pius X in einem Motu proprio vom 18. November 1907 die Gewissenspflicht, den Bibelkommissionsentscheidungen ‚sich zu unterwerfen', näherhin dahin bestimmt, daß er gegen diejenigen, welche ‚diese Sentenzen in Wort oder Schrift bekämpfen' (impugnent), den Vorwurf ‚verringerten Gehorsams oder der Unbesonnenheit (temeritas)' erhebt. Die Natur einer solchen Verfügung fordert, daß dabei der Begriff ‚Bekämpfung' eine strikte Auslegung erfährt." Leider ist es keineswegs überflüssig, das zu sagen. Ich hätte vielmehr gern diesen Schlußsatz verdeutlicht gesehen mit einer Ausführung, daß der katholische Exeget durch eine solche Entscheidung der Bibelkommission keineswegs das Recht verloren hat, eine ihm begründet erscheinende abweichende Meinung in geziemender Form zu vertreten. Sonst müßte ja jede Erörterung der in der Entscheidung berührten Frage als überflüssig oder unstatthaft gelten. Im bekannten Fall des Comma Johanneum aber ist doch ausdrücklich anerkannt worden, daß dies durchaus nicht der Absicht des Gesetzgebers entspreche. Was von der Entscheidung über das Comma Johanneum gilt, für deren These heute kein Forscher von Namen einzutreten denkt, kann bei anderen Entscheidungen nicht als unstatthaft erscheinen.

Bonn. Heinrich Vogels.

Michaelis, D. Wilhelm, Professor an der Universität Bern, **Die Datierung des Philipperbriefes.** [Neutestamentliche Forschungen, von D. Otto Schmitz. Erste Reihe: Paulusstudien, 8. Heft.] Gütersloh, Bertelsmann, 1933 (63 S. gr. 8°). M. 1,80.

Eine Untersuchung von Michaelis ist stets anregend und wertvoll, auch wenn man mit dem Resultat nicht übereinstimmt. M. tritt hier nochmals für die Abfassung des Phil in einer ephesinischen Gefangenschaft des Apostels ein, wobei er sich namentlich mit Josef Schmid auseinandersetzt. Es ist jetzt wohl so ziemlich alles gesagt worden, was sich über die Frage sagen läßt. Zweifellos muß man zugeben, daß eine Reihe von Momenten vorhanden sind, die für Ephesus sprechen. Aber nach wie vor ist m. E. die römische Auffassung die besser begründete. Ich sehe nicht einen einzigen entscheidenden Gegengrund, wenn man nicht aus manchen Stellen zuviel herausliest. Wohl aber sprechen die meisten Gründe für Rom und rechnet die Ephesushypothese mit manchen Unwahrscheinlichkeiten. Meine Bedenken, die ich im Kommentar zu den Gefangenschaftsbriefen der Bonner Bibel (4. Aufl. S. 4 ff.) ausgesprochen habe, bleiben restlos bestehen.

Ich halte z. B. die irreale Fassung von 1 Kor 15, 32 im Sinne eines Kampfes in der Arena für ganz unmöglich und muß es als methodologisch unzulässig bezeichnen, geradezu zu sagen, durch 1 Kor 15, 32 sei eine ephesinische Gefangenschaft „sichergestellt" (S. 49). Das *ταχέως* 2, 24 wird S. 31 und 51 in widersprechendem Sinn interpretiert. Nach S. 31 soll es den Plan einer Spanienreise ausschließen (während man das Sehnsuchtswort wirklich nicht zu pressen braucht und annehmen könnte, daß bei schneller, günstiger Beendigung des Prozesses die Zeit des Wartens auf die Rückkehr des Timotheus von Philippi, 2, 19, durch die Spanienreise ausgefüllt wurde); nach S. 51 soll man es aber für wahrscheinlich halten, daß der Phil v o r 1 Kor abgefaßt worden sei, ja daß der nach 1 Kor 5, 9 verlorene Korintherbrief n a c h Phil geschrieben wurde, und daß Paulus bei der Abfassung von 1 Kor „längst wieder frei" war. Ich habe eine ganze Reihe von Fragezeichen anzubringen; aber die Diskussion läßt sich an dieser Stelle nicht weiterführen.

Münster i. W. M. Meinertz.

Molitor, Heinrich, Dr. theol., Bibliothekar am Bischöfl. Priesterseminar in Mainz, **Die Auferstehung der Christen und Nichtchristen nach dem Apostel Paulus.** [Neutestamentl. Abhandlungen hrsg. von M. Meinertz XVI. Bd. 1. H.] Münster i. W., Aschendorff, 1933 (XII, 127 S. gr. 8°). M. 6,15.

Die These des ersten Hauptteils, daß Paulus eine Auferstehung der Christen am Ende der Zeiten erwartet und gelehrt habe, ist überall bekannt und anerkannt. Dieser Glaube gründet sich auf die Gemeinschaft der Christen mit Christus und auf ihren Geistesbesitz. In der Taufe sterben die Christen mystisch mit Christus und erleben deshalb auch seine Auferstehung. Problematisch ist dagegen, ob Paulus auch eine Auferstehung der Ungläubigen gelehrt hat. M. antwortet im zweiten Hauptteil, daß die Stellen des 1 Kor *εἶτα τὸ τέλος* (15, 24) und *πάντες ζωοποιηθήσονται* (15, 22) und andere keine universale Auferstehung lehren, daß aber seine Lehre von der Besiegung des Todes und vom Endgericht, bei dem alle Menschen erscheinen, unbedingt diese Annahme fordern. Daß auch gläubige Christen gerichtet werden, schließt nicht einen Widerspruch zu ihrem diesseitigen Lebensbesitz ein, da dieser ja eine subjektive Mitarbeit mit der Begnadigung fordert, und die Behauptung des Apostels, daß es im Leben des Christen keine Sünde mehr gibt, ist nur eine „Idealtheorie". Das Schicksal der Verdammten, das in den Worten *κατάκριμα*, *ἀπώλεια* und *θάνατος* gekennzeichnet wird, ist keine Seinsvernichtung. Diese Ergebnisse sind gut und klar begründet. Eine mehr historisch eingestellte Betrachtungsweise hätte den dritten Hauptteil, der die Auferstehungslehre 1. der nichtpaulini-

schen Schriften des N. T., 2. der jüngeren Schriften des A. T. und 3. des späteren Judentums behandelt, an die Spitze gestellt, wobei Abschnitt 2 vorangehen müßte. Aber diese Erörterungen sind überhaupt die schwächste Partie des Buches. Recht viel mehr als eine Testimoniensammlung mit einigen nicht sehr tief schürfenden Erklärungen unter Anlehnung an die Forschungen anderer wird hier nicht geboten. Das Ergebnis ist, daß die paulinische Lehre sich von der des übrigen N. T. nicht wesentlich unterscheidet, aber gegenüber dem Glauben des Judentums einen Fortschritt darstellt. Die Anschauungen Pauli über den Auferstehungsleib hat M. mit Absicht aus seinen Untersuchungen ausgeschlossen, obwohl sie doch sehr eng mit seinem Thema zusammenhängen.

Einzelheiten: S. 11—16 sind sprachliche Untersuchungen über paulinische Termini, und zwar nach Substantiven und Verben getrennt angestellt. Das führt zu dem Nonsens, daß ἀνάστασις und ἀνίστημι, δόξα und δοξάζω an verschiedenen Stellen behandelt werden. Ob Eph 2, 5 ff. wirklich wie die Kol-Parallele auf die Taufe anspielt (S. 18), ist zweifelhaft. Die Behauptung, die Sarx sei „die Wurzel alles Bösen im Menschen" (S. 30), widerspricht Röm 6, 12 und 7, 8, wonach die Macht der Sünde die Begierden aufreizt, und steht auch an der zitierten Gal-Stelle (5, 17 ff.) nicht. Ungenau ist auch die Formulierung: „Um den Geist zu empfangen, müssen die Menschen wiedergeboren werden" (S. 94). Die als Beleg angeführten Jo-Stellen sprechen ja von einer Geburt aus dem Geiste. Die Deutung der „ersten Auferstehung" (Apk 20, 5 f.) auf „eine geistige Auferstehung aus dem Tod der Sünde" (S. 90) ist nach dem Zusammenhang unmöglich. Diese stellt ja das große und einzigartige Erlebnis der Märtyrerseelen dar und bezieht sich auf ihre Erhebung in den Himmel nach dem leiblichen Tode. Häufig arbeitet M. nach dem Schema: Der A sagt, der B sagt, der C sagt usw., „wir" sagen (er liebt den steifleinenen schriftstellerischen Plural, wie er auch durch den Gebrauch von „derselbe", wo der Sinn nicht gleich idem ist, seinem Stil ein archaisches Gepräge gibt). Die behandelten Probleme würden doch auch vorhanden sein, wenn A, B und C gar nichts gesagt hätten. Warum also nicht die Fragestellungen, Gründe und Gegengründe aus dem Sachverhalt selbst herausholen und sich so eng an die Schürzen der Literatur hängen? Letztere ist reichlich, wenn auch nicht vollständig herangezogen. Bei dem großen Umfang der Literatur über das N. T. und dem erheblichen Prozentsatz des Wertlosen und Unmethodischen kann Vollständigkeit auch billigerweise nicht verlangt werden.

München. Joseph Sickenberger.

Munck, Johannes, **Untersuchungen über Klemens von Alexandrien.** [Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte, herausg. von E. Seeberg, E. Caspar, W. Weber. 2. Bd.] Stuttgart, W. Kohlhammer, 1933 (231 S. gr. 8°). Geb. M. 12.

Die Bedeutung des Klemens von Alexandrien für unsere Kenntnis der Geistes-, Kultur- und Literaturgeschichte des alten Christentums kann nicht leicht überschätzt werden, und darum sind die uns in der vorliegenden Schrift dargebotenen neuen literarhistorischen und quellenkritischen Untersuchungen warm zu begrüßen. Die Arbeit zerfällt in zwei disparate Teile. Der erste Teil (S. 9—126) bietet eine gründliche Auseinandersetzung mit den vor mehr als 30 Jahren von E. de Faye (*Clément d'Alexandrie. Étude sur les rapports du Christianisme et de la philosophie grecque au 2e siècle*, Paris 1898; 2e ed. 1906) und K. Heussi (Z. f. wiss. Theol. 45, 1902, 465—512) veröffentlichten Studien, in deren Mittelpunkt die Stromateis stehen. de Faye war der erste, der eine neue Auffassung über das literarische Verhältnis der uns erhaltenen drei Hauptschriften des Klemens, des Protreptikos, des Paidagogos und der Stromateis zu begründen versuchte. Er lehnte die traditionelle Vorstellung ab, wonach die drei genannten Werke als die drei Stufen eines fortschreitenden Unterrichts aufzufassen seien und die Trilogie den vom Heidentum für das Christentum Gewonnenen (Protreptikos) und durch die christlichen Lebensgesetze Erzogenen (Paidagogos) zur Vollendung des Glaubens in der Gnosis führen sollte (Stromateis). Nach de Faye hatte wohl Klemens die Absicht, die eben charakterisierte Trilogie zu schreiben, tatsächlich habe er jedoch nur die zwei ersten Schriften der geplanten Trilogie, den Protreptikos und den Paidagogos vollenden können; der abschließende dritte Teil, der nach Paid. I, 1 f. und Strom. IV, 3 Didaskalos heißen sollte, sei von Klemens nicht geschrieben worden, und darum dürfen die Stromateis nicht mit dem Didaskalos identifiziert werden. Da Klemens im Didaskalos die christliche Lehre mit Zuhilfenahme der griechischen Philosophie darstellen wollte, hielt er es nach de Faye für notwendig, seine christlichen Leser auf diese von ihm beabsichtigte, ihm nicht ungefährlich dünkende Neuerung durch Einschiebung der Stromateis vorzubereiten und mit dem Gedanken der Heranziehung der griechischen Philosophie auszusöhnen. Heussi wandte sich gegen diese den Stromateis zugewiesene Stellung und wollte nachweisen, daß die ersten drei oder vielleicht auch ersten vier Bücher der Stromateis bereits vor dem Protreptikos und Paidagogos geschrieben seien; daraus ergäbe sich ohne weiteres, daß die Stromateis nicht die ihnen zugesprochene, vorbereitende Aufgabe zu erfüllen gehabt haben. Im übrigen dürfe man im Sinne der traditionellen Auffassung die Stromateis, zumal die letzten Bücher mit dem Didaskalos gleichsetzen. M. ist nun bemüht, in ebenso ausführlicher wie vorsichtig-gründlicher Durchprüfung aller irgendwie in Betracht kommenden Gesichtspunkte und inneren Kriterien der Wahrheit näher zu kommen. Dabei ist er sich darüber klar, daß die von ihm erarbeiteten Ergebnisse durchaus nicht endgültig bewiesene, sichere Resultate sind. Angesichts des überaus schwierigen Forschungsobjektes ist diese Feststellung nicht weiter verwunderlich. Der Verf. gibt sich mit Recht der Hoffnung hin, daß den von ihm vertretenen Auffassungen eine größere Wahrscheinlichkeit als den von ihm kritisierten Aufstellungen zuzusprechen ist. Die Ansicht, daß Muncks Hauptergebnisse auf tragfähigen Fundamenten ruhen, wird für mich noch dadurch verstärkt, daß der auf dem Gebiete der Klemensforschung maßgebende Spezialist und Herausgeber seiner Werke, O. Stählin-Erlangen bereits im ersten 1934 erschienenen Klemens-Bande der Köselschen Kirchenväterausgabe zu den Ergebnissen M.s zustimmend Stellung nimmt.

Munck stellt zunächst fest, daß der Protreptikos noch nichts davon verrät, daß er ein Teil einer größeren Einheit sein soll; erst im Paidagogos I, 1 f. entwickelt Klemens den Plan einer Trilogie, zu der außer dem Protreptikos als 1. Teil und dem Paidagogos als 2. Teil der Didaskalos als abschließender und krönender Teil gehören soll. Nicht ausgeschlossen sei es jedoch, daß Klemens bereits bei der Niederschrift des Protreptikos die Absicht gehabt hat, eine Trilogie zu schreiben. Zu beachten sei dabei, daß aus keiner Stelle der beiden ersten Teile der Trilogie etwas darüber entnommen werden kann, daß der geplante 3. Teil, der Didaskalos, ein Werk, wie es uns in den Stromateis vorliegt, werden sollte und könnte. Gegen P. Wendland, der den Paidagogos zu einem Exzerpt aus Schriften des Stoikers Musonius Rufus degradieren möchte, hält M. dieses Werk für die originellste Leistung des Alexandriners. Besonders viel Mühe verwendet M. darauf, festzustellen, was aus den Stromateis über den Plan einer Trilogie erhoben werden könnte (S. 39—83). Eine genaue Analyse des Inhalts, ferner die

Berücksichtigung der in der antiken Literaturgeschichte öfters vertretenen, von Klemens gewählten „stromatischen Literaturgattung", die es dem Autor gestattete, jede streng logische oder durch den Gegenstand geforderte Gliederung eines bunt zusammengewürfelten Materials außer acht zu lassen, und schließlich auch die Tatsache, daß Klemens in den Stromateis wohl nach gnostischem Vorbild unter der Fülle der dargebotenen Gedanken, Lehrmeinungen und Zitate seine eigene Anschauung und Lehre verbergen wollte, geben Munck das Recht, de Fayes Hauptthese über den Zweck und Sinn der Stromateis, die eine auf den später zu schreibenden Didaskalos vorbereitende Zwischenschrift sein sollten, abzulehnen. Die Stromateis präsentieren sich als eine vom Protreptikos, Paidagogos und dem geplanten Didaskalos ganz unabhängig ausgearbeitete, in sich selbständige Schrift. Da die an verschiedenen Stellen, besonders Strom. IV, 1—3 angekündigten Themen im Rahmen des vorliegenden Werkes in der Hauptsache behandelt werden, bedürfen die Stromateis keiner Erklärung von außen; um ihre Entstehung und ihren Inhalt verständlich erscheinen zu lassen, brauchen die „Buntstickereien" nicht als Teil eines größeren Ganzen (Trilogie) aufgefaßt zu werden (S. 69—75, 84—109). Die geplante Trilogie ist unvollständig geblieben, nur der erste und zweite Teil wurde geschrieben. Etwas überraschend erscheint die ausreichend begründete These M.s, daß Klemens die Absicht hatte, in gewissem Sinne eine zweite Trilogie zu verfassen, und zwar sollten ihr erster Teil die uns vorliegenden Stromateis sein. Da die sieben Bücher der Stromateis durch Anreihung von mehreren anderen „Stromateis" fortgesetzt werden sollten, könne von einem zweiten Teil dieser zweiten Trilogie gesprochen werden, die dann durch Abfassung einer „Physiologia", die wahrscheinlich in Anlehnung an Systeme der griechischen Philosophie eine christliche Philosophie enthalten sollte, zum Abschluß gebracht werden sollte. In vorsichtiger Ausdeutung der oft wenig greifbaren und meist schwer miteinander in Einklang und Zusammenhang zu bringenden Hinweise und Andeutungen des Klemens versucht M. den etwaigen Inhalt dieser geplanten zweiten „Trilogie" zu bestimmen. Zum Schluß bemüht sich noch M., in einem besonderen Kapitel (S. 109—126) in direkter Auseinandersetzung mit den von de Faye und Heussi für ihre Ansicht geltend gemachten Argumenten seine neue Auffassung zu sichern und zu verteidigen. Überzeugend ist besonders das, was der Verf. gegen die von P. Wendland vorbereitete und von Heussi auf breiterer Basis verfochtene Hypothese, die die ersten Bücher der Stromateis vor dem Protreptikos und dem Paidagogos entstanden sein läßt — auch A. Harnack, Chronologie der altchristlichen Literatur II, 1904, 9 ff. zollte seiner Zeit dieser Auffassung ungeteilten Beifall — vorzubringen weiß. Des Näheren erweist sich die Annahme, daß im Paid. II, 94, 1, II, 52, 2 und III, 41, 3 auf Abschnitte der Stromateis, die dann bereits vor dem Paidagogos veröffentlicht sein müßten, hingewiesen werde, als unhaltbar.

Der 2. Teil der Schrift (S. 127—229) befaßt sich mit den durch W. Bousset (Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandrien und Rom, 1915) aufgeworfenen quellenkritischen Fragen, soweit dabei Klemens' Schrifttum in Betracht gezogen wurde. Bousset glaubte feststellen zu können, daß Klemens in den Stromateis die griechische Philosophie nicht einheitlich beurteile; z. T. breche er über die gesamte Philosophie der Griechen erbarmungslos und ohne Ausnahme den Stab, an anderen Stellen dagegen schätze er die Philosophie als ein zur Verteidigung der christlichen Wahrheit geeignetes Hilfsmittel. Diese Beobachtung führte Bousset dazu, die Existenz einer im Rahmen des Unterrichtsbetriebs der alexandrinischen Katechetenschule entstandenen Schrift „Der Diebstahl der Hellenen" zu behaupten. Obwohl dieses Werk im Gegensatz zu der grundsätzlich bejahenden Einstellung des Klemens die griechische Philosophie scharf bekämpfte, habe der Alexandriner zusammenhängende Darlegungen in sein Werk übernommen. Bousset versuchte auch, diese angeblich in den ersten Büchern der Stromateis verwendeten Quellenstellen im einzelnen festzustellen und auszuscheiden. Dem „Diebstahl der Hellenen" entstamme der Gedanke, daß die griechische Philosophie von den Barbaren, d. h. von den Juden und Christen abhängig sei. Munck erschüttert Boussets Hypothese vor allem durch den Nachweis, daß diese Ansicht und andere damit verwandte Gedanken z. B. die Überlegung, wie die Abhängigkeit zustande kam, in allen Teilen der Stromateis mit Ausnahme des 3. und 7. Buches zu finden sind. Bousset nahm ebensowenig wie manche andere Forscher auf die Tatsache Rücksicht, daß Klemens für sich in vollem Umfange alle die Freiheiten in Anspruch nahm, die ihm der „stromatische Stil" gestattete (Unordnung oder plötzliche Unterbrechung in der Gedankenführung, Lückenhaftigkeit und Unvollständigkeit in der Behandlung angekündigter Themen, störende Einschübe und Exkurse. schwankende Terminologie u. a.). Bei einem unter solch unkontrollierbaren Voraussetzungen geformten Literaturwerk muß man darum mit der Aufstellung von quellenkritischen Hypothesen doppelt vorsichtig und zurückhaltend sein. Munck leugnet mit guten Gründen das Vorhandensein der von Bousset postulierten Schrift vom „Diebstahl der Hellenen" (S. 127—151).

In den zwei folgenden Kapiteln des 2. Hauptteiles (S. 151—197) prüft M. die von Bousset behauptete Existenz einer sogenannten Pantainosquelle. Danach sollen die uns als Appendix zu den Stromateis erhaltenen Excerpta ex Theodoto und die Eclogae propheticae des Klemens Aufzeichnungen auf Grund der Vorträge des Pantainos oder gar Reste von Kollegheft-Notizen des Pantainos selbst sein. Dieselbe Quelle fließe auch in den Stromateis. Demgegenüber kommt M. zu dem Ergebnis, daß es sich bei den Excerpta und Eclogae nicht um Kolleghefte eines Hörers oder des Lehrers selbst handelt, sondern um zusammenhanglose Auszüge und unbearbeitete Notizen, die sich Klemens angelegt hatte, um sie vielleicht später bei Abfassung weiterer Schriften zu benützen. Daß Klemens Kolleghefte über die bei Pantainos gehörten Vorträge besessen und daraus manches bei Abfassung der Stromateis entnommen habe, hält M. für wahrscheinlich, jedoch leugnet er entschieden, daß das in den Excerpta und Eclogae vorliegende Material etwas mit Pantainos zu tun habe. Ebenso lehnt er auch die von Bousset für die Stromateis vorgenommenen Zuweisungen an die Pantainosquelle ab, insoweit sie über die bereits von P. Collomp (1913) herausgehobenen Kapitel hinausgehen. Im Rahmen dieser Untersuchungen nimmt M. auch zur Frage nach den Anfängen der Alexandrinischen Katechetenschule Stellung und überprüft unser Wissen um Pantainos (S. 173—185). Ähnlich wie H. Koch (ZntWiss 1921, 43 ff.) vertritt er die Auffassung, daß die Schulen des Pantainos und Klemens freie, ganz auf ihre Person gestellte Unternehmungen waren, die noch ohne Verbindung mit dem alexandrinischen Bischof existierten, d. h. eine Katechetenschule, in der uns durch die spätere Entwicklung nahe gelegten Verfassung bestand damals noch nicht.

Die quellenkritischen Darlegungen werden durch vier Skizzen, die die geistesgeschichtliche und dogmengeschichtliche Bedeutung des Klemens genauer umreißen wollen, abgeschlossen, und zwar wird Klemens als Gnostiker, Sophist, Philosoph und allegorischer Schriftausleger charakterisiert (S. 197—222). Beachtlich scheint mir, was M. S. 204 über das Verhältnis des Klemens und der Kirche zur Gnosis bemerkt. Der Verf. lehnt die von Harnack und Bousset vertretene Auffassung ab, wonach die Kirche eine zeitlang in gewissem Umfang die ketzerische Gnosis in den Schulen des Klemens und Origenes geduldet habe. Klemens stehe dem Gnostizismus nahe, indem er selbst „Gnostiker ist und gnostische Quellen benutzt", anderseits ist er „ein strenger Kritiker von vielen Einzelheiten der ketzerischen Gnosis", indem er bei der Zustimmung und ebenso bei der Ablehnung von gnostischen Lehren in der „Überlieferung seiner Lehrer,

insbesondere bei Pantainos, der ihn mit der wahren apostolischen Tradition verbindet", ein sicheres Kriterium besitzt.

Was die formelle Seite der Schrift betrifft, so ist zu bemerken, daß es sich um eine ursprünglich dänisch geschriebene Arbeit handelt, die der Verf. selbst und ein dänischer Freund für den Druck ins Deutsche übersetzt hat. Es ist sehr zu bedauern, daß das Werk nicht vorher von einem deutschen Theologen in sprachlicher und stilistischer Hinsicht gründlich umgearbeitet und von den zahllosen Härten, Unebenheiten und groben Verstößen gegen das deutsche Sprachgefühl und dazu noch von den vielen Unklarheiten, schwer verständlichen und mißverständlichen Ausdrücken und Gedankenverbindungen befreit und gesäubert worden ist. Zu beanstanden ist auch, daß die Darstellung nur zu oft einer klaren, straffen und sicher fortschreitenden Gedankenführung entbehrt; als unliebsame Folge ergaben sich daraus zahlreiche unnötige Wiederholungen. Schließlich fehlt der umfangreichen Arbeit jegliches Register.

Breslau. Berthold Altaner.

Rivière, Jean, **Le dogme de la rédemption chez saint Augustin.** 3. édition complètement refondue et considérablement augmentée. Paris, Librairie Lecoffre, 1933 (XIII, 422 S. gr. 8°).

In diesem neuen Werk — ein solches ist es in seiner 3. Auflage geworden — spricht der um das Dogma von der Erlösung verdienteste Forscher der Gegenwart zu uns. Er ist der Geschichte dieser Glaubenswahrheit in allen ihren Stadien nachgegangen von den ersten Versuchen der Ausdeutung der evangelischen und paulinischen Begriffe bei den ältesten Vätern bis herauf zu der erschütternden Divergenz modern-protestantischer Deutungen, deren Radius in einem Winkel förmlich von 180 Grad von der Rückkehr zur katholischen Ursubstanz des Dogmas bis zu dessen vollkommener Entleerung mit Hilfe von Theosophie und Psychoanalyse spielt (s. Theol. Revue 31. Jahrg. 1932, Sp. 28/32 [Ranft]). Die hier zu besprechende Arbeit ist der Erlösungstheorie des großen Bischofs von Hippo gewidmet. Während sich die Studie äußerlich als Antithese gegen H. Gallerands (Pseudonym für M. Turmel) radikale und gewiß auch „insidieuse" Kritik darstellt — sie erschien zum erstenmal 1927/28 in der „Revue des sciences religieuses" VII 429/51; 600/40; VIII 24/49; 257/70 —, reift sie innerlich zur maßgebenden Monographie über Augustins Erlösungslehre aus (S. 245). Die schnellfertige Kritik des Buches durch G. Krüger in Theol. Lit.-Ztg. 58 (1933) Sp. 379 kann darum nicht einmal als Versuch, der mühe- und fruchtreichen Studie Rivières gerecht zu werden, gelten. Es lohnt sich wahrlich der Mühe.

Gestützt auf 1 Jo 3,8; Hebr 2,14; Col 1,13; Apg 26,18 usw. haben schon die ältesten Väter eine eigenartige Theorie der Herrschaft des Satans über die gefallene Menschheit ausgebildet, die auch in den Spekulationen Augustins eine Rolle spielt. Die bei ihm sich findende Präzision dieses Theologumenons, die mannigfaches Licht auf seine theologische Gestalt und besonders auf seine Stellung in der Entwicklung des Erlösungsdogmas wirft, ist auch der Ausgangspunkt der Untersuchungen Rivières (Einleitung S. 1—10).

Der I. Teil behandelt die Anschauungen Augustins über das „Reich des Teufels" innerhalb der Menschheit (S. 11—74), und zwar nach den beiden Ausdrucksformen, welche diese Idee gefunden hat, 1. als eine Art Herrschertum des Satans und 2. als Rechtsanspruch desselben. Bei der ersteren Fragestellung kommen besonders die Probleme zur Sprache: Ist die Lehre Augustins dualistisch? Welches sind die biblischen Grundlagen für die Behauptung einer Versklavung der Menschheit an den Teufel? Wie äußert sich dieses Herrschertum (moralisch: Konkupiscenz, Sünde, Götzendienst, die Gegensätzlichkeit der „beiden Städte", der irdischen und der himmlichen S. 20 f.; physisch: Tod)? Ist der Satan Eigentümer oder gleichsam Henker? In welchem Sinne ist er Urheber des Todes? Welches ist seine Rolle als Exekutor der göttlichen Gerechtigkeit? Was ist von der Anklage des Manichäismus in bezug auf Augustin zu halten? Die Einwände Julians von Eklanum und Augustins Antworten: Das Reich des Satans in seinen Beziehungen zur Schöpfung, zur Macht und Weisheit Gottes (S. 14—36). Bei der zweiten Fragestellung untersucht nun Rivière den Begriff und Sinn eines satanischen „Rechtes" bei Augustin und Julian. Bedeutet es einen bloßen Macht- oder einen wirklichen Rechtstitel? Die verschiedenen Texte kommen zur Sprache. Es handelt sich bei diesem Begriff „Recht" um einen bloßen analogen Ausdruck d. h. um ein „tamquam et velut" (S. 68), mit Hilfe dessen unsere Vernunft in die Wahrheiten des Glaubens einzudringen sucht. Das „Recht" ist permissiv und den nachgeordneten zweiten Ursachen zuzuzählen (S. 37—74).

Der II. Teil behandelt die Erlösungsökonomie unter dem Gesichtspunkt der „Gerechtigkeit" gegenüber dem Satan (S. 75—154). Kap. 1: Das „Gesetz der Gerechtigkeit", von dem bei Augustin die Rede ist, hat nichts mit der Sphäre absoluten Rechtes zu tun; es handelt sich um eine positive Anordnung der göttlichen Weisheit in der Abfolge seines Heilsplans (S. 77—100). Kap. 2 spricht vom „Lösegeld"gedanken im Zusammenhang mit diesem Begriff der „Gerechtigkeit". Rivière stellt nachdrücklich an der Hand gelegentlicher rednerischer Abundanz der Sprache Augustins den metaphorischen Charakter des Begriffs einer „Lösegeldzahlung" durch Christus fest. Die Analogie zur Zahlung eines Lösegelds an barbarische Völker ist nur partial, der Gedanke einer Identität liegt ferne. Vor allem ist keine Rede von einer Leistung an den Satan gleichsam als an einen persönlichen Empfänger (S. 113). Schließlich kommen noch Wert und Bedeutung der Bildersprache Augustins zur Behandlung, wenn von der Erlösung als einer „Falle" für den Satan die Rede ist. Der Ausdruck stammt ebenso vom Redner Augustin, der die starken Farben liebt. Ein doktrinäres Element ist nicht darin enthalten (S. 123). Dagegen ist der biblisch und patristisch wohlgerechtfertige Begriff eines „Loskaufs" auch der doktrinalen Begriffswelt Augustins eigen. Der Sinn all dieser Spekulationsversuche ist: Der Satan selbst muß zu seiner Besiegung mithelfen und die leidvollen Umstände unserer Erlösung müssen erklärt werden (S. 101—126). Kap. 3 bringt die Anwendung des Begriffs „Gerechtigkeit" in Zusammenhang mit dem Gedanken eines Mißbrauchs der dem Satan zu „Recht" zustehenden Macht (S. 128: „En soumettant le Christ innocent à la peine des coupables, «le préposé de la mort» a donc gravement dépassé la limite de son mandat"), wofür der Satan zu bestrafen war oder wofür das Menschengeschlecht in der Person seines inkarnierten Hauptes Revanche zu beanspruchen hatte (S. 134: „Soumis de tout temps à la nature divine du Sauveur, le démon le devient aussi, par l'Incarnation, à son Humanité"). Augustin hat in dieser Theorie patristische Gedankensplitter wiederaufgenommen, sie mit der Mission der Muttergottes und der Martyrer verknüpft (S. 136 f.), und damit ein neues Element der „Gerechtigkeit" im göttlichen Heilsplan ausfindig zu machen versucht. Die Synthese stellt nun die Zusammenhänge zwischen dem Machtmißbrauch des Satans und einer ihm darin gelegten Schlinge fest. Der Mißbrauch selbst wird für ihn zur Falle. Es kommt nun der Zusammenhang dieses Gedankens mit Themen der Offenbarung, der Gotteserkenntnis und Dämonologie zur Sprache. Augustins These ist original und singulär (S. 127—154).

Der III. Teil behandelt endlich die Stellung des Satans im Rahmen des göttlichen Gesamtplans bez. der Erlösung und wendet sich gegen Gallerands Erklärung des Opfertodes Christi unter dem alleinigen Gesichtspunkt des „Lösegeldes" (S. 155—244). Kap. 1:

Es trifft nicht zu, daß Augustin die Beziehung des Opfers Christi zu satanischen Rechten oder Ansprüchen öfter betont als die selbständige Funktion der von Christus vollzogenen Sühneleistung (S. 159). Isolierte Gedankensplitter, die der Aufhellung der Frage dienen, werden ebenso von Rivière vorgenommen, wie systematische Ausführungen im *Enchiridion*, *Contra Faustum* und in der *Civitas Dei*. Die Loskaufstheorie ist danach dem Opfer- und Sühnegedanken untergeordnet, indem Augustin das Opfer Christi regelmäßig zuerst den Schuldstand aufheben läßt und an diese Befreiung erst die von der Strafe knüpft. Und auch wenn von der Zerstörung des Reiches Satans die Rede ist, erscheint die Befreiung der Versklavten erst als Folge (expressément subordonnée) ihrer Versöhnung mit Gott (S. 159—178). Kap. 2: Bez. der Wirksamkeit des Opfers ist die Frage: Macht die Identität oder besser die Gleichzeitigkeit der Wirkung (= Aufhebung des Schuldstandes und der „cautio debitoris") das Opfer vor Gott nicht etwa wieder auf Umwegen zu einem Lösegeld an den Satan (S. 181 f.)? Es werden die einzelnen Wirkungen (Nachlassung der Sünden, Reinigung der Seelen) besprochen und gezeigt, wie Christus als Strafstellvertreter unsere Sünden trägt und wie gerade die Unschuld Christi die metaphysische Würde des Opfers bedingt, das nur als solches die notwendige und vollkommene Verwirklichung des erforderlichen Ausgleichs bringen konnte (S. 179—206). Kap. 3 werden die die Beziehungen zwischen dem Opfer Christi und dem Dämon begründenden konstitutiven Elemente aufgezeigt. Christi wahres Opfer ist nicht bloß der innere Gehorsam, mit welchem er die Zufriedenstellung des Satans übernimmt, sondern das innere Opfer des „Verbum incarnatum" koordiniert mit seiner Passion, welche die Bedingung darstellt für den „pardon divin" (S. 242). Es ist nicht zweifelhaft, daß Augustin dabei gerne auf den Gedanken einer, sagen wir „Angemessenheitsleistung" gegenüber dem Satan rekurriert und daß die „mors indebita" des Erlösers an Stelle des Todes der eigentlich Schuldigen dabei die Rolle des Ausgleichswertes spielt. Aber ebenso zweifellos ist es, daß der Loskaufsgedanke „reste consécutive et correlative à l'oeuvre de réconciliation dont le sacrifice du Christ fut le moyen" (S. 244). Der ganze Verlauf der Kräfte ist theozentrisch. Satan spielt nur eine gelegentliche Rolle. Das erste Ziel der Heilsökonomie ist die Wiederversöhnung mit Gott durch die Nachlassung der Sünden (S. 207—244).

S. 245—258 ziehen dann die Bilanz der Arbeit: negativ bez. der Ablehnung der Thesen Gallerands, positiv bez. der wahren Stellung Satans in der augustinischen Theologie. Die Beziehungen Satans zu Christi Opfer sind nachgeordneter Natur. Die historische Wertung zeigt Augustin in seiner Stellung zur voraufgehenden Tradition. Augustins Originalität besteht in der Ausprägung der Theorie vom „Mißbrauch der Macht" durch den Satan. Der Einfluß dieser Idee auf die kommenden Jahrhunderte wird aufgezeigt. Eine theologische Würdigung schließt diesen Hauptteil ab.

Als Hauptresultate der Arbeit stellen sich dar: Bei Augustin hat der Satan keinerlei Eigentumsrecht auf uns, wohl aber einen gewissen Anspruch auf Züchtigung der Sünder. Das hier in Frage kommende „Recht" und die es begründende „Gerechtigkeit" von seiten Gottes bedeuten nichts als eine einfache Angemessenheit oder Billigkeit (convenance). Ihr geschieht nicht Genüge durch eine Leistung in Form eines Lösegeldes, sondern durch eine dem Satan gegenüber vollzogene rechtsgültige Entwindung seines Anspruchs als Folge des Mißbrauchs seiner Macht beim Opfertod Christi. Damit ist eine würdige Rehabilitation der Menschheit durch ihr Stammhaupt verbunden. Der Opfertod Christi ist dabei nicht ein bloßer Gesichtspunkt, sondern die „causa efficiens", weil er die Sühne vor Gott sichert.

Daß eine so intensive Beschäftigung mit einem Thema auch eine Reihe von wissenschaftlichen Sonderfrüchten, die in mehr oder minder engem Zusammenhang mit dem Hauptthema stehen, abfallen läßt, ist nicht verwunderlich. Rivière fügt sie als Appendices seiner Arbeit an, und diese Methode hat zweifellos ihre Vorteile. Durch die Ausscheidung dieser Sonderuntersuchungen, die innerhalb der Arbeit nur als weitläufige Exkursionen wirken würden, wird die Geschlossenheit und Straffheit der Themenbehandlung gewahrt und andererseits der Spezialforscher der Mühe überhoben, zum Thema gehörige Aufsätze aus allen möglichen Zeitschriften und ihren Jahrgängen zusammensuchen zu müssen. Ausführungen zu zehn Themen konnte so der Verf. noch anführen: 1. Das „Recht" des Satans in der alten Kirche (S. 261—291); 2. Eine populäre Synthese (der hauptsächlichsten Gesichtspunkte Augustins über dieses „Recht" in einem der Funde G. Morins s. S. 293) S. 292—294; 3. Das Gesetz der „Gerechtigkeit" in der vorausgehenden patristischen Tradition S. 295—305; 4. Numquid oder nonne? Ein textkritisches Problem (bez. *De trinitate* XIII 14, 18 ML 42, 1027 f.) S. 306—338; 5. Das Kreuz als „Schlinge" S. 316—319; 6. Die „Falle" des Teufels S. 320—338; 7. Die Schriftzeugnisse über die Erlösung S. 339—347; 8. Die ersten Anläufe zur anselmianischen Fragestellung «Cur Deus homo» bei Augustin (Auszug aus den *Miscellanea Agostiniana* T. II Rom 1931, 837—851) S. 348—364; 9. Augustins Entwicklung? (bez. der Beantwortung der Erlösungsfragen) S. 365—372; 10. Die Frage des „Tauschhandels" mit dem Satan S. 373—391. Vier Indices (Schriftstellen, Väterstellen, Namensverzeichnis, Inhalt) schließen sich an. Der Druck ist im allgemeinen korrekt. Bei einigen Väterstellen ist die irrtümliche Zitation im Text durch das Errata-Verzeichnis (S. 392—393) korrigiert. Sprache und Methode des Buches zeigen die bewundernswerte Klarheit und Sachlichkeit der französischen Ausdrucksweise und Problembehandlung. Dennoch ist zu sagen, daß selbst der Vorwurf „Apologiste" zu sein, den Verf. nicht hätte veranlassen sollen, des öfteren (z. B. S. V—XI; 3—10; 250) mehr Petersilie an das Hühnchen der Kritik zu legen als unbedingt notwendig war. „Ne pas forcer la note" ist m. W. nicht bloß ein politisch wertvoller Rat. Aber es bleibt bestehen, daß ohne Rivières wohlbegründete Zurechtrückungen eine sachliche Stellungnahme zu Augustins Erlösungslehre und überhaupt der der Väter nicht mehr möglich ist. Sind die Archaismen der um den Sinn des Erlösungsdogmas ringenden Väterspekulation bei Augustin noch nicht überwunden, so sind sie doch so kräftig im Abbau begriffen, daß es nur des kräftigen Zugriffs einer neuen unbelasteten Theologieperiode bedurfte, um sie vollends auszuräumen.

Würzburg. Joseph Ranft.

Lieblang, Franz, **Grundfragen der mystischen Theologie nach Gregors des Großen Moralia und Ezechielhomilien.** [Freiburger Theol. Studien H. 37.] Freiburg, Herder, 1934 (X, 184 S. 8°).

Die Arbeit ist ein vorzüglicher Beitrag zur Geschichte der mystischen Theologie. Nachdem schon Augustin, Bernhard, Bonaventura, Gerson, Theresia, Johannes vom Kreuz unter dieser Rücksicht dargestellt worden sind, hat sicher Gregor dem Großen das auch gebührt. L.s Verdienst besteht in erster Linie darin, daß er die reichen Schätze an mystischer Theologie, die in den im Titel genannten Werken verborgen sind, hebt und zugänglich macht; vor allem die ausgedehnten *Moralia* wird man nicht so leicht zur Hand nehmen. Dann stellt er sehr gut die mystische Theologie des Papstes systematisch geordnet zusammen. Man sieht,

wie viele Fragen er behandelt hat. Schon die Auffassung der Beschauung als Rückkehr zum Paradieseszustand, soweit das nach dem Sündenfall möglich ist, erregt Interesse. Gnade, göttliche Tugenden, Geistesgaben treten in ihrer innern Beziehung zur Mystik zutage. Die Stufen zur Beschauung werden aufgezählt und beschrieben und schließlich der Gipfel der Beschauung selbst. Sie bleibt stets ein irdisches, analoges Erkennen im Glauben, wenn sie auch ein Vorauskosten der seligen Schau ist; sie ist der Abschluß des irdischen Vollkommenheitsstrebens. — Bezüglich der Quellen Gregors wäre die Erwähnung des Areopagiten, neben Augustin, wünschenswert gewesen, da manche Gedanken Gregors an die seinen anklingen, so die negative Gottesschau und die Reinigung von aller sinnlichen Erkenntnis.

So ist die Arbeit sehr zu begrüßen als ein wertvoller Baustein am Dom der Mystik. Wenn man sie jedoch als eingebaut in die modernen Kontroversen betrachtet, kann man nicht so ganz mit ihr einverstanden sein. Schon in der Einleitung machen sich zwei Fehler bemerkbar. L. betont die Gegensätze, die sich etwa durch die Namen Poulain und Garrigou-Lagrange charakterisieren lassen, zu stark. Gerade das von ihm zitierte Buch de Guiberts: *Études de Théologie mystique* bringt die befriedigende Feststellung, daß durch ernste Arbeit von beiden Seiten, insbesondere durch scharfe Abgrenzung der Begriffe, die beiden Richtungen sich schon bedeutend genähert haben. Ferner entscheidet sich L. mit durchaus lückenhaften Beweisen für die eine Seite. Die Sache liegt doch wohl anders.

Was zunächst die Exponenten der beiden Richtungen angeht, ist man sich heute wohl im ganzen einig, daß Poulain einseitig die Psychologie der Mystik behandelt hat, und daß Garrigou-Lagrange bei seiner dogmatischen Behandlungsweise zu sehr konstruiert, worunter besonders die positiven Beweise leiden. — Von den Richtungen selbst muß man sagen, daß sie tatsächlich und mit vollem Recht nebeneinander her laufen. Denn die Mystik hat nun einmal eine innere und eine äußere Seite. Volle Klärung wird daher erst ein friedliches Zusammenarbeiten der beiden Richtungen bringen. Daß der inneren Seite, und dem entsprechend der Dogmatik, die erste Stelle gebührt, wird heute auch wohl niemand mehr bezweifeln. Nur darf man die Ergebnisse der einen Seite nicht unbesehen auf die andere übertragen. So wird die ontologische Tatsache, daß jede Beschauung „eingegossen" ist, in dem Sinn, wie es auch die Tugenden sind, und daß sie in der Ebene der gratia gratum faciens liegt, also nicht wesentlich sich von einer andern Gnade abhebt, von den Anhängern Poulains ohne weiteres zugegeben; aber sie wird von ihnen auch als ein Vorbeigehen am Streitpunkt angesehen, weil sie die psychologische Seite meinen. Da kann man unbeschadet der Wahrheit erworbene und eingegossene Beschauung trennen, sogar als wesentliche, nicht nur als graduelle Unterschiede. Dementsprechend bieten auch die Ergebnisse des Buches nichts unerwartet Neues, was das Problem zugunsten der einen Seite lösen würde. Nur das klare Herausarbeiten der einen Linie „Gnade — Beschauung" mit Einbeziehung der Tugenden und Gaben wird man als einen wertvollen Zuwachs an Erkenntnis buchen. Auch das Verlangen nach Beschauung wird, wenn auch mit pädagogischen Einschränkungen, von den Anhängern Poulains gebilligt; man soll nämlich über ihrer Süßigkeit nicht ihre Opfer und die möglichen Selbsttäuschungen vergessen.

Auch über das Hauptbegriffspaar: ordentlich — außerordentlich, muß wohl etwas anders geurteilt werden als L. es tut. Daß Mystik eine normale Entwicklungsstufe ist, dogmatisch verstanden, hat Gregor allerdings klar hervorgehoben, und darin werden nur mehr wenige von ihm abweichen. Aber mit dieser Auffassung läßt sich ein Doppeltes vereinigen. Einmal wird man wie bisher ruhig weiter sagen können, Gregor habe, ebenso wie die übrigen Väter, die Frage gar nicht gekannt und behandelt, ob nun alle die vocatio proxima, nicht nur die remota ad contemplationem haben. In dieser Frage ist die Mystik als Erfahrungswissenschaft ergänzend eingetreten und hat gesagt: es gibt selbst Heilige, wo Beschauung wenigstens nicht bewiesen werden kann. Dann aber hat auch Gregor selbst zur Tatsachenfrage Stellung genommen, indem er schreibt, daß nur wenige zur Beschauung gelangen, und diese mit den Ziegen vergleicht, die auf die Spitzen der Berge klettern. — So wäre, von dieser Seite gesehen, schon rein sachlich eine Annäherung der beiden Richtungen begründeter gewesen als schroffe Gegenüberstellung.

Frankfurt a. M., St. Georgen.

E. Raitz v. Frentz S. J.

Schneider, W. A., Geschichte und Geschichtsphilosophie bei Hugo von St. Viktor. [Münsterische Beiträge zur Geschichtsforschung. III. Folge, II. Heft.] Münster i. W., Coppenrath, 1933 (117 S. 8°).

Das 12. Jahrh. ging in der Erforschung der geschichtlichen Tatsachen methodisch noch auf Krücken. Aber gerade in der Geschichtsforschung hat es sich insofern ein besonderes Verdienst erworben, als es die Geschichtsphilosophie kräftig förderte und ausbaute. Dies lag nun eben einmal der immanenten Tendenz der werdenden Scholastik, deren Bestreben es war, die Weltdinge nach großen Gesetzen zu ordnen, die ihr Maß und ihre Norm von Gott erhielten.

Das vorliegende Werk ist der verdienstvollen Aufgabe gewidmet, Hugo von St. Viktor, den großen, gewaltig nachwirkenden Deutschen unter den Theologen des 12. Jahrh., in seiner Eigenschaft als Geschichtsforscher und Geschichtsphilosoph zu zeichnen.

Zu sieben Kapiteln ist das Werk gerundet. Im ersten wird das Zeitalter des Bernhard von Clairvaux, der deutsche Symbolismus, Bedeutung und Einfluß, Leben, Eigenart und Werk des Hugo von St. Viktor geschildert. Daran reiht sich die Analyse der für den Historiker Hugo bedeutsamen Ideen und es werden im System Hugos als solche aufgezeigt die Stellung, die er der Wissenschaft von der Geschichte zuweist, die Auffassung von der Geschichte als Gottes Tat und als Heilswerk, die Betrachtung des Menschen in der Geschichte, seine Ansicht von den Gewalten und Ständen im Gottesreich: Kaiser und Papst, endlich seine Auffassung vom geographischen Gesetz der Geschichte und von den Epochen der Geschichte.

Grundlegend für ein Verständnis Hugos ist seine Überzeugung davon, daß die Wissenschaft auf Wesenserkenntnis geht, das Wesentliche aber vom Menschen nur erfaßt wird, indem er vom Stofflichen zum Geistigen, vom Geistigen zum Göttlichen vordringt; in diesem ruht das Wesen von allem, nämlich die göttlichen Ideen, die klarer im Geist, schattenhafter im Stoff ausgedrückt sind. Von hier aus muß denn auch nach Hugo die Geschichte „durchschaut" werden, und da derselbe dreifaltige Gott zugleich sich im opus conditionis und im opus reparationis ausprägt und offenbart, gibt auch das Schöpfungswerk Aufschluß über die ewigen Gesetze der Geschichte. Da für uns Menschen in Natur und Heilsgeschichte die zweite Person in der Gottheit am nächsten steht, macht Hugo die Christologie zum Kern seiner Geschichtsidee. Kein Wunder darum, daß die Profangeschichte bei ihm dadurch weit in den Hintergrund gedrängt wird. Auch die Reichsgeschichte wird vor allem als Heilsgeschichte verstanden. Betont tritt sodann neben die geschichtlich dramatische Auffassung des Heilswerkes bei Hugo die Gesellschaftslehre des Gottesreiches.

Kein Wunder ferner, daß Hugo die weltliche Gewalt der geistlichen unterordnet, da die erste nur für den der Seele untergeordneten Leib zu sorgen hat, während die zweite die Seele selbst betreut. Es war gerade der Symbolismus, der sich auch dahin auswirkt, daß Hugo auch der weltlichen Gewalt, dem König, Raum in seinem System geben konnte.

**

Zu bemerken ist noch, daß Verf. zur Ansicht neigt, daß der *liber excerptionum* ein echtes Werk Hugos von St. Viktor sei. Der Artikel R. M. Martins, *Note sur l'oeuvre littéraire de Pierre le Mangeur* (Recherches de théologie ancienne et médiévale III (1931) S. 56 ff. und meine *Recherches sur les écrits de Pierre le Mangeur* (ebenda S. 357 ff.) sind ihm hier entgangen.

Die Arbeit ist mit außerordentlichem Fleiß und großer Sachkenntnis geschrieben, vermeidet aber nicht immer dort, wo der Zusammenhang mit der Theologie hergestellt wird, jeden Eindruck der Konstruktion. Auch ist sie verschiedentlich durch grausame Druckfehler (Anm. 34 *Petrologia Cetina* statt *Patrologia latina*, öfter auch I statt 1) verunstaltet. Außerdem fehlt ein einleitendes Kapitel über die Werke, die zur Geschichtsphilosophie des 12. Jahrh. bereits Vorarbeiten enthalten, sowie eine den Gebrauch erleichternde Zusammenfassung der wichtigsten neuen Ergebnisse am Schlusse.

All das sind aber lediglich Schönheitsfehler, die man bei einer Erstlingsarbeit, wie der vorliegenden, gerne mit in Kauf nimmt, und die den Wunsch nicht hindern, der Verf. möge den einmal beschrittenen Weg der Forschung nicht mehr verlassen.

Bamberg. Artur Landgraf.

Kleine, Dr., Wilhelm, **Die Substanzlehre Avicennas bei Thomas von Aquin** auf Grund der ihm zugänglichen lateinischen Übersetzungen. Freiburg i. Br., Herder, 1933 (220 S. 8°). M. 5.

K.s Arbeit zeigt die Eigenart der Gedankenwelt Avicennas in eingehender Entfaltung und Darlegung seines Substanzbegriffs, unter gleichzeitiger Beleuchtung der historischen Stellung und Bedeutung dieser Spekulation. Der Untersuchung ist die arabisch-lateinische Avicennaübersetzung des Dominicus Gundissalinus und Johannes Hispalensis zugrunde gelegt, benutzt nach der Venediger Ausgabe von 1508. Ergänzend, aber gleichwertig und somit nicht ohne einen gewissen Widerspruch mit der Formulierung des Themas, werden noch moderne Übersetzungen einzelner Werke Avicennas von Vattier, Horten und Nematallah Carame herangezogen. Ein abschließendes Kapitel behandelt das Verhältnis und die Stellungnahme des Aquinaten zur Substanzlehre Avicennas, vornehmlich nach *De ente et essentia*.

Der Wert der Untersuchung liegt in der systematischen Darstellung, zumal im Hinblick auf die Schwierigkeiten, welche für die Interpretation erwachsen durch die vielfachen Unzulänglichkeiten der mittelalterlichen lateinischen Übertragung. Generell ist zu sagen, daß die Abweichungen Avicennas von Aristoteles, insbesondere Avicennas Neuplatonismus noch stärker hätten herausgearbeitet und aufgezeigt werden können. Im einzelnen bleibt vor allem methodisch manches zu wünschen übrig.

So vermißt man eine Feststellung, welche Schriften Avicennas Thomas in seinen Werken ausdrücklich nennt; K. erwähnt einzig Zitate aus Avicennas Metaphysik. Auch über die Art der Avicennabenutzung durch Thomas sowie über die Korrektheit der Zitate und den Wert des von Thomas benutzten Textes hätte Näheres gesagt werden sollen, nicht nur die Bemerkung: „Thomas nimmt es in seiner vorliegenden Pariser Ausgabe mit der Zitierung der Avicennatexte nicht immer sehr genau" (S. 190, Anmerkung 3). — Nach 1926 erschienene Literatur ist nicht mehr benutzt. Die im Literaturverzeichnis angebene 11. Auflage von Überweg-Geyer, Die patrist. und schol. Philosophie (1928) bildet nur scheinbar eine Ausnahme; denn in der Untersuchung selbst (S. 20) wird die alte Auflage von 1915 zitiert. Von Arbeiten, die K.s Thema behandeln oder berühren, seien hier, ohne Anspruch auf Vollständigkeit, nachgetragen: M.-D. Roland-Gosselin, *De distinctione inter essentiam et esse apud Avicennam et D. Thomam*, Xenia Thomistica III, 1925, 281—288; M.-D. Roland-Gosselin, *Le „De ente et essentia" de s. Thomas d'Aquin*, Bibliothèque Thomiste VIII, 1926, besonders S. 59—66 (Avicenne); vgl. auch die beachtliche Besprechung letzterer Publikation durch A. Forest im *Bulletin Thomiste* IV, 5, 1927, 137—148; M.-D. Roland-Gosselin, *Sur les relations de l'âme et du corps d'après Avicenne*, Bibliothèque Thomiste XIV (Mélanges Mandonnet II) 1930, 47—54; A. Forest, *La structure métaphysique du concret selon s. Thomas d'Aquin* (Etudes de Philos. médiévale XIV) Paris 1931. — Im Literaturverzeichnis steht bei Albertus Magnus nur: Opera, ohne Angabe einer Ausgabe; dabei fällt auf, daß in der Untersuchung selbst keines der Albertzitate nach einer Ausgabe verifiziert ist. Die Literaturangaben sind überhaupt mehrfach unzulänglich, ohne Jahr- oder Seitenbezeichnung. In den *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen-âge* 1926 findet sich keine Abhandlung von E. Gilson unter dem Titel: *L'Augustinisme avicennisant;* so lautet vielmehr nur die Überschrift eines Abschnittes aus der Untersuchung: *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin.*

Köln. Heinrich Ostlender.

Gmür, Harry, **Thomas von Aquino und der Krieg.** [Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance, hrsg. von Walter Goetz, Bd. 51.] Leipzig, Teubner, 1933 (78 S. 8°). M. 4.

Der Verf. will die letzten Gründe klarlegen „für den Kern der Theorie des h. Thomas, der den Krieg in bestimmtem Umfang für erlaubt ansieht", er will die Gesamtheit „der seelischen Hintergründe und der für diese mitbestimmenden, von außen an das Individuum herantretenden Faktoren" aufzeigen. Zur Lösung dieser schwierigen Aufgabe ist erforderlich erstens eine gründliche Kenntnis des thomistischen Systems, ferner eine nicht minder gründliche Kenntnis der sekundären Literatur, sowie der in Betracht kommenden Stellen, überdies eine gute Kenntnis der Weltanschauung des h. Thomas, die jedoch selbstverständlich nicht eigens zu entwickeln, sondern nur zu berücksichtigen ist, nicht zuletzt eine gründliche Kenntnis seiner Naturrechtslehre, worauf seine Theorie vom Kriege beruht. Der Verf. kennt nur die sekundäre Literatur und die hier behandelten einschlägigen Stellen, und nur mit diesen Kenntnissen ausgerüstet, hat er die Lösung der schwierigen Aufgabe in Angriff genommen. So mußte das Ergebnis ausfallen, wie es ausgefallen ist, nämlich nicht ganz befriedigend, und zwar trotz allem aufgewendeten Fleiß.

Keinen Kenner der thomistischen Lehre wird es befriedigen, wenn der Verf. gewisse „Vorurteile" und drei „Bedürfnisse" ermittelt, die den h. Thomas zu seiner Stellungnahme bestimmt haben sollen, und wenn er dem noch einiges über „gesellschaftliche Ursachen" (u. a. Furcht vor kirchlicher Verfolgung, beruhend auf der Gewohnheit der Verfolgung!) hinzufügt, statt daß er die thomistische Lehre vom Naturrecht zum Ausgangspunkt wählt. Ohne Berücksichtigung des ganzen Systems und Denkens des großen Scholastikers ist es eben unmöglich, eine einzelne Frage sicher und richtig zu behandeln.

Zu erschöpfender Kritik wäre ein besonderer, ausführlicher Aufsatz nötig. Nur einige Bemerkungen.

Zwischen der Auffassung in der theologischen Summe und jener in der Schrift *De reg. princ.* soll hinsichtlich der Lehre vom Tyrannen ein bisher nicht beachteter Gegensatz bestehen. Der Verf. hat übersehen, daß Tischleder in seiner Studie über Ursprung und Träger der Staatsgewalt dieselbe Ansicht vertritt wie er selbst und daß Rezensent diese Ansicht in der Schrift „Die Staats- und Sozial-

lehre des h. Thomas", 2. Aufl. (1930), widerlegt hat. Zu den schwächsten Partien der Arbeit gehören die Ausführungen über die Kriegsfrage nach dem Neuen Testament, wobei die gesamte Tradition und auch z. B. die Mahnung des Apostels, ein jeder bleibe in seinem Stande, einfach außer acht gelassen wird. Nicht zu verwundern ist, daß so die Interpretation subjektivistischen Charakter erhält. Dies gilt auch von der Deutung thomistischer Äußerungen. Um die Kriegslist zu rechtfertigen, stellt Thomas fest, daß es etwas anderes ist, zu lügen, und etwas anderes, die Wahrheit klug zu verbergen, wodurch dem andern nur Anlaß geboten wird, sich zu täuschen. Der Herr verbietet ja selbst ausdrücklich, das Heilige den Hunden zu geben. Noch viel mehr, so argumentiert Thomas, müsse man daher Vorbereitungen im Kriege (wo es sich um Leben und Tod, um Sein oder Nichtsein eines Volkes handelt!) dem Feinde verbergen. „Das muß", wendet nun der Verf. ein, „überraschen; denn einerseits handelt es sich hier um eine Schädigung des Gegners, anderseits braucht nichts Heiliges vor Entweihung geschützt zu werden, so daß der Geheimhaltung nicht weniger, sondern wesentlich mehr Bedenken entgegenstehen sollten." Und schließlich glaubt der Verf. dem hl. Thomas die Ansicht zuschreiben zu dürfen, als lege er nur den Vergleichungsmaßstab des Nutzens für „den Hüter des Geheimnisses" an. Das heißt einen klaren Sachverhalt verwirren. Verworren ist auch sonst die Darstellung häufig. Manche Sätze muß man wiederholt lesen, um zu verstehen, was gemeint ist. Nicht wenig trägt zu dem angedeuteten Mißstand die unklare Ausdrucksweise bei, überdies u. a. die Gewohnheit des Verf., zwischen Rache und Strafe, Egoismus und Selbstliebe nicht zu unterscheiden. Als Beispiel rätselhafter Darstellung sei aus vielen ein Satz herausgegriffen: „Das Gesetz setzte auch eine Strafpflicht für die Obrigkeit fest, das lehrt die Bemerkung, das Gesetz der gleichen Wiedervergeltung sei dem Richter Vorschrift gewesen (In Matth. 5), wenn wir sie neben die Tatsache halten, daß dem Privaten die Rache erlaubt, als Strafmaßgebot die lex auch ihm ‚praeceptum' war, demnach also ein nur für den Richter gültiges praeceptum sich von einer bloßen Strafbegrenzung unterscheiden mußte."

Tübingen. Otto Schilling.

Moser, Dr. Simon, **Grundbegriffe der Naturphilosophie bei Wilhelm von Ockham.** Kritischer Vergleich der Summulae in libros phys. mit der Philosophie des Aristoteles. [Philosophie und Grenzwissenschaften. IV. Band, 2./3. Heft.] Innsbruck, Fel. Rauch, 1932 (VIII, 175 S. 8°). M. 6.

Das Schwergewicht, wenn nicht der Arbeit, so doch der hierfür nötigen Untersuchungen liegt in der Darstellung der in Frage kommenden aristotelischen Begriffe, bes. von Bewegung und Zeit. Die Erörterungen über die Ockhamschen Auffassungen ergeben sich daraus wie Korrolarien von selbst. Die Untersuchungen des von der Phänomenologie her kommenden Verf. sind überaus scharfsinnig und gründlich und zeugen von Sorgfalt und Begabung. Der geschichtsphilosophische Wert der Arbeit für den Zusammenhang der Ockhamschen Begriffe, besonders der Zeit, mit der modernen Naturwissenschaft ist klar im letzten Teil der Dissertation herausgestellt.

Ich möchte mit Rücksicht auf die vom Verf. einbezogene thomistische Philosophie einige Bemerkungen zu der entwickelten Anschauung über des Aristoteles Lehre von Bewegung und Zeit anfügen. Die Wichtigkeit der Untersuchung verdient eine eingehende Betrachtung.

1. Der Verf. betont (S. 105), daß es sich in der aristotelischen Bewegungsdefinition nicht um die Erfassung des vorhandenen Bewegungs vorganges, sondern um das Sein, die Essentia des Bewegten handle; die Scholastik aber habe in Mißverständnis des aristotelischen Textes den Bewegungsverlauf in concreto definieren wollen. Dazu ist zu sagen: 1. Prinzipiell gilt: auch die Scholastik wollte ontologische Strukturen erfassen. Für die Scholastik war nun das zu bestimmende Formalobjekt tatsächlich das Ansichsein der Bewegung als einer konkreten Wirklichkeit; abstrakt gefaßt, als Allgemeines, also der Bewegungsvorgang, gesehen im primus gradus abstractionis. Dadurch wird das Objekt zum Ens rationis cum fundamento in re perfecto. Das Objekt ist also das „tatsächlich Bewegte" (S. 102), aber nicht in dem Sinn, wie der Verfasser meint, daß nämlich ein überspannter Realismus in Auslegung von Phys. 200 b 10 f. begründet würde. Es handelt sich „um das tatsächliche Bewegtsein", ideell gefaßt.

2. Hat Aristoteles wirklich das Sein des Bewegten gemeint? — a) Bewegung ist nach dem Verf. im Sinn des Aristoteles „Wirklichkeit eines Wirklichen, die Präsenz eines Präsenten" (S. 103). Das ist aber in Wirklichkeit der Akt, nicht Bewegung. Das Moment des *τοῦ δυνάμει ὄντος ἢ τοιοῦτον ἐντελέχεια* ist darin nicht berücksichtigt. Daß das Wirkliche wirklich ist, besagt noch nichts bezüglich seines Entstehens und der dadurch notwendigen Bewegung. Sie, ideell gefaßt, ist wohl eine ihrer Seinsweise nach ruhende Idee, aber in ihrem Bedeutungsgehalt doch nichts Statisches, Wirklichkeit schlechthin, sondern eben jene Art von Sein, das Übergang ist; das Aktuelle, insofern es Möglichkeiten besitzt und über sich hinaus weist. b) Der Verf. würde nun (S. 107) einwenden, Aristoteles habe in seiner Definition nur „die Bedingung der Möglichkeit für die ontische Feststellung des faktischen Stadienverlaufs" aufweisen wollen. Soll das heißen: Aristoteles wollte die Metaphysik der physischen Bewegung zeigen, dann muß es das Sein einer Bewegung bleiben und darf nicht in zenonischer Weise etwas Beharrendes werden. Oder sollen die Voraussetzungen für Bewegung gemeint sein, dann hieße das Aristoteles umdeuten; denn er wollte Bewegung bestimmen und nicht das Sein des Bewegbaren. Wenn A. das Sein des Bewegten definieren wollte, was ist denn dann Bewegung? c) Die Ansicht des Verf. über die aristotelische Definition hängt zusammen mit der Auffassung des Unterschieds von *ἐντελέχεια* und *ἐνέργεια* (S. 100 f.), der darin bestehe, daß *ἐντελ'* das „Sein des fertigen *ἔργον*" bezeichne; demgemäß interpretiert er die Definition 200 b 10—11 im obigen Sinn, daß Aristoteles das Sein des Bewegten definieren wollte. Simplicius aber zeigt im Anschluß an Aristoteles (Preuß. Akad.-Ausgabe p. 201 a 9 S. 414, 15 ff.), daß beides hier denselben Sinn hat (*Ἀλέξανδρος καὶ Πορφύριος καὶ Θεμίστιος καὶ οἱ ἄλλοι εἰς ... ἐντελέχειαν τὴν ἐνέργειαν μεταλαμβάνουσιν ὡς ταὐτὸν ὂν παρὰ Ἀρ.*). Daran knüpft er seine eigene Unterscheidung in *ἐντελέχεια ὡς εἶδος τέλειον ἠρεμοῦν* und in *ἐντελέχεια* als *ἡ κατὰ τοῦτο ἐνέργεια* und erwähnt zum Beleg Porphyrios, der eine *ἐντελέχεια ἀτελής* und *τελεία* unterschieden habe. Also kann der Verf. daraus nichts schließen.

3. Ist mit Bewegungsdefinition das Bewegte gemeint, dann muß die Untersuchung den Verf. dazu führen, den Wesensaufbau, wie ihn die Scholastik kennt, die Zerlegung in das *ὑποκείμενον* — *δύναμις* — *ἐνέργεια* (S. 103 ff.) als „einer radikaleren Analyse" bedürftig zu erklären. Nicht mehr „das an sich Vorhandene ist" das eigentliche Fundament. Der Ausdruck *ἀκινησία* verweist nach ihm darauf, daß eben das Ruhende in Bewegung als dem Letzten gegründet sei. Abgesehen davon, daß aus dem durch naives Denken gewonnenen Ausdruck der *ἀκινησία* durchaus nichts erschlossen werden darf, wäre die scholastische Ansicht doch nur dann „naiv" zu schelten, wenn man tatsächlich wie der Verf. diese Elemente „Schichten" gleichsetzen wollte. Damit daß substantia — potentia — actus als real, per distinctionem realem i. e. a parte rei unterschieden erklärt werden, z. B. Sexus als Accidens oder Intellekt als real von der Seele verschieden, ist doch nicht gesagt, daß man sich physische Teile nach Art von Stockwerken oder Schichten zu denken habe, die übereinander aufgebaut seien, anstatt als organische Teile sich zu durchdringen. Sie sind, von uns unabhängig, voneinander geschieden, aber wie von Natur gewordene Wesen organisch, nicht wie ein künstliches Ding. So wirklich die metaphysischen Grade wie Gattung und Art voneinander geschieden sind und trotzdem nicht für sich darstellbar sind, so wenig handelt es sich in Substanz, Akt und Potenz um Wirklichkeiten, die ein-

ander nicht durchdringen, so sehr sie begrifflich getrennt faßbar sind. Es handelt sich um Seinsganzheiten. Von da kann der Verf. nie — wie er es will — beweisen, daß die Bewegung nicht das Vorhandene als Träger verlange, die Idee der Bewegung der des Ruhenden vorausginge und unabhängig wäre von der des Tragenden (S. 102). Eine subsistierende physische (und metaphysische) Bewegung ist undenkbar.

Freilich ist es richtig, daß „das starre Ansichsein der Dinge" von Bewegung abhängt — physikalisch und naturphilosophisch; aber nicht metaphysisch. So besehen, setzt jede Bewegung bewegbares Sein voraus und nicht nur „für den naiven Blick stellt sich das an sich Vorhandene immer als das eigentlich Seiende und die Bewegung als das Vorübergehende dar". Allerdings, nehme ich die wahrnehmbare Ruhe als die Ruhe des Seienden oder betrachte ich die Dinge physikalisch und naturphilosophisch, dann sind alle Dinge in Bewegung und ohne sie undenkbar. Damit ist aber nicht gesagt, daß ihnen nicht als metaphysischen Objekten Wesenheiten als Substanzen unterlägen, daß nicht zu unterscheiden wäre zwischen Substanz und Akzidenz, daß Bewegung und Wesen dasselbe wären. In aller Bewegung liegt der beharrende Kern, die οὐσία, die dem εἶδος entspricht. Das hat der Verfasser verkannt. Ich darf niemals οὐσία durch Bewegung ersetzen. Darum handelt es sich letzlich gar nicht, ob Bewegung vorübergehend sei, sondern darum, ob sie mehr als, metaphysisch besehen, Akzidenz sein könnte.

Schließlich noch eine Bemerkung zu S. 134. Insofern Thomas in der Bewegung deren Seinsweisen, das indivisibile actu in rebus und totalitas unterscheidet, will er doch gar nicht deren „ontologische Struktur", den Sinngehalt bieten, sondern dessen Verwirklichungsweise in der Welt.

Die Kritik zum Teil III (Ockham S. 90) ergibt sich aus dem Gesagten von selbst. Von einer „statischen Auffassung der Bewegung" bei Ockham (S. 27) kann meiner Ansicht nach keine Rede sein.

4. Ich kann nicht finden, daß das „Nunc" dem Aquinaten schlechthin zum Jetzt-Punkt wird, wie der Verf. behauptet (S. 134). Im Physik-Kommentar (Phys. IV lect. 18, No. 2 u. 10 und lect. 21 No. 2) sind drei bezeichnende Stellen: In No. 10 stellt Thomas den Punkt als ein Beharrendes entgegen dem Jetzt, das fließt, so daß jener nur angesehen wird: *ut duobus*, während das letztere in sich ist ein: *alterum et alterum*. In No. 2 der lect. 21 legt Thomas auseinander, worin genau die Gleichheit und der Unterschied liegen: Insofern die Linie wirklich, actu, geteilt wird, ergeben sich Teile, die *contiguae* zu nennen sind, während die aus kontinuierlichen Teilen bestehende Linie nur teilbar ist. Das Nunc kann ebenso eine zweifache Funktion ausüben: Indem es die Zeit nach Strecken teilt und die Zeitstrecken vereinigt. Im ersten Fall wird es als zweifach, im andern als unum et idem genommen. Der Punkt kann im gewissen Sinn als zwei Momente genommen werden, das Jetzt darf nur als aus zwei Momenten bestehend gedacht werden. Der Punkt muß kraft seines Sinnes als eines, das Jetzt kann als eines angesehen werden. Das Jetzt ist also nicht „schlechthin ein indivisibile" (S. 135) und sohin glaube ich, daß der Verf. auch in Erörterung des Kommentars zur Physik (lib. VIII, lect. 12 f.) seine Kritik, Thomas verkenne das Wesen des Jetzt, mildern müsse; denn Thomas übersieht den „Übergangscharakter des Jetzt" doch nicht.

Um überhaupt über Thomas urteilen zu können, hat sich der Verf. trotz seiner eifrigen Benützung der Werke doch zu wenig in den Geist des Aquinaten eingelebt. Die Ausdrücke *materiale — formale* (S. 132) werden doch hier, wie unzählige Male bei Thomas nur analog gebraucht, im abgeschwächten Sinn: *materialiter* — was die Möglichkeit bietet, äußeres Element der Zeit zu sein; oder: Zeit, in ihrer von uns unabhängigen Daseinsweise; Zeit, „fundamentaliter" genommen. *formaliter:* Zeit im eigentlichen Sinn. S. 133 wird ebenso mißverständlich das *formale* (scil. temporis) als „forma essentialis seu substantialis verstanden". Diese Sinngebung des formale liegt doch Thomas gänzlich fern. Die Stelle Physikkomm. VIII lect. 2, Nr. 4 müßte also etwa lauten: „Selbstverständlich beruht die Zeit, insofern sie wirklich ist, in der Bewegung, nämlich im Moment des früher und später; das Wesentliche an ihr aber findet seine Erfüllung in der zählenden Tätigkeit der Seele." Ein ganz anderer Gesichtspunkt ist der, daß sie als *accidens motus* angesehen werden muß (S. 133); mit jener Bestimmung: materiale — formale hat dieser metaphysische Gesichtspunkt gar nichts zu tun.

S. 138. Die Zeit wird für Thomas „zu einem vorhandenen Ding". Distinguo: fundamentaliter — concedo; formaliter — nego. Der Verf. erinnert in diesem Zusammenhang selbst an das *quasi materiale* des Sent.-Komm., das zeigt, daß es sich in der *quasi materialiter* vorhandenen Zeit nie um den eigentlichen Sinn von Zeit handeln kann. Und gar aus dem Jetzt als dem Vorhandenen schließen, daß „die Zeit als eine substantia" von Thomas verstanden werde, „deren Subjekt der wandernde Jetztpunkt sei", heißt doch die Lehre des Thomas ungebührlich vergröbern. Das Materiale als das, was an sich noch gar nicht Zeit ist, sondern nur der Ansatzpunkt, um daran die wahre Zeit zu verankern, könnte selbst wieder Substanz oder Akzidenz sein; aber davon ist doch bei Thomas gar keine Rede.

Schließlich veranlaßt die Sprache des Verf. eine prinzipielle Bemerkung. Abgesehen davon, daß man gerade in der scholastischen Philosophie sich hüten muß, die Lehre in deutsch-lateinischem Sprachgemengsel vorzutragen, ist zu berücksichtigen, daß lateinische und nicht übersetzte Ausdrücke nur dann angängig sind, wenn sie als Zitate wirken und wegen ihrer Durchsichtigkeit und sprachlichen Form geeignet sind, ohne weiteres einem deutschen Satzgefüge eingebaut zu werden. Der deutsche Satz muß also dabei ein für sich grammatikalisch einwandfreies und vollständiges Gefüge darstellen. Daher muß das regierende Verbum stets in deutscher Form dastehen. Nur wenn ein lateinischer Ausdruck kraft Sprachgewöhnung so klar ist, daß er sich nach Kasus und Sinn wie von selber eingliedert, mag er unverändert gebraucht werden statt des bezüglichen deutschen Wortes. Eine Reihe von Sätzen (z. B. S. 25, 39, 50, 119, 129, 132, 136) werden diesen Anforderungen nicht gerecht.

Über diesen Beanstandungen sollen aber nicht die sehr anerkennenswerten Verdienste des Verf. um Klärung der philosophiegeschichtlichen Frage nach der naturphilosophischen Bedeutung Ockhams vergessen sein.

Salzburg. P. Albert Auer O.S.B.

Maurer, Friedrich, **Die Erlösung.** Eine geistliche Dichtung des 14. Jahrhunderts. Auf Grund der sämtlichen Handschriften zum erstenmal kritisch herausgegeben. [Deutsche Literatur. Reihe: Geistliche Dichtung des Mittelalters, Band 6.] Leipzig, Philipp Reclam jun., 1934 (317 S. 8°). M. 7,50.

Die monumentale Sammlung „Deutsche Literatur in Entwicklungsreihen" ist mit dem Erlösungsepos um einen wertvollen Band bereichert worden. Das Epos, zu Beginn des 14. Jahrh. von einem hessischen Geistlichen verfaßt, ist zwar schon längst bekannt. Bartsch hat es 1858 erstmals veröffentlicht, ihm auch den Namen gegeben, unter dem es heute geht. Allein diese Ausgabe war, da sie sich nur auf eine und noch dazu reichlich späte Hs (1465) stützte, ungenügend. Maurer hat sämtliche bekannten (7) Hss und Hss-Bruchstücke herangezogen, sie gründlichst auf gegenseitige Abhängigkeit und Wert untersucht, einen der Urfassung möglichst nahekommenden Text hergestellt, schwierige Stellen durch erläuternde Anmerkungen geklärt und so eine allen Wünschen und Forderungen gerecht werdende Ausgabe des bedeutsamen Werkes geschaffen. Bedeutsam ist das Epos allerdings weniger um seines formalen Ranges und um seines Gehaltes willen. Weder formal noch gehaltlich tritt es stärker über das Zeitübliche hinaus, wenngleich man seinen Versen Flüssigkeit, seiner Sprache Bildhaftigkeit, seinen Szenen dramatische Bewegtheit, seinem

Dichter seelische Erlebnisfähigkeit nicht absprechen kann. Zu einem abschließenden Urteil über die gedankliche Selbständigkeit des Werkes wäre eine gründliche Quellenanalyse, namentlich auch eine Feststellung der biblischen Zitate erforderlich. Für jeden Fall hat der Dichter das dogmatische, mystische und geschichtliche Denken seiner Zeit über die Erlösung zu einer ansprechenden Einheit verwoben. Das hat dem Werk auch eine so große Beliebtheit verschafft, und in der Folgezeit haben nicht wenige Dichter geistlicher Spiele, namentlich Passionsdichter, Stoff und Anregung bei der „Erlösung" gefunden. Wie ein früchteschwerer Baum, zu dem es Schaffende und Genießende immer wieder zog, steht so die „Erlösung" im spätmittelalterlichen Geistesleben des deutschen Volkes, und darin liegt ihre Bedeutung. Mit Recht hat der Herausgeber auch darauf hingewiesen, daß der Erlösungsdichter zu jenen gehört, die das deutsche Volk näher an die Bibel herangeführt und damit die nationale Aneignung der Bibel befördert haben. — Glückhaft eröffnet die „Erlösung" die Abteilung „Geistliche Dichtung" der Sammlung „Deutsche Literatur". Mögen die noch geplanten fünf Bände erfüllen, was der ersterschienene verheißt!

Dillingen a. d. D. F. Zoepfl.

Thomas de Vio Cardinalis **Caietanus** (1469—1534). **Scripta philosophica:** Opuscula oeconomico-socialia. Editionem curavit P. P. Zammit O. P. Romae, Apud Institutum „Angelicum", 1934 (VIII, 189 S. 8°). L. 12.

Die wichtigsten der hier veröffentlichten Opuscula betreffen die Vorschrift des Almosens, die Montes pietatis, das Wechselgeschäft, das Zinsnehmen, den Gesellschaftsvertrag, bzw. den contractus trinus. Ein sehr verdienstliches und sehr zu begrüßendes Unternehmen. Sogleich sei festgestellt: die Ausgabe entspricht allen modernen Anforderungen, sie kann, einige kleinere Versehen abgerechnet, als vorbildlich bezeichnet werden. Die in den Anmerkungen beigefügten Angaben über im Text erwähnte Autoren usw. sind kurz, präzis und zuverlässig. Die aufgenommenen Schriften sind sicherlich der ihnen so zuteil gewordenen Beachtung und Schätzung wert. Auch der Vertreter der Wirtschaftsgeschichte und der Volkswirtschaftslehre wird dies bestätigen müssen. Nicht nur bieten die Schriften bedeutsame Erkenntnisse auf wirtschaftlichem Gebiet, sie zeigen auch aufs neue, daß manche Urteile etwa über das Zinsverbot der Kirche und dessen Entwicklung nichts weiter sind als Vorurteile. Wer diese Opuscula studiert, wird die Überzeugung gewinnen oder in ihr bestärkt werden, daß es sich dabei keineswegs nur um Haarspaltereien und Spitzfindigkeiten und um das Bestreben handelt, das Zinsverbot zu umgehen, sondern um das erfolgreiche Bemühen, die klar erfaßten Grundsätze der Gerechtigkeit im Leben anzuwenden und sinngemäß durchzuführen. Bewundernswert sind Caietans Scharfsinn und Lebenserfahrung, die ja auch in seinem klassischen Kommentar zur theologischen Summe des h. Thomas sich offenbaren, in den selbständigen Arbeiten aber sich voll entfalten. Dazu eine nicht minder bewunderungswürdige Klarheit der Gedanken und der Beweise, die lebhaft an seinen Meister erinnert. Wieviel könnten auch manche Theologen der Gegenwart von Caietan lernen! Und zwar nicht nur, was die Klarheit in Gedanke und Ausdruck betrifft, sondern auch was die Achtung vor der Tradition angeht.

Erinnert sei nur an die Frage des gerechten Preises, die von gewisser Seite in reichlich verschwommener Art behandelt wird. Klar und scharf stellt Caietan im Sinn des h. Thomas das maßgebende Prinzip heraus: „Oportet ex eis, quae per se inveniuntur, in operatione qualibet, et non ex eis, quae per accidens insunt, et ex propriis et immediatis cuiusque condicionibus, et non ex communibus et remotis, sententia(m) proferre; propter quod non est in hac consideratione immiscendum, quod hoc vel illud opus fiat in favorem boni communis aut aliud huiusmodi, finis siquidem communis et remotus est universitatis bonum in particularibus commutationibus."

Auf Grund der hier veröffentlichten Schriften ist es nun auch leicht möglich, gewisse Urteile über Caietan und seine Auffassungen zu berichtigen. So rechnet Landner Caietan zu den bedeutendsten Gegnern der Montes pietatis und stellt es so dar, als hätte er es für unerlaubt angesehen, daß die Darlehensempfänger einen kleinen Beitrag zur Bestreitung der Verwaltungskosten leisten, und als ob die Ansicht des Dominikaners „ziemlich scharf verurteilt" worden wäre (Das kirchliche Zinsverbot und seine Bedeutung, 1918, S. 62 f.). Ferner ist festzustellen, daß schon Caietan den contractus trinus klar und gut zu würdigen weiß.

Zu S. 111 ff. wäre zu bemerken, daß Caietan wie Thomas v. A. und Albertus Magnus, durch die Antiqua translatio irregeführt, den Aristoteles an der betreffenden Stelle vom Wechslergewerbe sprechen läßt, statt vom Kleinhandel.

Tübingen. Otto Schilling.

Bellardi, Pfarrer Lic. W., **Die Geschichte der „Christlichen Gemeinschaft" in Straßburg (1546—1550).** Der Versuch einer „zweiten Reformation". Ein Beitrag zur Reformationsgeschichte Straßburgs mit zwei Beilagen. [Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte Band XVIII.] Leipzig, M. Heinsius Nachfolger, 1934 (XVI, 217 S. gr. 8°). M. 15.

Die fleißige und gründliche Studie behandelt einen bisher von der Forschung nur gestreiften Versuch einer „Zweiten Reformation", der in den Jahren 1546—1550 von dem Straßburger Neuerer Martin Bucer für die Straßburger Kirche unternommen wurde, eine Reformation „des Lebens nach der der Lehre", wie der Verf. sich etwas lakonisch ausdrückt. In Wahrheit war die Lage in Straßburg die, daß die gewaltsam in der alten Reichsstadt eingeführte Reformation so ziemlich Bankrott gemacht hatte. Bucer selbst klagte 1532: „Bei uns gibt es fast keine Kirche mehr, kein Ansehen des Wortes, keinen Gebrauch der Sakramente". Und 1538 schreibt Bucers Freund Capito in einem Briefe an Farel, worin er die sinkende Autorität der Geistlichen beklagt: „Der Herr zeigt uns nun, wieviel wir durch unser übereiltes Zufahren, durch die unbesonnene Heftigkeit, mit der wir das Papsttum weggeworfen, geschadet haben. Die Menge, an Zügellosigkeit gewöhnt und fast dazu erzogen, ist nun völlig unlenksam geworden. Es ist, als ob wir, indem wir die päpstliche Autorität verwarfen, zugleich die Kraft des Wortes, der Sakramente und des ganzen seelsorgerlichen Amtes vernichteten. Denn die Leute schreien: Ich verstehe das Evangelium gut genug; ich kann ja selber lesen; wozu bedarf ich deiner Hilfe? Predige denen, die dich hören wollen, und laß ihnen die Wahl anzunehmen, was ihnen beliebt. Es ist uns eine mühsame Geduld vonnöten, in dieser Auflösung, in der wir uns befinden" (A. L. Herminjard, *Correspondance des Réformateurs dans les pays de langue française*, Genf-Paris 1865 f., V, 60 f.). Solche Texte, die man in den offiziellen Darstellungen der

Straßburger Reformationsgeschichte vergeblich sucht, beleuchten blitzlichtartig die Situation, die so schlimm war, daß die Prediger den Rat um Hilfe baten: er möge die Leute zwingen, in die Predigt zu gehen. So entwickelte sich die Kirchenzucht, man griff auf die Praxis der päpstlichen Kirche zurück, und Bucer kam in seiner Sakramentenlehre zur altkirchlichen Auffassung, daß die das Sakrament empfangenden Gläubigen des Genusses würdig sein müssen. Um die Jahreswende 1546/47 reichen die Prediger dem Rat eine Denkschrift ein, wo versucht wird, die Kirchenzucht, wie sie in der städtischen Kirchenordnung von 1534 festgelegt ist, ganz in die Hand der Gemeinde zu legen. Im Frühjahr 1547 wurden die ersten Ansätze zur Verwirklichung des neuen Zuchtideals gemacht. Einzelne Prediger führten in ihren Gemeinden mit der Gründung einer auf die sittliche Lebensführung hinzielenden Gemeinschaft den Bann ein und machten den Sakramentsempfang von der Zugehörigkeit zur Gemeinschaft der Zucht abhängig. Diese Gemeinschaftsbewegung zu schildern und historisch zu erfassen, hat sich der Verf. in seiner Studie zum Ziel gesetzt. Die Prediger stießen mit ihren Absichten auf den starken Widerstand des Rates, und vor diesem Widerstand mußte Bucer schließlich das Feld räumen und Urlaub nehmen: er ging nach England.

Im 1. Kapitel behandelt der Verf. eine erst 1691 gedruckte Schrift Bucers „Vertheidigung der sogenannten Collegiorum Pietatis". Im 2. zeichnet er die Entwicklung der Straßburger Kirchenzucht bis 1547, im 3. lernen wir die Geschichte der „Christlichen Gemeinschaft" in Straßburg bis zu dem Weggang Bucers und Fagius' (1547—1548) kennen, mit allen Reibereien der Prediger mit der Stadtobrigkeit. Das 4. Kapitel behandelt die Geschichte der Dezentralisation, d. h. die Loslösung der einzelnen Pfarreien von der Pfarrei Jung-St.-Peter-Gemeinschaft und die Bildung einzelner Parochialgemeinschaften, endlich die Auflösung der Gemeinschaftsbewegung i. J. 1549. Sie hat aber für die Folgezeit nachhaltige Wirkungen hinterlassen auf das Problem der religiösen Erziehung. „Früher und intensiver als in den übrigen lutherischen Gemeinden setzen in Straßburg ernsthafte katechetische Bemühungen ein, sie bilden das Charakteristikum der Straßburger ‚Reformtheologie' des 17. Jahrhunderts." Wie die Straßburger Bewegung im deutschen Protestantismus und in England nachwirkte, deckt das 5. Kapitel auf. Im Anhang wird eine von Joh. Lenglin, dem Freund Bucers, angefertigte Kopie der 1691 gedruckten Schrift Bucers veröffentlicht, sowie das Protokoll der „Christlichen Gemeinschaft" der St.-Wilhelms-Kirche aus dem Jahr 1549.

Straßburg. Luzian Pfleger.

Schubert, Hans von, **Lazarus Spengler und die Reformation in Nürnberg.** Herausgegeben und eingeleitet von Hajo Holborn. [Quellen u. Forschungen zur Reformationsgeschichte Bd. XVII.] Leipzig, M. Heinsius Nachfolger, 1934 XXX, 449 S. 8°). M. 28.

Vorliegendes Werk ist eine nachgelassene Arbeit des Heidelberger Professors. Es gliedert sich nach einem längeren Nekrolog mit Bibliographie des Verstorbenen in acht Kapitel: Nürnberg am Beginne des 16. Jahrh.; Spenglers Herkunft und Entwicklung bis zum Eintritt ins öffentliche Leben; im Dienste der Stadt; vom Humanismus zum Augustinismus; der Reformation entgegen; mit Luther vom Bann bedroht; Worms; unter den Augen des Reichsregiments. Es beruht nicht nur auf sorgsamer Durcharbeitung der in Betracht kommenden Archive, konnte vielmehr auch den literarischen Nachlaß Spenglers mit benutzen, der sich im Besitze des Verf. befand. Wir erhalten somit viele ins einzelne gehende Nachrichten über die Spenglersche Familie, die politischen, wirtschaftlichen und religiösen Verhältnisse wie auch über die führenden Persönlichkeiten der Reichsstadt. Und doch wird man das Buch nicht ohne eine gewisse Enttäuschung aus der Hand legen. Es genügt eben nicht, so von oben herab von mittelalterlicher Werkfrömmigkeit zu reden, sondern es müßte doch wenigstens der Versuch gemacht werden, sich einigermaßen in ein Verständnis der katholischen Lehre, ihrer Kirchendisziplin, ihrer Einrichtungen usw. hineinzuarbeiten. Mit wegwerfenden Bemerkungen wie „Deniflesches Rezept" (S. 223), „Ablaßkram" (S. 155), „Tetzelskandal" (S. 157), „verlogenes, verrottetes System" (S. 189), „Heuchelei, unehrliche und versteckte Kampfesweise" (S. 241, 244) ist es nicht abgetan. Peinlich berührt es auch, wenn der Verf. die sittlichen Entgleisungen gewisser geistlicher Kreise in Nürnberg als „eine Wirkung des priesterlichen Zölibates" (S. 177) hinstellt. Eine solch rückständige Auffassung gilt doch heute in ernst zu nehmenden wissenschaftlichen Kreisen als abgetan. Vielleicht hätte der Verf., wenn ihm eine nochmalige Durcharbeitung gegönnt gewesen wäre, selbst das Notwendige veranlaßt. Daß der Herausgeber hier nicht korrigierte, ist bedauerlich. Überhaupt gewinnt man den Eindruck, daß die feilende, glättende Hand fehlte.

So ist schon der uneingeschränkte Titel nicht richtig, da die Darstellung mit dem Reichstage 1525 abbricht. Und doch waren gerade die folgenden Jahre für Spengler sowohl wie für die Nürnberger Reformation außerordentlich wichtig. Ich erinnere nur an die Schwabacher Artikel, die brandenburg-nürnberger Kirchenvisitation und Kirchenordnung, die Aufhebung der Klöster, die Ordnung des Gottesdienstes und des Kirchenregimentes usw., lauter Dinge, bei denen gerade Spenglers Einfluß immer wieder in die Erscheinung tritt. Leider fehlt auch ein Personen- und Ortsverzeichnis, ohne welches man gerade bei solchen Arbeiten unbedingt nicht durchkommt. Katholische Literatur ist zwar in das Verzeichnis mit aufgenommen, von einer wirklichen Verarbeitung derselben kann man jedoch im Texte nichts merken. Wir hätten sonst doch ein anderes Bild über einzelne Vorkommnisse erhalten. Man denke nur an das Pontifikat des edlen Hadrian VI. an das Auftreten der päpstlichen Nuntien, an die verschiedenen Reichstagsverhandlungen, an die Bannangelegenheit Spenglers und Pirkheimers. Wenn der erstere es dabei so darstellt, als werde durch den Bann der Mensch „strak zur ewigen Verdammnis geschickt" (S. 251), so zeugt dies von einer totalen wirklichen oder auch nur vorgeschützten Verkennung der Sachlage. Hier mußte der Verf. unbedingt eine richtigstellende Bemerkung anfügen, wollte er nicht in den Verdacht kommen, als sei er der gleichen Anschauung. Daß Fürth niemals zur Diözese Eichstätt gehörte (S. 25) und daß es 1443 keinen „Landshuter Herzog Ludwig VI" gab (S. 50; es wird sich wohl um Ludwig den Gebarteten von Bayern-Ingolstadt handeln), sei nur nebenbei erwähnt.

Bedauerlicherweise wurden auch die in den Akten vorkommenden Ortsnamen nicht identifiziert bzw. nicht in der heutigen Schreibweise gegeben. Wer nicht die Gegend näher kennt, kann deshalb gar oft mit denselben nichts anfangen. So steht durchgehends „Eichstädt" statt „Eichstätt"; „Weißenach" (S. 271) statt „Weißenohe"; „Weißenberg" (S. 278, 309) statt „Weißenburg"; „Hainsberg" (S. 82, 267, 318) statt „Heimburg"; „Bergen" (S. 175, 330 Anm. 1) statt „Berg" bei Neumarkt; „Wilsburg" (S. 415) statt „Wülzburg"; „Dainschwang" (S. 82) statt „Deinschwang". Die Liste ließe sich bei genauerer Nachforschung wohl noch vermehren.

Die Ausführungen über die Ingerenz des Nürnberger Rates in die Verwaltung des Kirchenvermögens und der geistlichen Pfründen (S. 26 f.) sind insofern nicht ganz richtig, als es sich hier nicht um etwas spezifisch Nürnbergisches handelte, sondern

um Verhältnisse, die unter Duldung der Kirche am Ausgange des Mittelalters allgemein bestanden, in ihren Wurzeln aber sehr weit zurückreichten. Ich erinnere bezüglich der Pfründeverwaltung an die wesentlich einfacheren Zustände in Ingolstadt, wo aber gleichwohl auch der Rat dieselbe Ingerenz beanspruchte (vgl. J. B. Götz, St. Moritz in Ingolstadt, Kirche und Pfarrei, 1928, S. 90 f.), bezüglich der Verwaltung des Kirchenvermögens aber an die Konstatierungen in den Visitationsprotokollen Vogts für 1480 und die weiteren Ausführungen bei Hilpoltstein (vgl. J. B. Götz, Das Pfarrbuch des Stephan May in Hilpoltstein vom Jahre 1511, S. 81 f.). Als dogmengeschichtlich interessant hebe ich hervor, daß Spengler die Dominikaner („Thomisten") deshalb angreift, weil St. Thomas lehre, Maria sei in der Erbsünde empfangen (S. 299). Andererseits erfahren wir auch, daß Spengler, der noch 1515 auf einen Faszikel der Ratsverlässe den Hexameter schrieb: „Virgo fave ceptis, quaeso, sanctissima nostris" (S. 129), seine scharfen Angriffe gegen das Papsttum dem Marsilius von Padua entnahm (S. 339). Eines aber ist durch die Arbeit Schuberts zweifellos festgestellt: Wenn Eck in die Bulle „Exsurge Domine" auch die beiden Namen Spengler und Pirkheimer mit aufnahm, so muß er über die Nürnberger Verhältnisse überraschend gut unterrichtet gewesen sein. Daß diese Maßnahme unberechtigt war, wird heute niemand mehr im Ernste behaupten wollen.

Alles in allem: Eine Spenglerbiographie haben wir in vorliegendem Werke leider nicht. Nach wie vor bleiben wir neben den Ausführungen Koldes in Herzogs Realenzyklopädie (3. Aufl., Bd. 18 S. 622 ff.) auf die längst überholten Darstellungen von Haußdorf (1740) und Pressel (1862) angewiesen. Wann wird sich wohl auf katholischer Seite jemand finden, der diese interessante und dankbare Aufgabe in Angriff nehmen wollte?

Gunzenhausen. J. B. Götz.

Gummersbach, Dr. Jos., S. J., Professor der Dogmatik in St. Georgen, **Unsündlichkeit und Befestigung in der Gnade nach der Lehre der Scholastik mit besonderer Berücksichtigung des Suarez.** Ein Beitrag zur spekulativen Theologie und ihrer Geschichte. Frankfurt a. M., Carolusdruckerei, 1933 (XVI, 325 S. gr. 8°). M. 13,50.

Beim Studium der katholischen Mystik begegnete der Verf. mystisch Begnadigten, die sich das Privilegium der Befestigung in der Gnade zuschrieben. Sowohl die mystische wie auch die dogmatische Theologie wird dem Verf. Dank wissen, daß er dieser mit vielen anderen verbundenen Frage eine eingehende Untersuchung gewidmet hat, zumal eine solche bisher noch nicht vorlag. Auch die protestantische Theologie ist mit ihrer Lehre von der Heilsgewißheit daran interessiert. Wertvolles, bisher kaum beachtetes Material bietet der Verf. aus der Geschichte der katholischen Mystik. Doch findet weniger die psychologische als die dogmatische Seite der vorliegenden Fragen eine ausführliche Darstellung. Eingehend wird die Theologie der Vorzeit herangezogen und nach deren Wertung wird der weitere Ausbau nach Tiefe und Breite versucht. Die Vertrautheit des Verf. mit der Mystik wie seine spekulative Veranlagung und Neigung ermöglichte eine harmonische Vereinigung der historischen und systematischen Darstellung. Der gewaltige Stoff wurde auf einfache Weise gegliedert und übersichtlich dargestellt.

Der I. Abschnitt behandelt Gott als die Quelle aller Unsündlichkeit: Gottes wesenhafte Unsündlichkeit; des Geschöpfes wesen- und naturhafte Sündlichkeit, die des historischen Menschen, die der reinen Geister, jedes vernunftbegabten Geschöpfes naturnotwendige Sündlichkeit. Der II. Abschnitt: Christus die vorbildliche Ursache der Unsündlichkeit, die Visio beatifica als physisches Mittel der Unsündlichkeit der voluntas beata, die Befestigung in der Gnade als moralisches Mittel der voluntas viatrix. Der III. Abschnitt: Die Teilhabe an Christi Unsündlichkeit: der Ecclesia triumphans, der Ecclesia patiens, anschließend die Befestigung in der Gnade in der Vorhölle und der ungetauften Kinder; sodann der Ecclesia militans: Maria, der Täufer, die Apostel, die Märtyrer und Bekenner, Adams bedingte, nicht verwirklichte Befestigung in der Gnade und endlich deren Wesen.

Angenehm berührt des Verf. maßvolle wissenschaftliche Haltung bei der Fixierung des Abschlußergebnisses hinsichtlich des Wesens der Befestigung in der Gnade: Jeder Lösungsversuch, auch aus dem Lager der Molinisten, hat seine Unebenheiten. Eine weitere Klärung scheine nicht eher zu erwarten, als bis man sich in der sonstigen Gnadenlehre über die Frage der praedestinatio ante praevisa merita bzw. praedefinitio formalis, oder praedestinatio post praevisa merita bzw. praedefinitio virtualis Klarheit verschafft habe. Wenn der Verf. auch besonders die Lehre des Suarez berücksichtigt, so bietet seine Monographie doch tatsächlich die Befestigungslehre der Gesamtscholastik. Davon überzeugt der Einblick in die weitestgehend herangezogene und verarbeitete mittelalterliche und neuzeitliche Literatur sowie die kritische Auseinandersetzung mit den großen Theologen der Schule und den verschiedenen Richtungen in der Theologie.

Daß der Verf. bei der Frage der Befestigung in der Gnade besonders Suarez berücksichtigt, geschah nicht aus dem Bedürfnis, einer bestimmten Schultheologie beizupflichten, er wahrt sich vielmehr auch Jesuitentheologen gegenüber mit Recht seine Freiheit, vgl. 32, 37, 145, 177, 187, 189, 219, 339 usw. Es war vor allem die Erkenntnis, daß gerade Suarez wie kaum einer der Frage mit all ihren Verästelungen und Nebenfragen nachgegangen sei: „Bei kaum einem läßt sich die Frage nach den verschiedensten Gedankenausläufen hin stofflich so ergänzen und in der Beantwortung abrunden wie bei ihm. Dionysius der Kartäuser hat in seinen vielen Werken manches über die Befestigung i. d. Gn. zusammengetragen, die diesbezüglichen Lehren der Philosophen und Theologen des 13. Jahrhunderts Revue passieren lassen. Eine so kritische Überprüfung ihrer Gründe und einen solch systematischen Ausbau der Frage aber wie bei Suarez finden wir bei ihm nicht. Die Gnadenstreitigkeiten des 16. Jahrhunderts hatten bislang die Leute vom Fach noch nicht so beschäftigt, sie zu neuer Betrachtungsweise genötigt und sie zu gesteigerter Geistesschärfe veranlaßt. Suarez beherrschte nicht nur die spekulative Theologie des 13. Jahrhunderts, sondern kannte noch darüber hinaus die Gedankenreihen seiner wahrlich nicht unschöpferischen Zeitgenossen" (Einführung S. 6). Wohltuend berührt das Bestreben, Suarez' Ansicht nicht aus einem einzelnen Textbeleg, sondern von seinem theologischen Gesamtsystem her zu begreifen (Gnadenlehre, Prädestinationslehre, Engellehre usw.). So fand der Verf. Gelegenheit, irrige Suarezinterpretationen richtig zu stellen, z. B. S. 37, 39 von Richard und Michel im *DThC.* Wie es das Bestreben des Verf. war, die Gedanken alter Autoren nicht bloß quellenmäßig exakt wiederzugeben, sondern vor allem ihre Gedanken auch weiterzuführen, so geht er auch von Suarez in Einzelpunkten getrennte Wege (z. B. 100, 107, 170, 181, 223, 238 ff., 334 ff.).

Als Endergebnis seiner Untersuchung stellt der Verf. fest: „Allgemeinauffassung dürfte in der heutigen Theologie wohl sein: ein Unterschied zwischen Beharrlichkeit und Befestigung besteht; auf Erden gibt es keinen Habitus, keinen Akt, der allein genügte, unmittelbar eine innere Unsündlichkeit des Willens hervorzurufen bzw. zu unterhalten; der Befestigungsprozeß ist angewiesen auf wirksame Gnaden; der Befestigte empfängt solche in reicherer Fülle; rechtlicher Ausgangspunkt für eine Befestigung ist ein Amt bzw. eine übernatürliche besondere Würde im Reiche Gottes" (S. 340).

Wenn man sich auch nicht mit jedem Satze und jeder Sentenz des Verf. identifiziert, so ist jedenfalls das Um-

fassende und Durchdringende seiner Untersuchung anzuerkennen, die überall die Fragepunkte scharf herausarbeitet, neue aufdeckt, Grenzen und Möglichkeiten scharf umreißt. Man kann nur mit ihm wünschen, daß seiner Untersuchung bald weitere Arbeiten über die Befestigungslehre im A. und N. T. sowie in der Patristik, zumal bei Augustinus, dem doctor gratiae, und bei Johannes Damascenus, dem Scholastiker unter den Vätern, folgen möchten, daß diese dann aber mit der gleichen wissenschaftlichen Stoßkraft geboten werden.

Aus der reichen Fülle des vorgelegten Gedankengutes sei u. a. hervorgehoben der christozentrische Gesamtzusammenhang des Themas (89, 97 ff., 125 ff., 165 ff., 186 ff., 194 ff.), der so sehr den Lieblingsgedanken unserer Zeit entgegenkommt. Einzigartig tritt Christi, des Hauptes, übernatürlicher Lebenseinfluß auf seine mystischen Glieder hervor und veranschaulicht überaus deutlich die Entfaltungsphasen dieses entsündigenden, heiligenden, befestigenden Vitalismus. Scharfsinnig sind die Untersuchungen über das Verhältnis von donum confirmationis in gratia und donum integritatis (86 ff., 146 ff., 184 ff., 224 ff.), die Unterscheidung einer confirmatio radicalis und einer confirmatio consummata bei den Seligen des Himmels (117), die für die Mystik so wichtige Psychologie der leibgetrennten Seele (120 ff.), und die Art der natürlichen Gotteserkenntnis der anima separata. Über das Los der ungetauft gestorbenen Kinder bietet der Verf. viel Neues im Sinne einer optimistischen Lösung. An Scheebens mariologischem Maternitätsbegriff wird Kritik geübt (261), Josephs Vaterschaft möchte der Verf. vertiefen, indem er von einem äußeren, moralischen Einfluß auf die Aktuation der Existenz Christi spricht (234, 237). Schönes berichtet der Verf. über Mariens Einfluß bei der Befestigung der Seelen in der Gnade, sie selbst, nicht bloß Immaculata, sondern auch Confirmata (195 ff., 228, 285), ist überdies confirmatrix secundaria in gratia.

Die Mystik wird am unmittelbarsten berührt in dem Kapitel über die Befestigung der Bekenner in der Gnade. Im Anschluß an Dionysius Cartusianus wird die Befestigung der Kirche als solcher, über die Tatsache ihrer Heiligkeit hinaus, und die einzelner Bekenner unterschieden. Klar und begründet ist die Darlegung über die persönliche Erwerbbarkeit der Befestigung. In meinem Buche über Mater Salesia Schulten und ihre Psychologie der Mystik konnte ich bereits auf diese Ausführungen zustimmend mich berufen (S. 233). Von Interesse ist die Lehrverschiedenheit bei Johannes vom Kreuz und Theresia über das Verhältnis von matrimonium mysticum und confirmatio in gratia. Der Liste der in der Gnade Befestigten könnte noch aus jüngerer Zeit die h. Bernadette Soubirous beigefügt werden und die Dienerin Gottes Elisabeth Canori-Mora.

Nicht bloß die spekulative Dogmatik, sondern auch die mystische Theologie ist dem Verf. für seine ungemein reichhaltige Arbeit zu Dank verpflichtet.

Aachen. C. Richstätter S. J.

Koch, Ludwig, S. J., **Jesuiten-Lexikon.** Die Gesellschaft Jesu einst und jetzt. Paderborn, Bonifacius-Druckerei, 1934 (1878 Sp. Lex. 8°). Glw. M. 26.

Eine neue Art von Lexikon. Es ist nicht zu erwarten, daß wir nun bald ein Benediktiner- oder Kapuziner- oder irgendwelches anderes Ordens-Lexikon geschenkt bekommen. Ein Bedürfnis dieser Art liegt nur für den Jesuitenorden vor. „Das Buch ist weder eine Festschrift noch eine Apologie. Was ihn (den Herausgeber) bewog und leitete, war die Überlegung, daß über die Gesellschaft Jesu, deren Bild nun einmal im öffentlichen Bewußtsein steht und zur Stellungnahme herausfordert, noch immer, auch bei Gebildeten, ganz unklare, verzerrte und zum Teil falsche Vorstellungen im Umlauf sind." „Die Geschichte, Verfassung, die Wesenszüge und hauptsächlichsten Vertreter des Jesuitenordens sowie die mannigfachen Gesichtspunkte, unter denen man diesen zu betrachten pflegt und mit allen möglichen Vorgängen verbindet, in gedrängter Kürze und leicht findbar vor Augen zu stellen: das war die Absicht des Herausgebers" (Vorwort). Das Buch will — da es Beschränkung üben muß — „nur für den deutschen Gesichtskreis nach Möglichkeit und in Hauptzügen einige rasche Führung und Handweisung geben" (ebd.). Verhältnismäßig wenige Stichworte von den insgesamt 2211 Artikeln sind von besonderen Referenten mit Namen gezeichnet. In der Literaturangabe ist dem Zwecke entsprechend Beschränkung geübt und doch im allgemeinen das Wesentliche geboten worden.

Bei einer Publikation dieser Art wird jeder Benutzer dieses oder jenes Desiderat anmelden können. Aber der Herausgeber würde auch in den meisten Fällen eine verständige Antwort darauf zu geben vermögen. Deswegen will auch der Ref. sich bescheiden. Nur zwei Bemerkungen seien gestattet. Bei einigen Persönlichkeiten, die schon der Geschichte angehören, aber noch in zeitgenössischer Erinnerung sind, wäre man doch gern kurz über den Grund unterrichtet, der gewisse Peripetien ihres Lebens erklärt. Ich denke z. B. an Kard. Billot und L. Fonck. Und dann noch eines. Die Peinlichkeit der Aufhebung des Ordens kann jedermann nachfühlen. Aber auch wenn man die Verfehltheit und objektive Ungerechtigkeit des Schrittes Klemens' XIV anerkennt, ist es doch nicht notwendig zu sagen, daß dieser Schritt „ihn (Klemens XIV) mit seinem Gewissen in Widerspruch brachte" (996).

Im ganzen scheidet man von dem sehr würdig ausgestatteten Werk mit aufrichtiger Anerkennung und herzlichem Danke. Auch ohne Absicht mußte das Jesuiten-Lexikon ein neues beredtes Zeugnis der Größe dieses einzigartigen Ordens und eine in der Sache liegende wirksame Apologie werden.

Münster i. W. A. Struker.

Brodrick, J., S. J., **The economic morals of the Jesuits; an answer to Dr. H. M. Robertson.** London, Oxford University Press, 1934 (VIII, 158 S. 8°). s 5.

Seit Max Webers geistreicher, aber doch stark fehlgehender Ableitung des Kapitalismus aus kalvinistischer Prädestinationslehre und puritanischer Ethik geht der Streit um die Beziehungen der verschiedenen christlichen Bekenntnisse, wie zum Kapitalismus, so auch zu seinem Gegenspieler, dem Sozialismus. Man denke an Sombarts Ableitung des „kapitalistischen Geistes" aus der Hochscholastik und — wenigstens versuchsweise — des proletarischen (marxistischen) Sozialismus aus dem „Jesuitismus". Was den Kapitalismus angeht, hätte man glauben dürfen, durch Tawneys gründliche Forschungen (die J. B. Kraus der deutschen Leserschaft vermittelt hat) sei die nötige Klärung erzielt. Statt dessen tritt der Kapstädter Professor Robertson mit der Behauptung auf den Plan, der neuzeitliche Kapitalismus mit seinen Ausschreitungen sei ermöglicht worden durch die Lockerung der Moral in der Jesuitenschule. Dagegen wendet sich Brodrick und erweist R.s Schrift als aus zwei jansenistischen Tendenzschriften in unglaublich leichtfertiger Weise zusammengerafft, wobei zahlreiche höchst be-

lustigende Mißverständnisse und Mißgriffe unterliefen. Trotz ziemlich regelmäßig falscher Quellenangaben bei R. bzw. den von ihm ausgeschriebenen Jansenisten macht B. überall die Quellen ausfindig und belegt, wie dort ausnahmslos etwas anderes, gewöhnlich das Gegenteil dessen steht, was von R. als jesuitische Morallehre berichtet wird. Man kann sich fragen, ob eine so haltlose Anklageschrift eine derart wissenschaftlich gründliche Widerlegung überhaupt verdiente. Gern sähe man das große Wissen und die vornehme Verfahrensweise B.s mit einem grundsätzlich bedeutsameren und würdigeren Gegenstand befaßt. Immerhin findet B. Gelegenheit, einige Grundfragen der Wirtschaftsethik durch Ausführungen der maßgeblichen Jesuitentheologen, namentlich Lugo und Lessius, zu beleuchten. Zugleich rollt er in diesem Zusammenhang einige weitere Fragen von allgemeinerer Bedeutung auf. Sehr treffend ist B.s Schlußbemerkung: bisher nahm man Wirtschaftsfreiheit und kapitalistischen Fortschritt für den Protestantismus in Anspruch und erklärte die katholischen Länder für wirtschaftlich inferior; heute, wo der Wind umgeschlagen hat, soll auf einmal die katholische Kirche für den Kapitalismus verantwortlich sein! „Bis in die allerjüngste Vergangenheit war die Rückständigkeit der katholischen Länder im Welthandel einer der beliebtesten Einwände von protestantischer Seite gegen die Kirche. Freilich, d a m a l s waren laissez-faire und Kapitalismus Trumpf; h e u t e ist ihr Ruhm verblaßt" (S. 153).

Frankfurt a. M. O. v. Nell-Breuning S. J.

Olgiati, Francesco, **Cartesio.** Milano, Società editrice „Vita e pensiero", 1934 (XII, 345 S. gr. 8°). L. 20.

Vorliegende Arbeit des bekannten, fruchtbaren Philosophiehistorikers an der katholischen Universität Mailand zeigt anschaulich, wie schwer das Descartes-Problem zu lösen ist, wenn es überhaupt je gelöst werden kann, wie umstritten seine Person und sein Werk sind, wie die verschiedenen Seiten seiner Gedankenwelt, namentlich seiner Philosophie, kaum auf eine Einheit zu bringen sind. Olgiati zeigt sich in umfassender Erudition mit der Descartes-Literatur und den verschiedenen Deutungen wohl vertraut, kurz und klar gibt er ein übersichtliches Bild. Darin gründet ein Hauptvorzug des Werkes.

Der erste Teil „Descartes e la religione" gibt gut die mannigfachen, gegensätzlichen Auffassungen wieder von Baillet, der 1691 das Leben des Philosophen herausgab, angefangen, über Goutier, Espinas, Gioberti, Adam, Leroy bis auf Gilson. Während er nach den einen ein überzeugter, ehrlicher Katholik war, sich sogar als Apologet der Offenbarung eingesetzt hat, war er nach den andern ein Rationalist, gar ein maskierter Schauspieler. Manche lehrreiche Ausführungen über das religiöse Milieu der Zeit, über Oratorianer, Jesuiten, Jansenisten, über den Augustinismus und Thomismus des Philosophen werden eingestreut.

Der zweite Teil „Descartes et la scienza" rollt das Problem auf: Welche Stellung haben Philosophie und Naturwissenschaften bzw. Mathematik in dem Ganzen seiner Gedankenwelt? ist erstere nur Mittel und Nebensache, diese Ziel und Hauptsache oder umgekehrt? Liard, Adam, Lévy-Bruhl, Brunschvicg, Mercier, Maritain, Gilson vertreten erstere Ansicht, Hamelin, Koyré, Goutier letztere. Ausführlich wird hier auf die naturwissenschaftlichen und mathematischen Arbeiten und Verdienste des Descartes eingegangen.

Der dritte Teil „Descartes et l'idealismo" legt in fünf Kapiteln dar, wie er von Hegel, der Marburger Schule, Husserl, in Frankreich und in Italien in früherer und jüngster Zeit als Idealist vergewaltigt wurde.

Im letzten Teil, den „Riflessione critiche" setzt sich Olgiati scharfsinnig und selbständig mit diesen Deutungen auseinander. Kurz und treffend begründet er seine Ansicht über die Religion im System und Leben des Philosophen und über die Beziehungen zwischen Physik bzw. Mathematik und Metaphysik. Sie sind der Glanzpunkt des Werkes, abgesehen von einem Punkt in bezug auf die letzte Frage stimmt Referent dem Verf. zu. Durch den Vergleich mit der scholastischen, speziell der thomistischen Philosophie, in der sich Olgiati auskennt, fällt ein besonders klares Licht auf seine Darlegungen. Descartes war als Person und Denker weder ein Rationalist noch ein Heiliger, wie er auch als Charakter ein anständiger, ehrenwerter, aber nichts weniger als ein starker, großer, selbstloser Mensch war. Er schied reinlich Philosophie und Offenbarung, anerkannte und bejahte die Wahrheiten beider Gebiete, wie er in seinem persönlichen Leben die Forderungen des Christentums respektierte, ohne diese zur alles durchdringenden Form im Alltagsleben zu machen. Ähnlich schied er die Einzelwissenschaften und die Metaphysik. Wenn Olgiati weiterhin das Verhältnis beider Wissenszweige durch den Vergleich mit Aristoteles veranschaulicht und meint, im System des Stagiriten gehen die Einzelwissenschaften der Philosophie voraus, daß diese durch begriffliche, abstrahierende Bearbeitung der Gegebenheiten der ersteren erarbeitet werde, während umgekehrt bei Descartes die Metaphysik das Erste, Grundlegende sei, die Naturwissenschaften dagegen die Bekrönung darstellen und zuletzt nicht auf die Theorie, sondern auf die pragmatistische, machtentwickelnde Praxis hinzielen, so stecken freilich in dieser geistvollen Parallele tiefe, wahre, bedeutsame Gesichtspunkte, als Ganzes aber vereinfacht diese blendende Konstruktion die geschichtlichen Tatbestände, die viel verwickelter sind, als daß sie sich in eine so kurze Formel einfangen ließen. Daß der Verf. die idealistische Vergewaltigung fest packt und zeigt, wie einseitig Hegel und andere denkstarke Systematiker und konstruktive Philosophiehistoriker einzelne Motive aus Descartes herausgreifen und kühn zum Ganzen seiner Gedankenwelt machen, verrät historischen Takt und findet volle Zustimmung.

Den krönenden Abschluß und den gedanklichen Höhepunkt der ganzen Arbeit bildet der Teil „L'anima di Descartes". Olgiati versucht die Einzellehren der Wissenschaft, speziell der Philosophie, des Descartes aus einer letzten, tiefsten, einheitlichen Haltung abzuleiten. Er sucht die Tatsache, die jeder Philosophiehistoriker anerkennen muß, die Revolution, die von ihm als dem Vater der neueren und dem Überwinder der bisherigen antik-scholastischen Philosophie ausging, zu erklären.

Um schon hier unser kritisches Urteil vorwegzunehmen, so müssen wir bekennen, daß in diesem gedanklich bedeutsamen Versuch viel Wahrheit neben viel Verzeichnung der geschichtlichen Tatbestände steckt, daß hier die Methode des synthetischen Systematikers und des induktiv und vorsichtig voranschreitenden, die konkrete Wirklichkeit schlicht wiedergebenden Historikers hart aufeinander stoßen.

Olgiati formuliert die Antwort auf die beiden Fragen nach der letzten Haltung der Philosophie des Descartes und dem Grund seines Einflusses in folgender Weise. Er unterscheidet drei Formen der Metaphysik: die erste hat zum

Gegenstand das Sein, Aristoteles und die Scholastik, die zweite das Subjekt, Kant und der folgende deutsche Idealismus, in der Mitte steht Descartes, nach dem das Objekt, das Phänomen der Gegenstand der Metaphysik ist. Olgiati überschreibt geradezu jede Seite dieses Kapitels mit dem vielsagenden „Descartes ed il fenomenismo rationalista". Des näheren charakterisiert er diesen Phänomenalismus, wenn er als seine drei charakteristischen Noten bezeichnet: 1. *il fenomenismo tende a ridurre l' essere — ossia la realtà — all' apparire*; 2. *il fenomenismo è essenzialmente connesso con l' empirismo*, worunter auch die innere Erfahrung fällt; 3. *il fenomenismo implica il mecanismo.* Mit Berufung auf Hume wird konkreter die Natur dieser Art von Metaphysik gezeigt: „*I corpi materiali non sono altro che collezioni formate dalla nostra mente con le idee di qualità sensibili diverse, che troviamo constantemente unite negli oggetti e anche la pretesa sostanza spirituale non è se non un fascio o collezione di differenti percezioni, che si susseguono... L' essere, perciò, non solo degli oggetti sensibili, ma anche dell' io, non consiste se non nel venir percepito: l' esse est percipi, che Berkeley applicava solo alla materia, qui viene esteso anche allo spirito. In altri termini: la realtà è fenomeno*" (S. 275 f.).

Man hört und staunt! Jeder Kantkenner fragt, ist nicht Kants Kritik der Reinen Vernunft die klassische Theorie dieses Phänomenalismus, stellt sie nicht die Theorie von den Phänomenen als einem hierarchisch nach Einheiten, Substanz und Akzidenz, Neben- und Nacheinander, Ursache und Wirkung geordneten Kosmos dar? ist es nicht das Hauptbemühen Kants, das Objekt, sein Gegebensein, seine Unveränderlichkeit im Bewußtsein scharf vom Subjekt und seinem psychischen, wandelbaren Tun abzuheben, das Phänomenon dem Noumenon entgegenzustellen, alles Wissen mit der Bestimmung des ersteren abzuschließen? Wie kann Kant demnach als der Metaphysiker des Subjekts im scharfen Gegensatz zum Objekt, zum Phänomenalismus hingestellt werden?

Um nun näher auf Descartes einzugehen: es ist ihm um das reale Ich zu tun, cogito, ergo sum; er bestimmt Gott als das Ens realissimum, das durch sich, kraft seiner Wesenheit existierende vollkommenste Wesen; er untersucht in den *Meditationes* und *Principia* die geistige, denkende und die ausgedehnte, körperliche, an sich seiende Substanz. Gegenstand des teilweise im Geist des hl. Augustinus philosophierenden Descartes ist die unabhängig vom Bewußtsein vorgefundene Seinswelt, der Geist, das Absolute, weiterhin die Ausdehnung und die mit ihr zusammenfallende Materie.

Olgiati wird freilich alles dieses zugeben, die Beweiskraft aber dadurch zu entwerten suchen, wenn er, mit Berufung auf viele Stellen, auf das Subjektivistische zahlreicher Motive, etwa der *idea clara* als Wahrheitskriterium, auf sein parallel zu obigem Phänomenalismus laufendes Erklärungsprinzip hinweist: Descartes braucht all diese metaphysischen Werte letztlich nur, um Einheit in das Ich, in sein subjektives Denken zu bringen.

Statt auf diese Antworten kritisch einzugehen und das viele Einzelwahre der Belege von der falschen Gesamtdeutung, statt das Subjektivistische und Irrtümliche der Metaphysik des Descartes von dem Objektiven und Wahren zu scheiden, wollen wir nur kurz unsere Erklärung, wie wir sie als Systematiker ausführlicher in „Aufstiege zur Metaphysik" (1933) dargelegt haben und als Historiker in der bald erscheinenden „Geschichte der neueren Philosophie von der Renaissance bis Kant" entwickeln werden, darlegen.

Bei Descartes wie bei dem neueren Rationalismus überhaupt, dessen erster bedeutsamer Vertreter er ist, und der gewiß die Absage und die neuzeitliche Überwindung der griechisch-scholastischen Metaphysik bedeutet, handelt es sich nicht in erster Linie um den Gegenstand der Metaphysik, sondern um das Wie des geistigen, intellektuellen Zuganges zu den Seinsgegenständen. Das sind zwei völlig verschiedene Fragen: es kann ein Denker in genialster Weise die Gegenstände der Seinswelt erforschen und ergründen und doch eine unhaltbare Methode befolgen. Beispiel dafür ist der fruchtbarste, tiefste, am meisten schöpferische christliche Metaphysiker Augustinus. Nach der Arbeitsweise Olgiatis ließe sich leicht die Konstruktion durchführen, daß auch er in den Objekten seiner Erkenntnis stecken bleibt, wenn er unmittelbar die absoluten, unwandelbaren, ewigen Wahrheiten und Werte im Bewußtsein, ohne Beeinflussung durch die existierende Erfahrungswelt, dank eines angeborenen Besitzstandes vorfinden will, wenn auch er von dem Mittel- und Durchgangspunkt der Seele und ihrer Erfahrungen zum höchsten Sein, zur Einheit Gottes, aufsteigt und zum niedrigsten Sein der Materie herabsteigt.

Darin liegt der letzte Grund der Irrtümer des Descartes, daraus erklärt sich das Subjektivistische und Schillernde so vieler Einzelmotive, daß er aprioristisch-mathematisch, rationalistisch — im philosophischen Sinn —, intuitiv-deduktiv, ohne Beeinflussung durch die Erfahrungswelt und die Einwirkung der Sinne, teilweise nach der Art der heutigen Phänomenologie und Wesensschau, platonisch-augustinisch die ideale Geltung und existierende Wirklichkeit der gedachten, als widerspruchsfrei erkannten Inhalte des Denkens erschließt. Für den Rationalismus fallen die Seinsgegenstände und die gedachten Gegenstände völlig zusammen. Es ist ein überspannter, restloser Parallelismus zwischen Denk- und Seinsformen, der in ersteren die letzteren unmittelbar schauen läßt und der erstere als notwendigen Ausgangs- und Durchgangspunkt für die Erfassung der letzteren betrachtet. Darin hat Olgiati völlig recht: nach der Scholastik erfaßt der Verstand unmittelbar das Sein, das Begreifen oder Denken ist nur ein medium quo, das, ohne als solches erkannt zu sein, das Sein darstellt, aber auch sie lehrt, daß in actu exercito das Denken berührt und irgendwie erkannt wird. Umgekehrt ist es beim Rationalismus: der Verstand erfaßt unmittelbar die Denkinhalte als subjektive Denkformen, aber zugleich in ihnen den transzendenten, gemeinten Gegenstand. Das ist gewiß ein fundamentaler Irrtum, der sich verhängnisvoll, bis zum Subjektivismus Kants und seiner Bestreitung einer intellektuell erfaßbaren Seinswelt und theoretisch darstellbaren Metaphysik ausgewirkt hat. In „Aufstiege zur Metaphysik" habe ich den einen Grundgedanken durchzuführen gesucht: in der aristotelisch-scholastischen klassischen Abstraktionslehre sind alle Bedingungen, subjektive und objektive, intuitive und deduktive, sinnes- und verstandesmäßige, rezeptive und aktive, apriorische und aposteriorische, gegeben, die zum Aufbau einer Metaphysik für uns Menschen erforderlich sind. Daß der Rationalismus ebenso wie der Empirismus, Kritizismus und andere Formen der neuzeitlichen Philosophie diese Harmonie gesprengt und einzelne in Betracht kommende Funktionen einseitig zum Ganzen der Vorbedingungen gemacht hat, darin liegt der letzte Grund, warum er es nicht zu einer wahren, gesunden Metaphysik gebracht hat. Daraus folgt aber nicht, für Descartes ebensowenig wie für die beiden größten Metaphysiker des Abendlandes, Platon und Augustinus, daß er das Phänomen, das subjektimmanente Objekt zum Gegenstand der Metaphysik gemacht hat. Prinzipiell läßt Descartes, wie gezeigt, den Verstand an das transzendente Sein herankommen, nicht unmittelbar wie Thomas, sondern mittelbar durch die Verarbeitung der Bewußtseinsgegebenheiten. Ist dieser Weg auch nicht gangbar, so gebührt Descartes doch das große Verdienst, daß er mit Augustinus, im Bewußtsein, im Subjekt, das erkenntnistheoretisch zuallererst und allein dem reflexen Denken gegeben ist, den letzten Ausgangspunkt einer kritisch begründeten Seinslehre sucht und findet.

Bonn. Bernhard Jansen S. J.

Günther, Gotthard, **Grundzüge einer neuen Theorie des Denkens in Hegels Logik.** Leipzig, Felix Meiner, 1933 (XII, 226 S. 8°). M. 7,50.

Der Kernpunkt der Untersuchungen Günthers ist die Frage: Wie hat Hegel gedacht, als er sein System entworfen hat? Es ist gar nicht notwendig, daß Hegel die Methode seines Denkens selbst bewußt erfaßt hat. Aber es

ist notwendig, diese Methode als solche rein von dem System loszulösen, weil sie, wie G. bemerkt, der erste Versuch einer Logik der Geisteswissenschaften überhaupt ist (S. VII), und weil natürlich erst von hier aus die Frage nach ihrer Allgemeingültigkeit gestellt werden kann. G. fragt also nach dem Wesen und der schlechthinigen Allgemeingültigkeit der Hegelschen Methode (S. 14), mit dem Ziele, nachzuweisen, daß die Voraussetzungen der Hegelschen Logik auf neuen allgemeinen Einsichten in das Wesen des Logischen überhaupt beruhen; daß diese schlichthin die Struktur des philosophischen Denkens überhaupt betreffen, und deshalb von der spekulativen Metaphysik des Idealismus völlig unabhängig sind (S. 22 f.).

Deshalb untersucht G. das Verhältnis Hegels zur traditionellen Logik (1. Kap.): Die alte Logik setze, meint Hegel, die Wahrheit aller Realität als objektive Transzendenz (S. 46), und sei eine Logik nur endlicher Bestimmungen (S. 51). Daher erwächst für Hegel die Aufgabe, die traditionelle Logik in ihrem Sinngehalt zu entwickeln (2. Kap.). Hegel versteht die traditionelle Logik so, daß deren allgemeinste Grundsätze jeweils einen besonderen Sinngehalt neben dem anderen ausdrücken (S. 53); die traditionelle Logik repräsentiere nur die Seite des Denkens, welche sich mit dem Sein beschäftigt; ihr Anspruch, das Wesen des Denkens überhaupt zu repräsentieren, müsse abgewiesen werden (S. 107). Es geht darum um das Verhältnis von Allgemeinheit und Selbstbewußtsein (3. Kap.): Hegel will aber das Denken als reinste Allgemeinheit begreifen, indem er die allgemeingültigen Sätze der alten Logik als Entwicklungsmomente des Denkens überhaupt begreift, die im Menschen zum Selbstbewußtsein kommen (S. 109), d. h. das Denken muß als subjektives Tun begriffen werden (S. 116), das zugleich objektiv ist (S. 117). Daher ist Geschichte Schicksal des Selbstbewußtseins — Geschichtswissenschafft begriffenes Schicksal desselben (S. 136). Indem nun Hegel den Geist als Leben faßt (S. 136), findet er (nach G.) drei Stellungen des Gedankens zur Objektivität: die erste ist das unbefangene Verfahren oder der Glaube, daß das was ist, damit daß es gedacht wird, an sich erkannt werden kann (S. 141: naiv objektivistisches Denken), bezeichnet durch die traditionelle Logik. Die 2. Stellung ist die Frage: Was ist das Denken selbst? Sie ist in gewissem Sinne durch Kant erreicht (S. 147 f.). Dem objektivierenden — wie wir lieber statt objektivistisch bei G. sagen möchten — Denken steht ein subjektivierendes (subjektivistisches) Denken gegenüber: Hegel muß beides vermitteln (4. Kap.). Dies darzulegen, versucht G. im letzten Kap. Das Denken hat — so deutet G. seinen Hegel — zwei Themata. Die Objektivität thematisiert den Denkgegenstand d. h. sie legt ihn auseinander; ebenso die Subjektivität das Denken selbst (S. 191, 192). Die Frage, wie nun beides möglich ist, wird bei Hegel gegründet auf das Verhältnis der Unmittelbarkeit und Vermittlung im Bewußtsein (S. 209) und soll gelöst werden durch die „totale Reflexion" (S. 197, 209). Diese Methode: Sinnanalyse vom Sinne des Seins und vom Sinn (S. 212) läßt nichts mehr außer sich, und so deutet Hegel das logische System des sich selbst begreifenden Denkens als metaphysische Wirklichkeit (S. 215 ff.). G. läßt keinen Zweifel, daß er diese Gleichsetzung für logisch nicht begründbar hält (S. 216), und erklärt die Hegelsche Metaphysik als willkürliche Interpretation, von Hegel an seine Logik selbstherrlich angeknüpft. Dabei bleibe das Hegelsche Grundproblem als das Problem der Logik der Philosophie überhaupt: wir hätten zunächst zwei Koordinatensysteme des Sinnbeziehens, unabhängig voneinander. Das eine als Intention auf den Denkgegenstand, den wir als Fremdheit, Andersheit, echte Objektivität denken. Das andere (in der infinitesimalen Mathematik und den Geisteswissenschaften überhaupt) als echte Subjektivität oder Erkennen der (menschlichen) Geistesstruktur. Die Logik der Philosophie umgreife beide, um zwischen ihnen zu vermitteln (S. 220 f.) d. h. zu verstehen, wie beide möglich sind.

Ich glaube, daß G. mit seinen Ergebnissen bez. Hegel recht hat: Logik, d. h. Methode des Denkens, lasse sich bei Hegel von seiner Metaphysik trennen, wie übrigens bei jedem Denker. Nur halte ich das nicht für das Zentralproblem in Hegels Denken (was ja auch G. nicht behauptet). Wohl ist die transzendentale Logik und deren Problem bei Kant, wie die Struktur des Denkens beschaffen sei, der klar bewußte Ausgangspunkt, mit der zwingenden Frage, wie aus dem so absolut gefaßten Denken die Kontingenz auszuscheiden sei. Aber für Hegel mehr unbewußt, nur noch stärker wirksam ist die romantische Konzeption der Geschichte und des Lebens des Geistes. Die Koinzidenz beider Problemkreise ist für Hegel das Thema des geistigen Schaffens geworden; daher die Einschmelzung der Metaphysik in die Logik. Dabei bleibt für Kant wie für Hegel die Identität des erfahrungsmäßigen Denkens (im individuellen Ich) mit dem absoluten Voraussetzung — was ja auch G. sieht. Aber es sieht wie für Hegel, so auch für Günther noch aus, als ob es vor Descartes und dem Rationalismus kein anderes Denken gegeben. Das Thema „Denken des Denkens" mit all seinen Komplikationen war schon da bei den griechischen Vätern, bei Eriugena (ich verweise auf Cappuyns „Jean Scot Erigène", Löwen 1933), bei Thomas — nur daß meist ganz klar dieses absolute Denken vom menschlich-individuellen Denken unterschieden, der Analogie-Charakter unserer Aussagen über dieses Denken festgehalten wurde. Der endliche Geist ist nun einmal nicht mit dem absoluten irgendwie identisch, kein Zusichselbstkommen desselben, nur ein schwaches Abbild. Das ist der breite Graben, über welchen keine Dialektik kommen kann, weil wir sonst zu einer contradictio in adjectis kommen. Die logisch-systematische Frage, wie wir zu einer Logik der Geisteswissenschaften und der Philosophie kommen, behält jedoch im Sinne Günthers ihre volle Bedeutung. Ich zweifle nur, ob man es von den Hegelschen Winken her (G. S. 222) fruchtbringend anfassen kann. Diese sind zu stark dem Rationalismus verhaftet, und es gab doch vor Descartes ein philosophisches Denken, welches schlicht vom Objekt ausging bzw. vom endlichen, individuellen Ich (G. S. 10, 25, 36), ohne Logik und Ontologie zu verwechseln, und die noetische Frage nach dem Wesen des erkennbaren Seins in voller Schärfe erfaßte (vgl. die Untersuchungen über den Anteil des göttlichen und menschlichen Faktors im Erkennen bei den ma. Denkern). So liegt für mich der Ausgangspunkt einer Logik der Philosophie und der Geisteswissenschaften in der tatsächlich geleisteten Arbeit der Geisteswissenschaften usw. Denn schließlich wird auch der menschliche Geist zum Objekt, weil der individuelle nur Erscheinung des allgemeinmenschlichen ist, durchgängig bedingt. Also läßt sich Objekt und Methode trennen — und die letztere zu untersuchen, ist die Aufgabe der Logik. Wir bekennen gerne mit G. die Vordringlichkeit solcher Untersuchungen, da die traditionelle Logik hier versagt.

Der Untersuchung Günthers ist alles Lob bezüglich der Klarheit in Form und Aufbau, im hingebenden Studium von Hegels Werken zu zollen. Als Unterlage diente ihm die mustergültige Ausgabe Lassons (Verlag Fel. Meiner).

Regensburg. Jos. Engert.

Merkelbach, B. H., O. P., **Summa Theologiae Moralis.** Paris, Desclée, de Brouwer & Cie. Tom. I. De principiis, 1932 (756 S. gr. 8°). Fr. 30. Tomus II. De virtutibus moralibus, 1932 (994 S.). Fr. 40. Tomus III. De sacramentis, 1933 (960 S.). Fr. 40.

Unter der nicht gerade geringen Anzahl von katholischen Lehrbüchern der Moraltheologie nimmt die nun vollendet vorliegende „Summa Theologiae Moralis" des Professors am Collegium Angelicum (Rom), B. H. Merkelbach, dennoch einen durchaus eigenartigen Platz ein. Diese Eigenart ist vor allem darin begründet, daß das berühmte und leider nicht immer sehr genau zu nehmende „ad mentem Divi Thomae" bei M. das tatsächlich bestimmende, innere und äußere Formprinzip seines großangelegten Werkes darstellt. Bis auf einige wenige, didaktisch begründete Umstellungen (vornehmlich im ersten, allgemeinen Teil) entspricht auch die Reihenfolge der Gegenstände (in den beiden ersten, im engeren Sinne moraltheologischen Bänden) dem Aufbau der pars secunda der Summa des h. Thomas.

Das M.sche Lehrbuch umfaßt drei Bände. — Der erste handelt De principiis. Er bietet zunächst eine in ihrer Präzision und Kürze vorbildliche Begriffsbestimmung und -abgrenzung der Moraltheologie, sowie einen knappen Abriß ihrer Geschichte. Beachtlich ist hier vor allem die „Abgrenzung" gegen die Dogmatik: „theologia moralis est una et eadem scientia cum dogmatica"; M. legt darauf besonderen Wert, da er gerade in der Überwindung des „nocivum persistens divortium" zwischen spekulativer und praktischer Theologie, zwischen Dogmatik und Moraltheologie einen grundlegenden Gewinn der Rückkehr zu Lehre und Methode des h. Thomas erblickt. Nicht minder wichtig scheint uns die methodische Einbeziehung des Bereiches der Aszetik und Mystik zu sein. Zwar bleibt auch bei M. diese Einbeziehung noch mehr bloß „prinzipiell", aber der Grund ist klar und entschieden gelegt. Wenn die Moraltheologie, wie Thomas klassisch formuliert hat, den „motus rationalis creaturae in Deum" zum Gegenstand hat, dann kann sie nicht sich auf die via purgativa beschränken wollen. — Im übrigen enthält der Band zunächst die Traktate De ultimo fine seu de beatitudine, De actibus humanis in se, De conscientia in generali, De legibus in genere, De peccatis in genere, De habitibus et virtutibus in genere. — Der letzte Traktat ist, im Gegensatz zum Aufbau der prima secundae der Summa des h. Thomas, deswegen an den Schluß des allgemeinen Teils gesetzt, damit so eine Art natürlicheren Überganges gegeben sei zur speziellen Moral, die ganz als Tugendlehre aufgebaut ist.

In dieser Eigentümlichkeit sehen wir übrigens den bedeutsamsten Vorzug des M.schen Werkes. Und zwar nicht nur aus den Gründen, die M. selber aufführt; er nennt — außer dem mehr formalen der Übereinstimmung mit dem Aufbau der Summa des h. Thomas — an erster und wichtigster Stelle die größere methodische Geschlossenheit, Einheitlichkeit und Vollständigkeit, die von einer etwa als Lehre von den zehn Geboten aufgebauten Moraltheologie niemals werde erreicht werden können. Das sind gewiß nicht zu unterschätzende Gründe. Aber das, was zutiefst für den Aufbau der Moraltheologie als Tugendlehre spricht, scheint uns darin zu liegen: daß nur so der fundamentale Charakter der Moraltheologie als einer Lehre vom Menschen (wie er sein soll) zum Ausdruck kommt. Dieses Wesensmerkmal aller Morallehre hat auch Thomas dem zweiten Teil seiner Summa ausdrücklich vorangestellt und zugrunde gelegt, indem er im Prolog ganz klar sagt: „postquam praedictum est de exemplari, scilicet de Deo ... restat ut consideremus de eius imagine, id est, de homine". Und diese Grundtatsache, daß eine als Tugendlehre durchgeführte Moraltheologie in formellem Sinne Umriß des Menschenbildes ist, begründet nicht nur — da sie dem Wesen der Sache selbst gemäß ist — die sozusagen „klassische", sondern zugleich auch die durchaus „aktuelle" Bedeutung des M.schen Werkes; denn das innerste Streben unserer Zeit geht auf eine philosophisch-theologische Antwort auf die Frage: Was ist der Mensch?

Dem ersten Bande „Über die Prinzipien" sind noch die ersten drei Traktate der speziellen Moral über die göttlichen Tugenden eingefügt mit der Begründung: da die göttlichen Tugenden unmittelbar auf den finis ultimus, das erste Prinzip im Bereich des Handelns bezogen seien, würden auch sie mit Recht dem allgemeineren Teil der Moraltheologie zugeordnet. Man kann über diesen Punkt sicher verschiedener Meinung sein; Thomas selbst hat offenbar anders entschieden; aber die Frage ist schließlich von untergeordneter Bedeutung. — Den Schluß des ersten Bandes bildet eine etwa zehnseitige, sehr inhaltsreiche und klare Übersicht über die philosophischen Moralsysteme, vorzüglich über deren Theorien von Fundament und Norm des Sittlichen.

Der zweite Band betitelt sich „De virtutibus moralibus". Er gliedert sich nach den vier Kardinaltugenden und handelt ausführlich über diese selbst, über die in ihnen miteingeschlossenen Tugenden, über die ihnen zugeordneten Gebote, über die Gaben des Hl. Geistes (die Thomas bekanntlich den einzelnen Tugenden zuordnet), über die den einzelnen Tugenden widerstreitenden Sünden. — In diesem zweiten Band ist der Anschluß an Thomas am engsten und am deutlichsten gewahrt. Zugleich aber ist sowohl das kanonische wie das bürgerliche — besonders das französische — Recht einbezogen.

Vor allem wichtig scheint uns an diesem Hauptteil der speziellen Moraltheologie zu sein, daß hier Rang und System-Ort der Tugend der Klugheit im ursprünglichen Sinne des h. Thomas wiederhergestellt sind. Es ist eine bekannte Tatsache, daß diese Tugend, die Thomas die „genitrix virtutum" genannt hat, in den neueren Moraltheologien, auch in denen „ad mentem Divi Thomae", nur eine sehr geringe Rolle spielt. Garrigou-Lagrange O. P. (*Du caractère métaphysique de la théologie morale de St. Thomas, en particulier dans ses rapports avec la prudence et la conscience.* Revue thomiste, 8. Bd. 1925) und Daniel Feuling O. S. B. (Discretio. Benediktin. Monatsschrift, Jg. 1925) haben energisch und mit großer Klarheit darauf hingewiesen. Der Traktat über die Klugheit aber ist der Punkt, an welchem eines der wesentlichsten und unterscheidenden Kennzeichen der christlichen Ethik sichtbar werden muß: nämlich die ontische, seinsmetaphysische Fundierung des Sittlichen, die Verankerung des Sollens im Sein; denn die Klugheit ist es, welche die Erkenntnis der objektiven Seinswirklichkeit umprägt in den sittlichen Entschluß und damit in die sittliche Handlung selbst. — Es ließe sich — wie auch Feuling hervorhebt — unschwer aufzeigen, daß verschiedene Mängel in der moralischen Erziehung unseres katholischen Volkes letztlich in diesem theoretischen Systemfehler ihren Ursprung haben. — M. also gibt der Tugend der Klugheit ihre systematische Bedeutung zurück; was zunächst schon in der räumlichen Ausdehnung des ihr gewidmeten Traktates zum Ausdruck kommt. Vor allem aber auch darin, daß er den Abschnitt über das Gewissen in den Traktat über die Klugheit eingliedert. Diese systematische Verbindung der Lehre vom Gewissen mit der Lehre von der Klugheit ist, wie uns scheint, in ihrer Bedeutung nicht nur für die System-Geschlossenheit der Moraltheologie, sondern auch für die daraus sich herleitende konkrete Moralverkündigung und Moralpädagogik nicht leicht zu überschätzen. Abgesehen davon bedeutet sie eine Wiederherstellung des ursprünglichen Thomismus, der den Akt des (richtigen) Gewissens als „formaliter aus der Klugheit hervorgehend" (Johannes a St. Thoma) begriff.

Den umfänglichsten Raum nimmt natürlich dennoch der Traktat über die Gerechtigkeit ein, der nicht weniger als

700 Seiten umfaßt; seine Ausführlichkeit wird durch eine meisterliche Gliederungskunst vor ungefüger Breite und Unübersichtlichkeit bewahrt. — Den Abschnitt über die Tugend der Tapferkeit hätte man gern etwas ausführlicher gewünscht. Diese Tugend, deren wahrhaft „kardinale" Bedeutung der Gegenwart wieder einsichtig zu werden beginnt, hat lange Zeit eine ähnlich unbeachtete Stellung in den Moralsystemen eingenommen wie die Klugheit. Es ist schließlich kein Zufall — und vor allem kein unbedeutender —, wenn der Sprachgebrauch des Alltags den Begriff der „Sittlichkeit" fast ganz auf den Bereich der „temperantia" eingeengt hat. — Wiederum wird der Band beschlossen durch einen außerordentlich instruktiven Exkurs; er handelt über den Gewissenszweifel.

Der letzte Band enthält die Lehre von den Sakramenten. — Bekanntlich wird die Sakramentenlehre nicht von allen katholischen Moraltheologen als zu ihrem Sachbereich gehörig erachtet; häufig genug wird sie als Lehre von den Gnadenmitteln im Anschluß an die Gnadenlehre in der Dogmatik abgehandelt. M., der hier — wie übrigens in verschiedenen anderen Punkten auch — seinem Ordensgenossen Dominikus Prümmer O. P. folgt, begründet die Hereinnahme der Sakramentenlehre in die Moraltheologie folgendermaßen: Die spezielle Morallehre handelt von den Mitteln zur Erreichung des letzten Zieles. Von diesen Mitteln ist ein Teil aus der Natur der Sache selbst innerlich notwendig: die sittlichen Tugenden; ein anderer Teil ist „ex positiva Dei et extrinseca ordinatione" geboten: die von Christus eingesetzten Sakramente.

Natürlich ist M. sich darüber klar, daß in der Sakramentenlehre das Ineinander von Dogmatik und Moraltheologie am deutlichsten in die Erscheinung tritt. Und man wird ihm nur zustimmen können, wenn er sagt, es sei unmöglich, die im engeren Sinne praktischen Fragen der Sakramentenlehre zu behandeln ohne den ausdrücklichen Rückgriff auf die spekulativ-dogmatischen Grundlagen, aus denen sie sich herleiten. Immerhin werden diese Grundlagen im M.schen Werke zwar vollständig, aber nicht übermäßig ausführlich behandelt; ins einzelne gehende spekulative Untersuchungen werden ausdrücklich dem Dogmatiker zugewiesen. — Nicht nur die Einheit von Moraltheologie und Dogmatik, sondern auch die Zusammengehörigkeit von Moraltheologie und Kirchenrecht tritt in der Sakramentenlehre — vornehmlich in den Abschnitten über das Bußsakrament und über die Ehe — besonders deutlich hervor. Auch dieser Tatsache wird M. gerecht durch die sehr weitgehende Berücksichtigung des kanonischen Rechtes, ohne doch über das Maß des im allgemeinen Wissensnotwendigen hinauszugehen. — Auf diese Weise bekommt gerade der letzte Band über die Sakramente eine sehr eindrucksvolle Geschlossenheit, Selbstgenugsamkeit und Vollständigkeit, die ihn in besonderem Maße zu einem eigenständigen Handbuch für sich machen.

Das umfangreiche Werk M.s, geschrieben in einem einfachen und exakten Latein, ist mit mustergültiger Klarheit und wahrhaft architektonischer Meisterschaft durchgeführt. Die Darstellungsmethode vor allem ist schlechthin vorbildlich; prägnant formulierte Thesen und Definitionen, sauber aufgebaute und absolut durchsichtige Beweisführungen; alles noch sehr wesentlich unterstützt durch die außerordentlich einprägsame Satzanordnung, die fast ein halbes Dutzend verschiedener Drucktypen verwendet. — Auszusetzen und sehr zu bedauern bleibt allerdings der Mangel eines Registers.

Im Ganzen gesehen ist die M.sche Summa Theologiae Moralis eine bewunderungswürdige Leistung, die sich — empfohlen durch ihren offen zutage liegenden wissenschaftlichen Rang sowie durch die unmittelbar pädagogische Eignung für den Studiengebrauch — ohne allen Zweifel einen der ersten Plätze unter den „klassischen" Handbüchern erobern wird.

Münster i. W. Josef Pieper.

Eichmann, Eduard, **Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici.** 4. Auflage. Paderborn, F. Schöningh, 1934. 2 Bände (gr. 8°). Glw. M. 20.

Wenn es noch einer Empfehlung für dieses treffliche und bewährte Lehrbuch bedurft hätte, so wird sie jetzt dadurch überzeugend ausgesprochen, daß es soeben wiederum in neuer Auflage herausgekommen ist, in zehn Jahren also bereits die vierte Ausgabe erlebt.

Wie die scharf geprägten Eigenarten und Vorzüge dieses Werkes aussehen, glaube ich in dieser Zeitschrift 29 (1930) Sp. 397—403 ausreichend dargestellt zu haben, so daß ich darauf nur zu verweisen brauche, zumal in der neuen Auflage der Grundcharakter des Buches nicht nur nicht abgeschwächt, sondern noch energischer herausgearbeitet wurde. Das gilt insbesondere von dem Bemühen des Verf., die ratio legis, die hinter dem Gesetzesbuchstaben stehende Vernünftigkeit und Berechtigung, aufzuzeigen und damit jene Arbeit zu leisten, die dem Gesetzgeber nicht obliegt, um so dringlicher aber von der Wissenschaft getan werden muß, damit die Studenten sowohl als auch die Praktiker des kirchlichen Rechts Verständnis und Hochachtung dem CIC entgegenbringen. Dabei beobachtet man auf Schritt und Tritt, daß Eichmann durch und durch Jurist ist und mit dessen Ausrüstung und Zielsetzung an seine Arbeit herantritt, mit einer fast aszetischen Sachlichkeit, die jedes Wort wägt und keines zuviel schreibt. In die gleiche Richtung weist sein Bestreben, die technischen Ausdrücke der lateinischen Kanonistensprache in gutes Deutsch zu übersetzen. Wenn auch einzelne seiner Vorschläge nicht allgemein Zustimmung fanden, so bleibt es doch des Verf. hohes unverkürzbares Verdienst, diese Aufgabe zielbewußt und sachkundig begonnen zu haben und unbekümmert weiter zu pflegen — auch in der neuen Auflage unseres Lehrbuches.

Diesem bessernden Verfahren, für das ich dieses Mal auf dem zur Verfügung gestellten Raum keine Einzelbelege anführen kann, begegnen wir im ganzen Werk. Es gibt Abschnitte, in denen jede Seite davon Zeugnis ablegt, insbesondere im Allgemeinen Teil, den Eichmann mit sichtlicher Vorliebe gestaltet hat, dem Personen- und Ehe-Recht, vorzüglich aber auch im allgemeinen Teil des Strafrechts (II, S. 341—405). So erweiterte sich der Umfang des Werkes wiederum um rund hundert Seiten (1036 nach 752 in der ersten Auflage und 935 bei der dritten Ausgabe), obwohl die Zahl der Paragraphen (317) nicht vermehrt wurde. Daher lag es nahe, den Stoff anders als bisher auf die beiden Bände zu verteilen. So wurde dem ersten Bande, der in der dritten Auflage nur Buch 1 und 2 des CIC behandelt hatte, noch der erste Teil des Sachenrechts (Sakramenten- und Ehe-Recht) angefügt und dadurch erreicht, daß nunmehr beide Bände ungefähr die gleiche Stärke aufweisen (543 und 493 Seiten gegen 337 und 598 Seiten bei der dritten Auflage). Weil überdies der Verlag durch den Gebrauch einer lichteren Type für ein Satzbild von größerer Klarheit sorgte, hat das Werk auch äußerlich an Gefälligkeit und Brauchbarkeit gewonnen und kann so von neuem seine Ausreise antreten als „das weitaus beste, juristisch vertiefte und durchgearbeitete Lehrbuch des kanonischen Rechts" in deutscher Sprache, das zu den alten Freunden unter den Theologen, aber auch besonders unter den Juristen, neue dankbare Benutzer hinzuerwerben wird.

Daß ein Buch, an dem so unermüdlich weitergeschafft wird, das neueste Schrifttum und die jüngsten Entscheidungen der römischen Behörden benutzt, braucht kaum gesagt

zu werden, zumal sein Verf. an der literarischen Erörterung über die verschiedensten Fragen der Codex-Auslegung durch eigene Beiträge lebhaften Anteil nimmt; vgl. E. Eichmann, Die Straffälligkeit der Doppeltrauung, Theologie und Glaube 24 (1932) S. 206—215; Buchhandel und Bücherverbot, ebd. S. 313—320; Der Mischeheneid (CIC c. 1061), ebd. S. 441—445; Über den Begriff „Mietwert (valor locationis)" im Codex Juris Canonici, ebd. S. 588—592; Die Dos der Klosterfrau, ebd. 26 (1934) S. 161—176.

Wenn in dieser Diskussion kürzlich H. S. Mayer, Die Straffälligkeit bei Mischehenschließung, Archiv für katholisches Kirchenrecht 113 (1933) S. 488—495 im Gegensatz zu Eichmann (Theologie und Glaube 24 [1932] S. 206—215 und Lehrbuch des Kirchenrechts I, S. 478 f.) zu beweisen versuchte, daß die Zensur des c. 2319 § 1 n. 1 nicht nur bei doloser Doppeltrauung, sondern auch schon bei dem Abschluß einer Mischehe vor dem nichtkatholischen Religionsdiener den katholischen Teil treffen würde, so dürfte diese Meinung endgültig nicht zu rechtfertigen sein. Sie scheitert hoffnungslos an dem Wortlaut des angerufenen Kanons. Solange keine authentische Interpretation vorliegt, die etwas anderes vorschreiben würde, wird man auch in der Praxis Eichmanns Lehre folgen dürfen, die einmal dem Text der einschlägigen Gesetze besser als alle anderen Auslegungsversuche gerecht wird, vor allem aber auch eine gut vertretbare ratio legis in Anspruch nehmen kann.

Während das Buch unter der Presse lief, zum Teil bereits im Reindruck stand, wurde am 20. Juli 1933 das Reichskonkordat abgeschlossen. Seine Bestimmungen haben daher in einem Nachtrag zum zweiten Band (S. 454—461), auf den jeweils noch auf dem Rand verwiesen werden konnte, Aufnahme gefunden und eine erste lichtvolle Erläuterung erfahren. Es darf hier hervorgehoben werden, daß Eichmann das neu gestaltete Zwischenverhältnis von katholischer Kirche und Drittem Reich als „eine Art von Staatschristentum" (II, S. 454) charakterisiert, eine Formulierung, die in Anlehnung an ähnliche Bildungen des wissenschaftlichen Sprachgebrauchs den Gegensatz zur Reichsverfassung von Weimar (Trennung von Staat und Kirche) deutlich herausstellt, aber auch andeutet, daß kein Rückfall in das überholte System des Staatskirchentums älterer oder jüngerer Prägung geschehen ist.

Breslau. Franz Gescher.

Kindermann, Adolf, Advocat der s. Rota Rom. und Dozent des Kirchenrechtes am bischöflichen Seminar in Leitmeritz, **Das landesfürstliche Ernennungsrecht.** Warnsdorf, Ambros Opitz, 1933 (525 S. gr. 8°).

Das landesherrliche Ernennungsrecht auf Bischofstühle (nominatio regia), noch im letzten Jahrhundert der charakteristischste und sichtbarste Ausdruck der staatlichen Macht in kirchlichen Angelegenheiten, ist heute fast überall dem freien päpstlichen Ernennungsrecht gewichen, wie es als Grundsatz in can. 329 § 2 endgültig festgelegt ist. Dem energischen Streben des Apostolischen Stuhles nach praktischer Durchsetzung dieses Grundsatzes kamen die großen politischen Veränderungen im Gefolge des Weltkrieges zugute, die viele der bis dorthin bestehenden Konkordate bzw. landesfürstlichen Ernennungsrechte zum Erlöschen brachten. Nachdem nun dieses ehemals hochbedeutsame Rechtsinstitut fast völlig der Vergangenheit angehört, liegt es nahe, es zusammenfassend nach seinem äußeren geschichtlichen Ablauf und nach den in ihm wirksamen Rechtsideen darzustellen. Führend in der Erforschung seiner Entwicklung in der neueren Zeit ist Ulrich Stutz, teils durch eine Reihe bedeutsamer eigener Untersuchungen, teils durch Anregung der wertvollen Einzeldarstellungen von Hussarek (Zum Tatbestande des landesfürstlichen Nominations- und Bestätigungsrechtes für die Bistümer in Österreich 1848—1918, in Sav. St. kan. Abt. 16 [1927] S. 181—252) und Scharnagl (Das königliche Nominationsrecht für die Bistümer in Bayern 1817—1918, ebd. 17 [1928] S. 228—263), welchen beiden vermöge ihrer Stellung Erfahrung und leichter Zugang zu den staatlichen Akten zur Verfügung standen. Nunmehr unternimmt Kindermann, einem Hinweis von Schlenz, dem verdienten Forscher auf dem Gebiete der böhmischen Kirchenrechtsgeschichte, folgend, den Versuch einer zusammenfassenden Darstellung sowohl der rechtsdogmatischen als rechtsgeschichtlichen Seite unseres Instituts. Dabei schwebt ihm auch ein praktisches Ziel vor, nämlich aufklärend zu wirken angesichts der lebhaften Bestrebungen der Tschechoslowakischen Republik, auf Grund der Gesamtrechtsnachfolge das ehemalige Ernennungsrecht der österreichischen Kaiser auch sich zu sichern, Bestrebungen, die freilich vorläufig in dem seit 1928 zwischen ihr und dem Vatikan bestehenden „Modus vivendi" und wohl endgültig zu einem negativen Ergebnis geführt haben.

Im ersten, systematischen Teil (S. 27—68) wird zunächst über Begriff, Inhalt und Rechtsnatur der nom. r., hierauf über deren „Spender", Träger, Kandidaten, endlich über die Form der Ausübung derselben gehandelt. Unter der Überschrift „Die rechtliche Beurteilung der nom. r." wird über deren praktische Bedeutung für Staat und Kirche gesprochen und hernach über die Stufen staatlicher Mitwirkung bei der Bischofsbestellung: Nomination, Exklusive, „Nihil obstat". Dabei treten die leitenden Gesichtspunkte der ganzen Arbeit hervor: Die Nomination ist inhaltlich nicht verschieden von der Präsentation; sie ist nicht Amtsverleihung, sondern nur Benennung der Person, die dann der Amtsübertragung seitens der Kirche bedarf. Das Recht der Nomination ist ein rein kirchliches, niemals Ausfluß der Landeshoheit; es kann nur durch päpstliches Privileg erworben werden; ohne ein solches wäre dessen Inanspruchnahme Anmaßung, Rechtsbruch. Die völlig freie päpstliche Ernennung der Bischöfe ist der kirchlicherseits einzig wünschenswerte Zustand.

Der zweite, rechtsgeschichtliche Teil (S. 71—404) bietet für die Zeit bis zum französischen Konkordat von 1516 nur eine dürftige Skizze (S. 71—91). Abgesehen von Ungarn, wo der h. Stefan ums Jahr 1000 kraft päpstlichen Indultes die Bischöfe ernannte, wurde das erste Nominationsprivileg von Papst Eugen IV an Kaiser Friedrich III gegeben als Belohnung für den Übertritt zu seiner Obödienz. Alle sonst in diesem großen Zeitraum fürstlicherseits geschehenen Ernennungen waren staatliche Übergriffe ins kirchliche Gebiet. Vom 16. Jahrhundert ab dehnte sich das Institut durch Konkordate und Indulte aus, wurde aber staatlicherseits vielfach als Ausfluß der Landeshoheit betrachtet und in Anspruch genommen. Seinen größten Umfang erreichte es im 19. Jahrh., während heute von 1250 Bistümern nur mehr 50 teils rechtmäßig, teils nur faktisch mit staatlicher Ernennung besetzt werden. Besonders stellt Verf. die Entwicklung der nominatio regia in der Donaumonarchie unter Benutzung der reichen Literatur ausführlich dar. Sein größtes Interesse gilt der Diözese Leitmeritz. Unter reicher Benutzung und wesentlicher Fortführung der Arbeiten von Schlenz zeigt er die Erreichung des Ernennungsrechtes seitens der Habsburger bei der Bistumsgründung auf und verfolgt dessen Betätigung bis zum Erlöschen beim Zerfall der Donaumonarchie. Hier schöpft er mit reicher Ausbeute aus kirchlichen und staatlichen Archiven; eine Sammlung von 61 größtenteils ungedruckten Aktenstücken fügt er dankenswerterweise im Anhang bei. Zum Schluß befaßt sich Verf. mit dem Versuch der Tschechoslowakei, das Ernennungsrecht für Bischofsstühle weiter zu behalten. Dieses war als Privileg nur dem österreichischen Kaiserhause verliehen

und erlosch mit dessen Thronverlust — ein zweifellos zutreffendes Ergebnis.

Daß die Benennung der Person der Bischöfe ein kirchliches Recht ist, das von laikalen Instanzen nur kraft kirchlicher Übertragung geübt werden kann, ist heute dem Katholiken eine Selbstverständlichkeit. Zur Beurteilung des geschichtlichen Ablaufs kann indes can. 329 § 2 nicht als alleiniger Wertmaßstab dienen. Der Verf. hätte gut daran getan, betonterweise auf dem Hintergrund der Entfaltung des päpstlichen Jurisdiktionsprimates und mehr noch des Verhältnisses von Kirche und Staat die Geschichte unseres Rechtsinstituts erstehen zu lassen. Zu Zeiten, als das grundsätzliche Verhältnis von Staat und Kirche noch keine akute Frage war, als christliche und weltliche Gewalt gleicherweise von Gedanken beseelt waren, eine religiöse Aufgabe an der einen Christenheit zu erfüllen, da konnte der Fürst gegebenenfalls kaum das Bewußtsein haben, mit einer Bischofsernennung seine Zuständigkeit zu überschreiten. Eine Klärung brachte die schmerzliche Auseinandersetzung des Investiturstreites; das kirchliche und speziell päpstliche Recht der Bistumsbesetzung errang sich die Anerkennung. Nun setzt die Erteilung von Ernennungsprivilegien aus Gründen kirchenpolitischer Zweckmäßigkeit ein. Als die Reformation die religiöse Einheit sprengte, kamen als Empfänger nur katholische Herrscher in Betracht; diese neigten dazu, die nom. reg. als Ausfluß der Landeshoheit anzusehen. Im Gefolge kamen Aufklärung und französische Revolution; sie brachten den paritätischen Staat und eine Verlagerung der Staatsgewalt auf die Seite des Volkes zu; der Staat als solcher hörte auf, eine religiöse Größe zu sein. Ein Ernennungsrecht konnte da noch bestehen oder gegeben werden, wo das Staatsvolk wenigstens tatsächlich katholisch war oder das katholische Herrscherhaus eine stabile katholische Repräsentation und Führung des Staates zu gewährleisten schien; vgl. die im 19. Jahrh. geschlossenen Konkordate, besonders auch mit den mittelamerikanischen Staaten. Die Ereignisse der letzten Jahrzehnte, der Sturz der mit Nominationsprivilegien begabten Herrscher und deren Ersatz in der Staatsrepräsentation durch ohne konfessionelle Rücksicht erwählte Präsidenten, ferner überhaupt die weitgehende, teils feindselige, teils wohlwollende Trennung von Staat und Kirche schufen eine Lage, die die Forterhaltung unseres Rechtsinstituts der Kirche als ungünstig erscheinen läßt, aber auch dem Staate die innere Berechtigung dazu entzieht. Nicht aber ist mit dieser Feststellung ein Werturteil über frühere Nominationsrechte gegeben; im Gegenteil hat die nominatio regia unter anderen geschichtlichen Verhältnissen der Kirche große Dienste geleistet.

In einer Monographie über das landesherrliche Ernennungsrecht hätte ich die Frage des Patronatsrechtes über Bistümer eingehender erörtert gewünscht, als es S. 39 ff. geschieht. Sicher gibt es kein solches, das inhaltlich über das Nominationsrecht hinausgeht, aber es ist doch rechtlich nicht einerlei, ob ein Privilegium als „remuneratorium" wegen der Dotation des Bistums oder „ex mera gratia" gegeben wird; vgl. unter diesem Gesichtspunkt die langwierigen Verhandlungen zwischen Kaiser und päpstlicher Kurie bei Errichtung des Bistums Leitmeritz (S. 111 ff.). In der Geschichte taucht die Idee des Patronats über Bistümer immer wieder auf, so im 14. Jahrh. in Lupolds von Bebenburg *De zelo christianae religionis* ... c. 8, und noch nach Mitte des 19. Jahrh. in mittelamerikanischen Konkordaten, deren Formeln Verf. in dieser Hinsicht nicht genügend würdigt. Schon vor dem Investiturstreit war die Stellung des deutschen Königs eine andere gegenüber den alten Bistümern als gegenüber den jüngeren von deutschen Herrschern gegründeten.

Aus der Zahl der geschichtlichen und juristischen Irrtümer seien angemerkt: S. 28: Der große Franziskaner Anaklet Reiffenstuel (nicht Reifenstuel oder Reiffenstühl) zählt nicht zur Dillinger Rechtsschule (Jesuiten), wohl aber hat ihm der berühmte Dillinger Schmalzgrueber viel entlehnt. — S. 205: Straßburg gehörte zum französischen Staatsgebiet seit 1681, nicht erst seit der französischen Revolution. — S. 212 ff.: Die eingangs genannte fein abgewogene Arbeit Scharnagls wurde nicht sorgfältig genug verwertet. So z. B. entsteht von der Säkularisation der jetzt bayrischen Bistümer ein unrichtiges Bild. Unzutreffend ist, daß der bayerische „König die gemachte Nomination (bei Schwierigkeiten seitens des Papstes) ganz einfach widerrief und einen neuen Kandidaten ernannte". Bei der Nomination 1818 gab der Apost. Stuhl nicht nur hinsichtlich Wolfs und Chancelles nach, sondern auch hinsichtlich Fraunbergs, der dann allerdings verzichtete. Von Schönfelder sagt Verf.: „Auch hier hat man nie erfahren, warum dieser Kandidat abgelehnt wurde", während Scharnagl (S. 256) präzis nur vermerkt: „Die Akten enthalten keine Angaben". — S. 391: Ganz falsch ist die Neuregelung der Besetzungsrechte des Erzbischofs von Salzburg gegenüber seinen Suffraganbischofstühlen dargestellt, die ihm nur ein Vorschlags- und Einführungsrecht beläßt. Verf. schreibt: „Doch wurde später dem Metropoliten Ignatius Rieder persönlich, ohne Präjudiz für die Zukunft, das alte Recht hinsichtlich Seckau und Lavant im Juli 1929 wieder zugestanden. Vom Bistum Gurk aber ist keine Rede; auch begreiflich, da in zwei Fällen der Erledigung der österreichische Kaiser ernannte, welches Recht mit dem Jahre 1918 weggefallen ist". In Wirklichkeit kam durch Wegfall der Monarchie das Besetzungsrecht für Gurk ganz an seinen ordentlichen Kollator, den Erzbischof von Salzburg, zurück. Das genannte Dekret der Congr. Consist. (abgedruckt Archiv f. k. KR 1930 S. 282) beläßt den gegenwärtigen Erzbischof für seine Person das Ernennungsrecht für Gurk und Seckau. Das Bistum Lavant, das unter jugoslawische Hoheit kam, wurde vom Salzburger Metropolitanverband gelöst, der Erzbischof verzichtete auf das Ernennungsrecht (vgl. neuestens Mörsdorf, in Köln. rechtswiss. Abh. 6. Heft S. 156 f.).

Die beiden Ziele: eine Gesamtdarstellung des landesfürstlichen Ernennungsrechtes überhaupt und für Leitmeritz im besonderen ließen sich nicht gut zugleich verwirklichen; die erstere Aufgabe mußte dabei beträchtlich leiden. Für die letzten Jahrhunderte bis zum gegenwärtigen Stand erhalten wir ein detailliertes Bild der Entwicklung in allen in Betracht kommenden Ländern, hinsichtlich Leitmeritz und teilweise überhaupt der alten Donaumonarchie eine dankenswerte wissenschaftliche Bereicherung. Die Abhandlung will keine erschöpfende Darstellung des ganzen Rechtsinstituts geben (Vorw. S. 7), sie ist eine weitere Vorarbeit dafür.

Dillingen (Donau). Vinzenz Fuchs.

Hainz, Joseph, **Das religiöse Leben der weiblichen Jugend.** Ein Beitrag zur Religionspädagogik auf Grund einer Umfrage bei ehemaligen katholischen Schülerinnen höherer Lehranstalten. Düsseldorf, Pädagogischer Verlag, 1932 (XVI, 320 S. gr. 8°). Lw. M. 12,50.

H. verfolgt mit seiner Arbeit „ein ausgesprochen pädagogisches Ziel, das sie auf dem Wege über die psychologische Forschung erstrebt" (Einleitung S. XI). Der Verf. schickte an 560 katholische Frauen, die in den letzten 25 Jahren eine höhere Schule verlassen hatten, einen Fragebogen, an dessen Spitze eine kurze Darlegung, bzw. Instruktion stand, die auch auf den wissenschaftlichen Zweck der

Untersuchung hinwies. Dann folgen die Fragen, deren Zahl nach der äußeren Numerierung nur 10 sind, in Wirklichkeit aber wegen der vielen Unterabteilungen wenigstens auf 25—30 ansteigen. Zunächst ist die Schulart und der Schulort hinsichtlich der Größe und der konfessionellen Verhältnisse zu charakterisieren. Angabe des Namens wird verständlicherweise nicht verlangt. Leider fehlt aber auch die Altersangabe der Schreiberin. Für die Bewertung der Antworten ist es aber offensichtlich nicht unwichtig zu wissen, ob die Vp die Schule erst vor 10 oder bereits vor 25 Jahren verlassen hat. Die eigentlich wesentlichen Fragen gehen in die Tiefe des religiösen Lebens und der religiösen Erziehung.

Von 560 Frauen reagierten auf die Einsendung des Fragebogens 160, aber nur 130 Antworten wurden zur Bearbeitung herangezogen und sind im ersten Teile, nach typologischen Gesichtspunkten geordnet, dargeboten. Es handelt sich allerdings nicht um Typen, die erst auf Grund des erlangten Materials gewonnen wurden. H. hat vielmehr die Antworten an bereits bekannte Typenordnungen herangebracht und die von Müller-Freienfels als die seinem Material passendste übernommen. Es ist ein äußerst reichhaltiger Befund, der in 130 Protokollen auf 195 Seiten veröffentlicht ist. Kleine Selbstbiographien glaubt man vor sich zu haben, die sicherlich ihren Eindruck auf den Leser nicht verfehlen.

Im zweiten Teil hat der Verf. die Antworten der Vpn. mit erstaunlichem Fleiß auseinandergebreitet, seziert und unter Berücksichtigung der einschlägigen Literatur verarbeitet, so daß man seiner Behauptung beipflichten kann: „Das vorgelegte Material ist bis zum letztem ausgeschöpft" (S. 317). In eingehender Analyse bietet H. eine Schau des religiösen Lebens der weiblichen Jugend in seiner Bedingtheit durch die Reifejahre und durch die weibliche Eigenart. Dabei empfindet er es aber selbst, daß diese Zweiteilung etwas Verfängliches an sich hat, denn die Erscheinungen der Reifejahre tragen ja schon weibliches Gepräge; ist es doch das Mädchen, das die Pubertät durchlebt und nicht ein Mensch schlechthin. Vielleicht läßt sich aber trotzdem die Unterscheidung in etwa rechtfertigen, wenn zunächst das Spezifische der Entwicklungszeit und dann mehr das allgemein Weibliche besprochen wird. Mit letzterem ist aber auch schon der Schritt getan über das eigentliche Behandlungsthema, die Jugend, hinaus in das Leben der gereiften Frau.

Die allgemeine Charakterisierung der religiösen Erlebnisformen der Pubertät gibt auf Grund der fortlaufenden typologischen Differenzierung manche neue Einsicht. Leider erliegt der Verf. zum Teil der Gefahr einer biologischen Deutung der Erscheinungen der geistigen Reifung. Hier zeigt sich seine Abhängigkeit von Charl. Bühler, mit der er auch den Fehler begeht, die „Geburtsstunde der Religion" in die Zeit der negativen Phase der pubischen Entwicklung zu verlegen (S. 206). Auch das Kind hat schon Religiosität; es ist irrig, die Not der Reifung als unerläßliche Voraussetzung für das religiöse Leben anzusehen.

Aus dem allgemeinen Komplex der religiösen Erlebnisformen hebt H. den Entwicklungsrhythmus und die Problematik heraus. Es wäre reizvoll, der Frage nachzugehen, ob die Entwicklungslinie durch die Konfession mitbedingt ist. Der Verf. verneint die Frage schon in der Einleitung (S. XIV) und beschäftigt sich dann weiter nicht mit ihr. Demgegenüber sei auf die Ansicht Winklers hingewiesen, der direkt von einem katholischen und protestantischen Entwicklungstypus spricht. Sicher ist in dieser Frage noch nicht das letzte Wort gesprochen, so daß die absolute Ablehnung des Verf. zum wenigsten verfrüht ist. Gerade die Darlegung der religiösen Problematik nach der dreifachen Orientierung des Glaubenslebens, des religiös-sittlichen und des religiös-praktischen Lebens zeigt die Fruchtbarkeit der mit großer Konsequenz durchgeführten typologischen Methode.

Die Charakterisierung der weiblichen Eigenschaften schlechthin wird auf großes Interesse und vielleicht auch auf Widerspruch stoßen. Der Verf. glaubt in Anlehnung an andere Autoren und auf Grund seines Materials „die Eigenart der Frau im Gegensatz zu der des Mannes in drei Komponenten konstituiert zu sehen: in der größeren Ganzheit und Einheitlichkeit ihres Wesens, in der überwiegenden Bezogenheit ihrer Interessen auf ein Ganzes und in dem starken Bedürfnis nach Anlehnung" (S. 252). Das letzte Moment wird an anderer Stelle noch eingehender formuliert: „einerseits eine geringere persönliche Selbständigkeit und eine größere Abhängigkeit von außen und andererseits ein größeres Bedürfnis nach Leitung und Führung" (S. 277). Die näheren Ausführungen dieser drei Merkmale bieten viel Anregendes, Zustimmungheischendes, sind aber auch nicht frei von Überspitzung.

Wenn aus dem persönlich gefärbten Interesse der weiblichen Eigenart gefordert wird, in den Mittelpunkt des Religionsunterrichts die Persönlichkeit des Heilandes und großer Heldengestalten zu stellen, wird dem sicher niemand widersprechen, aber das gleiche gilt auch für den männlichen Pubeszenten, dessen Glaube an ein Ideal, der Glaube an eine ideale Persönlichkeit heißt. Oder wenn H. für die Frau infolge ihres Interesses für die Ganzheit Berücksichtigung aller Seelenkräfte im Religionsunterricht verlangt, so ist diese Rücksicht auch für den männlichen Jugendlichen zu fordern, weil die Religion das ganze Ich beansprucht.

Der Verf. hat seine Ausführungen mit pädagogischen Forderungen durchsetzt, die vornehmlich den Religionslehrer angehen und ihn auch zu einer ernsten Gewissenserforschung zwingen. Es nimmt darum nicht wunder, daß diese Erörterungen ausmünden in die Frage: Wäre es nicht besser, der Frau zu überlassen, das Mädchen in die Welt des Religiösen einzuführen? Die Antwort geht dahin, einen Teil des Religionsunterrichts einer weiblichen Lehrkraft anzuvertrauen, im übrigen aber die Priester, „die selbst den Wunsch haben, beim Mädchen zu unterrichten und eine besondere Neigung dazu besitzen" (S. 290), in ihrer bisherigen Stelle zu belassen.

Der schwächste Punkt der vorliegenden Untersuchung ist die Methode der Materialbeschaffung. Wir lesen nichts darüber, wie H. die Anschriften seiner Vpn. in Erfahrung gebracht hat. Nur wird uns mitgeteilt, daß der Fragebogen gerichtet ist „an eine Auswahl ehemaliger katholischer Schülerinnen höherer Lehranstalten, die für eine sachliche und gewissenhafte Beantwortung bürgen" (S. 6). Wer hat die Auswahl getroffen? Nach welchem Gesichtspunkt ist sie erfolgt? Darüber vernehmen wir nichts. Es wäre sicher falsch anzunehmen, daß es sich nur um ehemalige Schülerinnen des Verf. handelt, „denn die Antworten liefen aus allen Teilen Deutschlands ein, aus Großstädten, Mittel- und Kleinstädten und umfassen Schülerinnen aller Gattungen höherer Lehranstalten" (S. XIV). Wir können es uns nicht verhehlen, daß diese Aussendung von Fragebogen an unbekannte Personen ohne persönliches Erteilen einer Instruktion — vorgedruckte Formulare genügen nicht —, ohne entsprechende Einstimmung vor der Beantwortung große wissenschaftliche Bedenken erregen. Gerade in Deutschland hat früher die Erhebungsmethode, wie sie uns aus Amerika durch Versenden von Fragebogen bekannt wurde, größten Widerstand gefunden, und mit Recht. Erst die feinere Ausarbeitung dieses methodischen Verfahrens (Bekenntnismethode) mit größtmöglichster Vermeidung der Fehlerquellen verschafften ihr allmählich Anerkennung, auch in den Kreisen der Fachpsychologie. Es ist daher auch Sache der deutschen Wissenschaft, die Höhe der Anforderung nicht herabzusetzen. Statt dessen aber mehren sich die Untersuchungen, die auf Grund selbst in Zeitschriften abgedruckter Rund-

fragen glauben, sich einwandfreies Material verschaffen zu können. Ich erinnere an die Untersuchungen über das Bibellesen oder über die religiös-sittliche Führung Jugendlicher durch den Priester. Hier ist es an der Zeit, im Namen der deutschen Wissenschaft ein Halt zu rufen. Derartige Dinge sind seelisch viel zu fein, als daß sie auf diese Weise Verarbeitung finden könnten. Gerade die katholische jugendkundliche Forschung sollte sich vor diesem zweifelhaften Amerikanismus bewahren.

Bleibt man sich dieser Schwäche bei der Lektüre des H.schen Buches bewußt, dann wird der Erzieher doch auf Dinge stoßen, die ihn aufhorchen lassen und vielleicht eine Korrektur seines Religionsunterrichts zum Besten der Schülerinnen bewirken.

M. Gladbach. Burkhard Winzen O. F. M.

Wunderle, D. Dr. Georg, **Glaube und Glaubenszweifel moderner Jugend.** Das Ja und Nein katholischer Schüler und Schülerinnen zur Glaubensdarbietung. Eine religionspsychologische Untersuchung, durchgeführt in den Oberklassen höherer Lehranstalten. Düsseldorf, Pädagogischer Verlag, 1932 (182 S. gr. 8°). Lw. M. 7,50.

Die Una fides nimmt im Erlebnis der Individuen immer wieder neuartige Formen an und bietet so dem offenen Blick eine farbenprächtige Fülle reicher Mannigfaltigkeiten. Mit den Mitteln wissenschaftlicher Forschung in das Zentrum dieses urpersönlichen Lebens vorzustoßen, mag zaghaften Gemütern ein Wagnis erscheinen, und doch ist jeder ehrfurchtgehaltene Schritt in diese geheimnisvolle Welt zu begrüßen im Interesse der Wahrheit selbst und des Trägers dieser Wahrheit, des Menschen. Mühevoller Kleinarbeit wird es nach und nach gelingen, in eine gewisse Tiefe der Religiosität vorzudringen.

Zu den Forschungen katholischer Autoren der letzten Jahre gesellt sich als sehr wertvoller Beitrag die Untersuchung von W., die beabsichtigt, „das Ja und Nein der Schüler und Schülerinnen als Antwort auf die Glaubensdarbietung im Religionsunterricht zu erfassen und für den damit bekundeten Glauben und Glaubenszweifel die seelische Grundlage aufzufinden" (S. 94).

Der vom Verf. beschrittene Weg der Materialgewinnung trägt empirischen Charakter und entspricht durchaus den wissenschaftlichen Anforderungen. W. legt 97 männlichen und 127 weiblichen katholischen Jugendlichen im Alter von 15—20 Jahren, die sich auf verschiedene höhere Schulen einer westdeutschen Stadt verteilen, drei Fragen vor, die von den Vpn (Versuchspersonen) in Anwesenheit des Vl (Versuchsleiters) während einer Religionsstunde beantwortet werden sollen. 22 Vpn, und zwar 4 männliche und 18 weibliche, lehnen die Beantwortung ab. Die drei Fragen haben folgenden Wortlaut: „1. Für welche Glaubenslehre der katholischen Kirche haben Sie eine besondere Vorliebe? Warum? 2. Bei welchen Glaubenslehren der katholischen Kirche fällt Ihnen das Glaubenmüssen besonders schwer? Warum? 3. Welche Glaubenswahrheit übt den größten Einfluß auf Ihr Leben aus?" (S. 17). Der Darbietung der Fragen ging eine kurze Instruktion und eine durch Gebet und Schriftlesung (Joh 20, 24—29) bewirkte religiöse Einstimmung voraus. Zu begrüßen ist die gleichmäßige Erfassung von männlichen und weiblichen Jugendlichen gleichen Alters und gleicher Bildungsstufe, weil dadurch der differentiellen Psychologie wertvolles Material geboten wird, dessen Auswertung, weit mehr als es in der Absicht des Verf. liegt, leicht möglich ist, weil alle Antworten wiedergegeben sind.

In qualitativer Analyse sucht W. in die Tiefe des dargebotenen Stoffes zu führen, wobei er auch einer quantitativen Betrachtungsweise nicht entgehen kann, wie die häufig verwandten Ausdrücke „am meisten, ziemlich häufig, verhältnismäßig gering, ⅓ aller Aussagen, ¼ sämtlicher Protokolle" usw. dartun. Wer bei einer korrekten Anwendung des Erhebungsverfahrens oder der Bekenntnismethode Zahlen wirklich zu lesen versteht, wird einer Seelenmathematik nicht verfallen, er sieht vielmehr durch die äußere Hülle der Zahl das Leben. Die Ergebnisse bieten neben bereits aus andern Untersuchungen bekannten Daten manches, was zumal in dieser Deutlichkeit neu ist. Die durch meine eigenen Erhebungen über das religiös-sittliche Leben des Jugendlichen erwiesene Tatsache von der im allgemeinen positiven Glaubenshaltung katholischer Pubeszenten findet hier eine erneute Bestätigung. Es ist daher erfreulich, wie der Verf. mehr als einmal dem Optimismus das Wort redet. Tritt uns doch in den Äußerungen der Vpn vielfach eine Glaubensfreudigkeit, ein religiöser Idealismus entgegen, der geradezu begeisternd wirkt. Auch zeigen die Ergebnisse, daß das Ringen um die sittliche Höhe seinen letzten Grund nicht in einer Kantschen Pflichtauffassung hat, es wird vielmehr stets bestimmt „durch die Rücksicht auf Gott, auf die Ewigkeit mit ihrem Lohn und ihrer Strafe, auf das Glück des Gutseins" (S. 174). Was aber auch jedem Erzieher den Ernst der Verantwortung und die Pflicht einer jugendgemäßen religiösen Unterweisung vor Augen stellt, ist nicht so sehr der öfter durchbrechende Glaubenszweifel, er ist ja ein echtes Reifungsphänomen, sondern die stark in die Erscheinung tretende unklare bzw. falsche Auffassung über das Wesen des Glaubens. Die Stellung der kirchlichen Autorität im Glauben wird oft unrichtig gesehen, in der von Knaben und Mädchen erlebten Spannung zwischen Glauben und Wissen wird der Akzent nicht selten in derart krasser Form in die Richtung des Verstandes geschoben, daß zur Erklärung der bekannte jugendliche Intellektualismus nicht ausreicht. „Warum erhebt die Kirche etwas zum Dogma, was man später sich überhaupt nicht vorstellen, viel weniger glauben kann? Was ich nicht klar einsehe, wovon ich nicht überzeugt bin, kann für mein Leben nicht bestimmend sein" (S. 54). Solche und ähnliche Auslassungen zeigen, es ist den Vpn nicht lebendig geworden, daß zum Glauben mehr als Einsicht gehört; das Moment der persönlichen Hingabe an die göttliche Autorität, das Gnadenhafte des Glaubens kommt durchaus nicht genügend zur Geltung. Durch zuviel Beweisen-wollen kann der Katechet schließlich das Wesen des Glaubens zerstören. Selbst wenn man zugeben muß, daß manche hierhin gehörige Angabe in den Protokollen auf Kosten jugendlicher Übertreibung oder der Unfähigkeit, in diesen schwierigen Dingen den rechten Ausdruck zu finden, zu setzen sind, dann bleibt doch immer noch genug übrig, was zu ernster Erwägung Anlaß gibt. Hier erhebt sich ganz zwingend das Problem einer psychologischen Analyse des Glaubensaktes, dem auch W. nachspürt, ohne die Schwierigkeit der Lösung zu verkennen. Darum wirft er die Frage auf: „Erfolgt beim Glauben, so wie er hier als seelischer Vorgang dargestellt wird, bloß der Einsatz des Denkens für eine nicht evidente Lehre durch den Willen? Oder erfolgt der Einsatz des ganzen geistigen Ich für eine Wahrheitsordnung, die als Grundlage eines neuen wertvolleren Lebens entgegentritt?" (S. 178). Eines ist sicher: Der Glaube ist die Funktion der gesamten Persönlichkeit. Deshalb ist die Forderung des Verf. berechtigt, einen weisen Ausgleich zu schaffen zwischen dem rationalen obsequium und der rückhaltlosen Hingabe an das Mysterium.

Die von W. gefundenen Resultate hätten ein stärkeres Gewicht, wenn sich die Erhebungen nicht nur auf die Schüler einer Stadt beschränkten, sondern auch andere und geistig anders gelagerte Orte in ihren Bereich gezogen hätten. Auch macht es das Alter der Schüler mitunter fraglich, ob ihre Äußerungen wirklich das Echo der Katechese im Religionsunterricht sind, was ja ausdrücklich als

Ziel der Untersuchung betont wird. Bei 15jährigen mag das noch zutreffen, aber 18—20jährige haben durch den Einfluß der Umgebung, durch andere Schulfächer, durch freigewählte Lektüre usw. so viel neben der Schulbelehrung in sich aufgenommen und verarbeitet, daß ihre Antworten auch leicht auf diese Quellen zurückgeführt werden können. Diesbezüglich wirkt auch das Leben in einer jugendbewegten Gruppe. Drei Vpn erwähnen ausdrücklich ihre Zugehörigkeit zur bündischen Jugend und einer von diesen nennt direkt bei der Beantwortung der dritten Frage das in Neudeutschen Kreisen immer wieder behandelte Thema von der Lebensgestaltung in Christus (S. 80). Zu bedauern ist auch, daß, abgesehen von dem Hinweis auf die Jamessche Terminologie der „Einmal- und Zweimalgeborenen" (S. 173) die ganze Untersuchung andere Autoren nicht berücksichtigt. Darum steht die Arbeit zu sehr für sich da, ohne Zusammenhang mit dem lebendigen Strom der Forschung, darum fehlt auch jeder Literaturhinweis, was vornehmlich die Erzieher beklagen werden, die, durch den Verf. angeregt, manche Fragen vertiefen möchten.

Überschauen wir aber das Ganze der vorliegenden Untersuchung, so müssen wir gern bekennen, die Religionspsychologie und auch die Jugendführer werden dem Verf. dankbar sein für das Wertvolle, das er in geschickter Art zu geben verstanden hat.

M. Gladbach. Burkhard Winzen O. F. M.

Stonner, D. Dr., Anton, **Die religiös-sittliche Führung Jugendlicher durch den Priester.** Eine Darstellung der katholischen Seelenleitung Jugendlicher. Freiburg i. Br., Herder & Co., 1934 (XI, 282 S. gr. 8°). M. 5,40, geb. M. 6,80.

Man kann den wesentlichen Inhalt des Werkes unter dem Titel zusammenfassen: „Der ideale Geistliche nach der Auffassung der Jugendlichen" und es in Parallele stellen zu Keilhackers Schrift „Der ideale Lehrer nach der Auffassung der Schüler" (vgl. Theol. Rev. 1933, Sp. 455 f.). Auch für St. ist die wichtigste Erkenntnisquelle die Beantwortung eines Fragebogens. Er erhielt neben 5 Tagebüchern 317 Antworten von Menschen zwischen 25 und 40 Jahren, und zwar von 110 Männern und 207 Frauen, von 188 Studierten und 129 Werktätigen. Wenn Keilhacker von rund 4000 Kindern und Jugendlichen Antwort erhielt, so konnte diese Zahl schon deswegen nicht erreicht werden, weil es sich um einen viel engeren Kreis von Menschen handelt, für die die Frage in Betracht kam. Nicht nach der Vorstellung vom besten Religionslehrer wird gefragt, und insofern bleibt die Lücke unausgefüllt, die Keilhacker gelassen hatte, indem er den Religionsunterricht fast gar nicht erwähnte. Auch nicht um den besten Beichtvater handelt es sich; die Beicht ist für St. Seelenführung im weiteren Sinn (S. 254). Vielmehr handelt es sich um eine besondere geistliche Führung außerhalb des Religionsunterrichts und des Bußsakraments, ja auch außerhalb des Jugendvereins wenigstens in dem Sinn, daß diese drei nicht bloß als Förderungen, sondern auch als Hemmungen für jene erscheinen. Die Bedeutung dieser individuellen Seelenführung wird verschieden eingeschätzt. Franz von Sales nennt es den „Rat über alle Räte", sich einen guten, verläßlichen Führer zu suchen (S. 1). Der „Typ der Jugendlichen ohne besondern Seelenführer" „stellt . . . die Mehrzahl der Jugendlichen dar" (S. 241), und „durch die Umwälzungen des letzten Jahres" scheint dieser „objektive Typ" „an Ausbreitung gewonnen zu haben; „. . . man will . . . keine ‚besondere' Betreuung, verachtet das vielleicht sogar als ‚schwächliche, individualistische Persönlichkeitskultur'" (S. 34). Gleichwohl hat „ein sehr beachtlicher Teil unserer Laienjugend in den letzten drei Jahrzehnten umfassender als früher . . . diese besondere Seelenführung durch einen Geistlichen" erfahren oder doch angestrebt aus mancherlei Gründen, nicht zuletzt wegen der „modernen Familie ohne Geschwister" und der „daraus resultierenden mangelnden Erziehungspraxis der Eltern" (S. 2).

Diese Nachkriegsjugend berichtet „mit ergreifender Offenheit" (S. VI, 148) aus ihrem Leben. Die Erschütterungen der ersten und zum Teil auch der zweiten Pubertät und ihre Behandlung durch Geistliche ziehen an unseren Augen vorüber. In der Hauptsache handelt es sich um spezifisch weibliches Fühlen, wie es bei einer unverbildeten männlichen Jugend wohl auch vorkommt, aber nicht entfernt so häufig, als es das Material könnte vermuten lassen, das eben fast nur von einer bestimmt gearteten Jugend geliefert wurde. Bisweilen muten bestimmte Verhaltungsweisen fast psychopathisch an, z. B. wenn ein Jugendlicher meint, daß ein „Telephongespräch das Versuchliche verscheuchen und neuen Mut geben kann, auch wenn man es im Gespräch gar nicht mit Namen nannte" (S. 152). Auf alle Fälle bleibt beachtenswert, wie sich diese führungsbedürftigen Jugendlichen den idealen Priester dachten. Diese Wünsche sind aber zu zahlreich und auch zu verschiedenartig, als daß wir hier näher darauf eingehen könnten. Der Geistliche erfährt hier, auf welche Weise er besonders anstoßen kann. Die Ansprüche sind so hoch, daß sie restlos nicht erfüllt werden können. Vielfach hilft hier der jugendliche Idealisierungsdrang die Lücken ausfüllen, und wenn dieser, wie ein Mitarbeiter meint, die Jugend heute nicht mehr so oft für Mängel ganz blind macht wie früher (S. 91), so hat auch das seine gute Seite. Einerseits kann es auf den Geistlichen aufrüttelnd wirken, anderseits ihn davor bewahren, sich aufdrängen und speziell führen zu wollen, wo das nicht unbedingt notwendig ist. Überhaupt liefert das methodisch sorgfältig gearbeitete Werk wertvolle Beiträge zur Kenntnis einer bestimmt gearteten Jugend und dem Geistlichen starke Anregung zur Erkenntnis seiner selbst.

Regensburg. Georg Grunwald.

Kleinere Mitteilungen.

»**Gächter,** Paul, S. J., **Der formale Aufbau der Abschiedsrede Jesu.** [Sonderabdruck aus der Zeitschrift für kath. Theologie 58 (1934) 155—207.] Innsbruck, Rauch, 1934.« — Dies ist eine beachtenswerte Abhandlung, die auch in ihren Konsequenzen von Interesse ist. Der Verf. geht von den Interpunktionszeichen der alten Hss aus (vgl. auch seinen Aufsatz: Zur Textabteilung der Evangelienhandschriften, in: Biblica 15 [1934] 301—320) und ordnet die johanneische Abschiedsrede in Zeilen und Strophen nach formalen Gesichtspunkten. Wenn dabei im einzelnen auch nicht alles zwingend erscheint, so vermeidet G. jedenfalls künstliches Schematisieren. Aus dem Ganzen schließt er dann auf langjährige mündliche Predigt, die den Stoff geformt hat. Außerdem erblickt er in K. 15 und 16, ebenso wie in den Versen 13, 34—35, Nachträge, die aber vom Verf. selbst zur ersten Form der Niederschrift hinzugefügt wurden. „Mit aller Zurückhaltung" wird die Entstehung des Jo so verstanden, „Johannes habe seine Vorträge nicht eigenhändig niedergeschrieben, sondern dies sei durch einen seiner Schüler und Mitarbeiter geschehen. Dieser sammelte allmählich die Vorträge seines verehrten Meisters, so daß er, als man den greisen Apostel ersuchte, seine Erinnerungen niederzuschreiben, von diesem den Auftrag erhalten konnte, von seinen Aufzeichnungen für das zu schreibende Evangelium Gebrauch zu machen." M. Meinertz.

Das »**Archiv für elsässische Kirchengeschichte**« bietet auch im IX. Jahrgang (1934) viele wertvolle Aufsätze, vor allem wieder von Dr. L. Pfleger die Fortsetzung seiner Untersuchungen zur Geschichte der Pfarreien im Elsaß (IV. über die Abgaben des Klerus an Bischof und Kathedrale, an Archidiakon und Ruralkapitel, an den Metropolitan von Mainz, für Kriegsunternehmungen in den Kreuzzügen, gegen Türken, Hussiten und im 30jährigen Krieg, an den Papst und seine Legaten, an den deutschen Kaiser im Mittelalter und den französischen König in der Neuzeit neben verschiedenen Pfarrlasten und -auflagen; V. über die Sendgerichte in beiden Bistümern und die nachtridentinischen Kirchenvisitationen) sowie eine Skizze über den gelehrten Zisterzienserabt Nikolaus Salictus von Baumgarten aus dem 15. Jahrh. (nach seinem Lebensgang, seinen liturgischen Druckwerken und seinen aszetischen Schriften). Dazu kommen von Dr. Medard Barth die Beiträge über Reliquien aus elsässischen Kirchen für das Berner Münster (1343), die illustrierte Straßburger Übersetzung der Legenda aurea von 1362 (mit 3 Textabbildungen) und über die Pfarrei Bürsch nach den Rechnungen der Heiligenpfleger (1463—1530 betr. Seelsorger, Kirche und Sakristei, Feiertage und Prozessionen, Taufe und Kommunion, Seelenämter und Armenwesen, Kirchengutverwaltung und Klerikerbezüge). P. Livarius Oliger O. F. M. schreibt über den päpstlichen Zeremonienmeister Burckard von Straßburg (1450—1506; Lebensschicksale, Romhaus und Tagebuch, allerdings ohne genügendes Eingehen auf die Beziehungen zur Anima), Fr. Cuny über Übergang der Benediktinerinnenabtei Herbitzheim an das Haus Nassau-Saarbrücken (1544—66 über ihren Stand und ihre Auflösung, Schutzvertrag und Übertragung nach Quellen, Ursachen und Zielen); P. Paulus Volk O. S. B. über die Rezesse der Generalkapitel in der Benediktinerkongregation von Straßburg (1624—1766); Pierre Paulin bringt den Aufsatz: Bildungsgang von Eulogius Schneider (1768—89) als geistesgeschichtlicher Beitrag zur katholischen (?) Aufklärung; Dr. Cl. Scherer schreibt über elsässische Schulschwestern in der Rheinpfalz (1811—21); L. Ehrhard zur Entstehungsgeschichte des „Volksfreundes" (1855—59) und Jos. Brauner über Weihbischof Marbach als Professor am Knabenseminar in Straßburg (1867—70). Außerdem finden sich kleinere Beiträge von einer Reihe von Autoren. Den Schluß bilden eine Bücherschau von L. Pfleger und eine Liste der Veröffentlichungen der herausgebenden Gesellschaft (für elsässische Kirchengeschichte in Straßburg). Schm.

»**Thomas de Vio Cardinalis Caietanus** (1469—1534), Scripta philosophia: **De nominum analogia; De conceptu entis.** Editionem curavit P. N. **Zammit** O. P. Romae apud Institutum ‚Angelicum', 1934 (XIX, 112 S. 8°). L. 6.« — Eine höchst dankenswerte Neuausgabe der lichtvollen Abhandlung Cajetans über den Analogiebegriff mit der Zugabe der *Responsio super duo quaesita de conceptu entis ad Fr. Franciscum de Ferraria* (S. 97—102) bietet P. Zammit im Verfolg seiner Edition der Scripta philosophica des Thomas de Vio Card. Caj. (vgl. Theol. Revue 1934 Sp. 385). Die Ausgabe ist unter Zugrundelegung der wichtigsten Drucke hergestellt, die bedeutenderen Varianten sind notiert, die fortlaufende Disposition ist am Rande angemerkt, eine Reihe von Hinweisen aus der neueren Diskussion über das Thema beigefügt. Eine philosophiegeschichtliche Einführung und Würdigung aus der Feder von Severinus Alvarez-Menendez O. P. (S. VII—XVI) ist vorausgeschickt, desgleichen eine Bibliographie, die das Wichtigste aus der neueren Diskussion des Themas enthält. Ein Index onomasticus und ein Index analyticus schließt das Ganze ab. Form und Ausstattung sind glänzend, der Preis mäßig. Auch deshalb eignet sich die Ausgabe für seminaristische Übungen.

»**Vonier,** Ansgar, O. S. B., Abt, **Klassischer Katholizismus.** Aus dem Englischen übertragen von Albert Schmitt, Abt von Grüssau. Freiburg i. Br., Herder, 1933 (XVIII, 236 S. 8°). M. 2,80; Lwd. M. 4.« — Das Buch erläutert die gegebenen Tatsachen der göttlichen Heilsordnung und ihren wunderbaren inneren Zusammenhang in einem göttlichen objektiven Programm, mit a. W. die große katholische Linie im neuen und ewigen Bunde, das Tiefe, Ewiggültige, Überzeitliche ohne alles Drum und Dran. Dieser klassische Katholizismus, der im Laufe der Jahrhunderte nach der Reformation mehr oder weniger Trübungen erfahren, wird in 23 Kapiteln behandelt, die immer wieder die theozentrischen Gedanken unseres Glaubens, die große Weite echt katholischen Denkens und echt katholischer Auffassung beleuchten und bezwecken, ein Gefühl der Sicherheit, der Siegesgewißheit, geistiger Überlegenheit und größere Aufgeschlossenheit hervorzurufen. Dabei spielt die Liturgie eine große Rolle, da sie die vornehmliche Künderin altchristlichen Gedankengutes ist, an dem die Kirche trotz aller geistigen Strömungen und Wandlungen unverrückbar festgehalten hat. Katholisches Denken ist eben von einer großen Stetigkeit getragen, wenn auch die Ausdrucksart neue Formen annehmen mag. In seinem Geleitwort sagt der Übersetzer: „Ausführungen wie die seinen sind so recht geeignet, den Weg zu jener neuen geistigen Haltung zu ebnen, die sich ganz deutlich schon loslöst von der vergehenden ‚reformatorischen' Zeit und ihren Anschauungen" (S. X). Nach diesen Ausführungen werden die ersten christlichen Jahrhunderte Führer in die neue Zeit sein. Und auf diesem Boden stehend sieht man „am Horizont einen Hoffnungsstrahl aufleuchten, an den wir in unserm Vaterland schon beinahe nicht mehr haben glauben können. Es scheint doch, als ob sich die Zeit erfülle, da der unheilvolle Riß in unserem Volke, der mit der Reformation entstanden ist, sich überbrücken, ja sogar schließen lasse" (S. XII), wenn auch in weiter Ferne. Das gehaltvolle Buch wird in gebildeten Kreisen nicht nur Freude wecken und verbreiten, sondern auch eine wahre Mission erfüllen. Sal. Elsner O. F. M.

»**Zangerl,** P. Richard, O. F. M., **Das hochheilige Meßopfer.** Ein Büchlein über die heilige Messe für das katholische Volk. Innsbruck, Felizian Rauch, 1934 (115 S. 8°). Kart. M. 1,40.« — Weil das h. Meßopfer der Gipfelpunkt unseres religiösen Lebens, der Glanz- und Höhepunkt unseres Gottesdienstes ist, Gott am meisten Ehre und den Menschen den größten Nutzen bringt, kann sein Wert nie zu viel beherzigt und erwogen werden. Darum hat der bestens bekannte Verf. dies kleine Buch geschrieben, um recht viele Katholiken darüber aufzuklären und dafür zu begeistern. Er tut es in klarer, leicht verständlicher Sprache und in anschaulicher, durch treffliche Vergleiche belebter Darstellung. Dabei ist der innere Aufbau des Ganzen wie der einzelnen kurzen Abschnitte psychologisch gut gegeben, so daß von selber ein inneres Gehobensein, eine weihevolle Seelenstimmung und eine gotterfüllte Andacht sich einstellen müssen. Sal. Elsner O. F. M.

»**Hertling,** Ludwig Maria von, S. J., **Priesterliche Umgangsformen.** 7. und 8. Tausend. Innsbruck, Fel. Rauch, 1934 (112 S. kl. 8°). M. 1,50.« — Wenn bereits das 7. und 8. Tausend dieses Büchleins erscheint, so beweist das zur Genüge seine Zugkraft unter den Priestern. Und das ist ein gutes Zeichen. Der erfahrene Verf. will in den 18 kleinen Abschnitten über den priesterlichen Anstand, der übernatürlich aufzufassen ist, geradezu eine kleine Tugendlehre geben, in der es vor allem auf den Geist ankommt, nicht auf den Buchstaben. Und diese irdische Höflichkeit — nicht Affektiertheit — wird sich dann günstig auswirken auf das gottesdienstliche Zeremoniell. Das frisch, lebendig, anschaulich und praktisch geschriebene Büchlein wird immer eine sinnige Gabe bei vielen Gelegenheiten, besonders aber durchaus nicht ausschließlich für jüngere Priester sein. S. E.

Personennachrichten. Der a. o. Professor an der Theol. Fakultät zu Freiburg i. B. Dr. Ludwig Andreas Veit wurde als Nachfolger von E. Göller zum o. Professor der Kirchengeschichte an derselben Fakultät ernannt. — Der o. Professor der Pastoraltheologie an der Kath.-theol. Fakultät der Universität Bonn Dr. Albert Lauscher ist in den Ruhestand versetzt worden.

Bücher- und Zeitschriftenschau [1]

Allgemeine Religionswissenschaft.

Gerber, K., Der Universalismus bei Othmar Spann im Hinblick auf seine Religionsphilosophie. Bonn, Univ.-Buchh. (67). M 2.
Weiser-Aall, Der seelische Aufbau religiöser Symbole (ZVolkskunde 1, 15/46).
Teufelsbauer, L., Die geistigen Grundlagen von Sitte u. Brauch. Wien, Österr. Bundesverl. (22). M 0,45.
Hirschberg, St., Schatzglaube u. Totenglaube. Bresl., Priebatsch (59). M 4.
Peitzmeier, J., Vom Sinn der Rasse (ThGl 4, 404/14).
Anwander, A., Das Blut in religionsgeschichtlicher Schau (Ebd. 414/27).
Titius, A., Die Anfänge der Religion bei Ariern u. Israeliten. Gött., Vandenhoeck (84). M 2,80.
Barton, G. A., Semitic and Hamitic Origins, Social and Religious. Philadelphia, Univ. Pr. (XVI, 395). $ 4.
Bilabel, F., u. Grohmann, A., Griechische, koptische u. arabische Texte zur Religion u. religiösen Literatur in Ägyptens Spätzeit. Hdlb., Universitätsbibliothek (XII, 452). Nebst Tafelband (15 Taf. 2°). M 40.
Hauer, J. W., Eine indo-arische Metaphysik des Kampfes u. der Tat. Die Bhagavadgitā in neuer Sicht mit Übersetzungen. Stuttg., Kohlhammer (VII, 75). M 3.
Messina, G., Pensiero buddhista e pensiero cristiano (CivCatt ag. 18, 347/57).
Kazemzadeh-Iranschähr, H., Leben u. Sprüche der Sufi-Meister des Islams. Aus dem Persischen übers. Berl.-Friedenau, Verlag Iranschähr (110). M 1,30.
Rivlin, J., Gesetz im Koran. Kultus u. Ritus. Jerusalem, Bamberger (VIII, 124 4°). M 6.
Rasslan, W., Mohammed u. die Medizin nach den Überlieferungen. Berl., Ebering (51). M 2,40.
Loy, F., Die Alkoholfrage u. der Islam. Berl., Neuland-Verl. (34).
Doergens, Epidauros, eine antike Heilstätte (ThGl 4, 450/58).
Blumenthal, A. v., *Templum* (Klio 1/2, 1/13).
Cliss, A., Neue Problemstellungen in der germanischen Religionsgeschichte (Anthropos 3/4, 477/96).
Spanuth, G., Die altgermanische Religion u. das Christentum. Mit 14 Bildern. 3., verb. Aufl. Gött., Vandenhoeck (48). M 1.
Mandel, H., Nordisch-deutsches Seelentum im Gegensatz zum morgenländischen. Ein Schlüssel zur Religionsgeschichte, ein Maßstab zur Religionsgestaltung. Stuttg., Hirschfeld (VIII, 112). M 3,60.
Fuchs, A., Im Streit um die Externsteine. Ihre Bedeutung als christl. Kultstätte. Mit 34 Abb. Pad., Bonif.-Druck. (IV, 96; 16 S. Abb.). M 2,40.
Césard, E., Devinettes et observances superstitieuses Haya (Anthropos 3/4, 461/68).
Helbig, K., „Sichtbare" Religion im Batakland auf Sumatra (ZEthnologie 1933, 4/6, 231/41).
Maaß, A., Die Sterne im Glauben der Indonesier (Ebd. 264/303).
von den Runan, K., Marquesanische Mythen (Ebd. 1/3, 1/44; 4/6, 326/73).

Biblische Theologie.

Besson, M., Katholische Kirche u. Bibel. Übertr. von O. Bauhofer. Mit 17 Taf. Einsiedeln, Benziger (123). Lw. M 4,50.
Cramer, K., Die alttest. Wissenschaft u. die Kirche (DtschTh 8, 275/83).
Ogara, F., De inspirationis criterio in efformando canone (Gregorianum 3, 456/66).
Perrella, G. M., In margine alla questione dell' apostolato come criterio d' ispirazione (DThomasPl 5, 510/16).
Kalt, E., Biblische Archäologie. 2., verm. Aufl. Mit 23 Bildern. Frbg., Herder (XI, 147). M 2,70.
Lods, A., Le monothéisme israélite a-t-il eu des précurseurs parmi les „sages" de l'ancien Orient? (RHistPhilosRel 3, 197/205).
Monroe, K. M., Biblical Philosophy of History (BibliothecaS July, 317/36).
Gächter, P., Codex Dand Codex A (JournThStud July, 248/66).
Henne, E., Das Alte Testament aus dem Grundtext übers. u. erläutert. Tl. 1. Die geschichtl. Bücher. Pad., Schöningh (1143, 3 Kt.). Lw. M 3,80.
Festschrift Otto Procksch. Zum 60. Geburtstag am 9. Aug. überreicht von A. Alt [u. a.]. Lpz., Deichert (166). M 4,80. — Daraus einzeln: A. Alt, Die Rolle Samarias bei der Entstehung des Judentums (1/28). M 0,85. F. Baumgärtel, Die zehn Gebote in der christl. Verkündigung (29/44). M 0,55. W. Eichrodt, Vorsehungsglaube u. Theodizee im A. T. (45/70). M 0,90. J. Herrmann, Der alttest. Urgrund des Vaterunsers (71/98). M 1. M. Noth, Erwägungen zur Hebräerfrage (99/112). M 0,50. G. v. Rad, Die levitische Predigt in den Büchern der Chronik (113/24). M 0,45. L. Rost, Die Bezeichnungen für Land u. Volk im A. T. (125/48). M 0,85. E. Sellin, Das Deboralied (149/66). M 0,60.
Sternberg, K., Der Ursprungsgedanke im bibl. Schöpfungsberichte u. in Goethes „Faust". Berl.-Grunewald, Rothschild (44). M 3.
McMillin, W. F., Jacob at Penuel (BibliothecaS July, (290/302).
Abel, F.-M., La Question gabaonite et l'Onomasticon (RBibl 3, 347/73).
Kittel, R., Sefer Semū'ēl. Liber Samuelis. Praeparatio. Ed. 3., denuo elaborata. Stuttg., Württ. Bibelanstalt, 1933 (97; 3 Bl.). M 1,50.
Budde, K., The Poem in 2 Kings 19, 21—28 (Isaiah 37, 22—29) (JournThStud July, 307/13).
Gronkowski, V., De circuitu ambituque urbis Jerusalem secundum textus topographicos, qui in Nehemiae libro inveniuntur (CollectaneaTh 2, 174/216).
Habersaat, K., Zur Datierung der jüdisch-deutschen Hohelied-Paraphrasen. Frankfurt, Knauer (1 Bl. 2°). M 0,50.
Sister, M., Die Typen der prophetischen Visionen in der Bibel (MonGeschWissJud 4, 398/430).
Jelito, J., Der Mythus von dem drachentötenden Gott u. die Schriften der Propheten (CollectTh 1, 24/52; 2, 139/73) (polnisch).
Stone, M. A., „The Golden Passional of the O. T. A Study of Is. 52, 13—53, 12 (BiblSacra April, 211/32; July, 337/53).
Euler, K. F., Die Verkündigung vom leidenden Gottesknecht aus Jes. 53 in der griech. Bibel. Stuttg., Kohlhammer (VII, 148). M 9,60.
Palache, J. B., The „Ebed-Jahveh" Enigma in Pseudo-Isaiah. Amst., Hertzberger (55).
Nötscher, F., Das Buch Jeremias. Übers. u. erklärt. Bonn, Hanstein (XIII, 378 4°). M 12,30.
Spiegel, Sh., A Prophetic Attestation of the Decalogue: Hosea 6, 5 with Some Observations on Psalms 15 and 24 (HarvardThRev 2, 105/44).
Elliger, K., Die Heimat des Propheten Micha (ZDtsch PalästV 2, 81/152).
Ropes, J. H., The Synoptic Gospels. Cambr., Ma., Harvard Univ. Pr., 1934 (VIII, 117). $ 1,50.
Hauck, F., Das Evangelium des Lukas [Theol. Handkomm. 3]. Lpz., Deichert (XII, 303 4°). M 8,50.
Biederwolf, W. E., Whipping-post Theology, or Did Jesus Atone for Disease? NY., Eerdmans (305). $ 1,50.
Lanwer, B., Der Gegensatz der Ethik Jesu zur Ethik der Rabbinen, am Beispiel der Goldenen Regel (Mt. 7, 12) aufgezeigt (ThGl 4, 478/82).
Philippidis, L. J., Religionswissenschaftliche Forschungsberichte über die „Goldene Regel". Athen, Univ., 1933 (56, 31, 7).
Magoun, H. W., Unrecognized Testimony Concerning the Virgin Birth [Joh. 1, 13] (BibliothecaS July, 303/11).
James, M. R., The Salomites (JournThStud July, 287/97).
Pickl, J., Die Kennzeichen römischer Soldatenarbeit bei der Gefangennahme Jesu (RottMon Sept., 366/70).
Wolff, Th., Der Krieg des Pontius Pilatus. Zürich, Oprecht & Helbling (457). *Fr* 9.
Hadžega, J., Mt. 16, 16—19 in der neueren Literatur der Orthodoxen (ThGl 4, 458/64).
Vitti, A., Ecclesiologia dei Vangeli (Gregorianum 3, 409/38).

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

Jeremias, J., Die vier Stimmen im vierten Evangelium in den ursprüngl. Stilformen verdeutscht. Herrnhut, Winter (XXII, 98). M 3,50.
Pribnow, H., Die johanneische Anschauung vom „Leben". Greifswald, Bamberg (165). M 4,20.
Boggio, P., Gli Atti degli Apostoli e la prima Epistola ai Corinzi. Vicenza, Favero (452 16°).
Molland, E., Das Paulinische Euangelion. Das Wort u. die Sache. Oslo, Dybwad (109). *Kr* 6.
Tominomori, K., Paulinischer Erlösungsgedanke (Kirisutokyo Kenkyu 11, 4, 319/46) (japanisch).
Nagel, M., Die Taufe in der Heilslehre des h. Paulus (Bened Mon 7/8, 241/54).
Quervain, A. de, Vom christl. Leben. Eine Auslegung von Römer 12 u. 13. Berl., Furche-Verl. (112). M 2,40.
Allo, E. B., Sagesse et Pneuma dans la Première Epître aux Corinthiens (RBibl 3, 321/46).
Śmiałek, W., Die „sedes Satanae" (Apok. 2, 13) (Collectanea Th 2, 129/38 (polnisch).
Lehmann-Nitsche, R., Der apokalyptische Drache Apok. 12 (ZEthnologie 1933, 4/6, 193/230).
Herrmann, H., Palästinakunde. Tl. 2. Bürgerkunde. Mit 19 Abb. Wien, Fiba-Verl. (81/276). M 3.
Miramar, A., Akkinaï au pays de Jésus. P., Lethielleux (164).
Montgomery, J. A., Arabia and the Bible. Philad., Univ. Pr. (IX, 207). $ 2.
Hollis, F. J., The Archaeology of Herod's Temple. Lo., Dent (XIV, 366). $ 5.
Lemaire, P., Mosaïques et Inscriptions d'El-Mehayet (RBibl 3, 385/401).
Vincent, L.-H., Vers l'aube de l'histoire en Palestine (Ebd. 403/31).
Löw, I., Die Flora der Juden. 4. Wien, Kohut-Foundation (XV, 740). *S* 27.
Brauer, E., Ethnologie der jemenitischen Juden. Mit 7 Textabb., 8 Taf. u. 1 Kt. Hdlb., Winter (XIX, 402). M 25.
Knuth, W., Der Begriff der Sünde bei Philon von Alexandria. Würzb., Triltsch (VI, 85). M 3.
Spanier, A., Zur Formengeschichte des altjüdischen Gebetes (MonGeschWissJud 4, 438/47).
Albeck, Ch., Die vierte Eulogie des Tischgebetes (Ebd. 430/37).
Baeck, L., Die zehn Sephirot im Sepher Jezira (Ebd. 448/55).
Kittel, G., Das Menschenschächtgesetz (DtschTh 8, 293/99).
Waxman, M., A History of Jewish Literature. Vol. 2. From the 12th Cent. to the Middle of the 18th Cent. NY., Bloch, 1933 (X, 698). $ 4.

Historische Theologie.

Slotemaker de Bruyne, M. C., Adolf von Harnack's kritische Dogmengeschiedenis. s'Gravenhage, Nijhoff, 1933 (VIII, 94). *Fl* 2,40.
Allevi, L., Ellenismo e Cristianesimo. Milano, „Vita e pensiero" (VI, 331 16°). *L* 10.
Ritter, C., Platonismus u. Christentum. Tüb., Heckenhauer (74). M 1,75.
Jonas, H., Gnosis u. spätantiker Geist. Tl. 1. Gött., Vandenhoeck (VIII, 375). M 21,50.
Robinson, J. A., The Epistle of Barnabas and the Didache (JThStud April, 113/46).
—, The Didache (Ebd. July, 225/48).
Naumann, V., Das Problem des Bösen in Tertullians 2. Buch gegen Marcion (ZKathTh 3, 311/63).
Hoffmann, W., Rom u. die griech. Welt im 4. Jh. Lpz., Dieterich (VIII, 144). M 7,50.
Zeiller, J., L'arianisme en Afrique avant l'invasion vandale (RHistorique 3, 535/40).
Berchem, J.-B., L'Incarnation dans le plan divin d'après s. Athanase (Echosd'Or juill., 316/30).
Przywara, E., Augustinus. Die Gestalt als Gefüge. Lpz., Hegner (647). Lw. M 9,50.
Dinkler, E., Die Anthropologie Augustins. Stuttg., Kohlhammer (XI, 287). M 18.
Merlin, S. Augustin et la vie monastique. Albi, Impr. des orphelins (80).
Fergnani, G., L' invenzione di S. Stefano. Fatto storico. Beitgemal (Palestina) (Estr. da „Studi Stefanini").
Marsili, S., Résumé de Cassien sous le nom de s. Nil (RAsc Myst juill., 241/45).
Kozelka, L., Das Leben des Hl. Fulgentius von Diakon Ferrandus von Karthago. — Des Hl. Bischofs Fulgentius von Ruspe vom Glauben an Petrus. Ausgewählte Predigten. Aus d. Lat. übers. Bibliothek d. Kirchenväter. Mchn., Kösel (238). M 3,60.
Albareda, A. M., Bibliografia de la Regla Benedictina. Montserrat, Monastir, 1933 (XVIII, 661 4°).
Blomgren, S., Studia Fortunatiana. Diss. Uppsala, Lundequist, 1933 (XV, 216). *Kr* 7.
O'Donnell, J. F., The Vocabulary of the Letters of S. Gregory the Great. Diss. Washington, Cath. Univ. of America (XIX, 211).
Grumel, V., La liquidation de la querelle photienne (Echos d'Or juill., 257/88)
—, Byzance et Photius dans les légendes slavonnes des saints Cyrille et Méthode (Ebd. 343/53).
Ramackers, J., Papsturkunden in den Niederlanden (Belgien, Luxemburg, Holland u. Französisch-Flandern). 2. Berl., Weidmann (85/516 4°). M 27.
Hellmann, S., Das Fredegarproblem (HistViertelj 1, 26/92).
Witte, J., Wie kam das Christentum zu den Germanen? Gotha, Klotz (32). M 0,80.
Preisker, H., Deutsches Christentum. Die neutest. Evangelien im altdeutschen Heliand. Langensalza, Beltz (52). M 1,60.
Schmidlin, Christentum u. Germanentum (ZMissWiss 2, 169/74).
Becher, H., Germanisches Heldentum u. christlicher Geist. Die Auseinandersetzung von Heidentum u. Christentum in der Literatur der german. Frühzeit. Frbg., Herder (VII, 81). M 2,20.
Lesne, E., La Matricule des pauvres à l'époque Carolingienne (RMabillon juill., 105/23).
Capelle, B., Alcuin et l'histoire du symbole de la messe (Rech ThAncMéd juill., 249/60).
Post, R. R., Geschiedenis der Utrechtsche bischopsverkiezingen tot 1535. Utrecht, Inst. voor Middeleeuwsche Gesch., 1933 (XIV, 205).
Gisbert, E., Die Bischöfe von Minden bis zum Ende des Investiturstreits (Mindener Jahrbuch 5, 5/80).
Holtzmann, R. Die Lausitz in der Gründungsurkunde des Bistums Brandenburg (ForschBrandPreußGesch 46, 2, 362/68).
Prinz, J., Das Territorium des Bistums Osnabrück. Mit 6 Karten. Gött., Vandenhoeck (237 4°). M 12,60.
Büttner, H., Die älteste Geschichte der Abtei u. des Stiftes zu Breitungen an der Werra (MittInstÖsterrGesch 1933, 3/4, 385/413).
Schib, K., Das Buch der Stifter des Klosters Allerheiligen. Aarau, Sauerländer (XII, 31 4°). M 1,70.
Ochs, K., Zur Geschichte Alt-Beuroner Pfarreien (RottMon Sept., 357/66).
Brandt, C. D. J., De oudste privaatoorkonden van de abdij Egmond (BijdrVaderlGesch 3/4, 129/42).
Grassl, Der Prämonstratenserorden, seine Geschichte u. s. Ausbreitung bis zur Gegenwart. 1. Teil. Tongerloo, St.-Norbertus-Druck. (1/80).
Valvekens, E., Canonisation de s. Norbert en 1582 (Anal Praemonstr 1/2, 10/47).
Van Liempd, C. A., De lotgevallen van het St. Norbertus officie (Ebd. 48/90).
Erens, A., Autour de l'œuvre des hagiographes de s. Norbert (Ebd. 91/94).
Rueß, B., Historiker aus dem ehemaligen Norbertinerkloster Schussenried (RottMon Sept., 370/79).
Lehmann, P., Hildegundis oder Bandinus (HistViertelj 1, 177/79).
Salloch, Marianne, Die lateinische Fortsetzung Wilhelms von Tyrus. Hrsg. u. erläutert. Lpz., Eichblatt (154). M 7,20.
Hofmann, G., Vescovadi cattolici della Grecia. I. Chios. Roma, Pont. Inst. Stud. Orient. (162).
Panske, P., Urkundenstudien zunächst zur Geschichte der Komtureien Schlochau u. Tuchel (AltpreußForsch 1, 1/31).
De Wulf, M., Histoire de la philosophie médiévale. 6me éd., entièrement refondue et mise à jour. T. I. Des origines jusqu'à la fin du XIIe s. Louvain, Inst. de philosophie (320). *Fr* 30.
Cappuyns, M., L'argument de s. Anselm (RechThAncMéd juill., 313/30).
Graf, Th., De subiecto psychico gratiae et virtutum secundum

doctrinam scholasticorum usque ad medium s. XIV. P. I. De subiecto virtutum cardinalium. Romae, Herder (XXIII, 261).

Lottin, O., Le problème de la moralité intrinsèque d'Abélard à s. Thomas (RThomiste juill.-oct., 477/515).

Müller, M., Adelardus von Bath: Quaestiones naturales. Hrsg. u. untersucht. Mstr., Aschendorff (91). M 4,40.

Teicher, J., Gundissalino e l'agostinismo avicennizzante (Riv FilosNeoScol 3, 252/58).

Masnovo, A., Da Guglielmo d'Auvergne a S. Tommaso d'Aq. Vol. 2. L'origine delle cose da Dio in Gugl. d'Auv. Milano, „Vita e pensiero" (VII, 203). *L* 15.

Théry, G., Chronologie des œuvres de Thomas Gallus, abbé de Verceil (DThomasPl 3, 265/77; 4, 365/85; 5, 469/96).

Wyszyński, M., De antiquissimo in Polonia statuto synodali: De sancto viatico a fidelibus processionaliter subsequendo (CollectaneaTh 2, 231/35).

Landgraf, A., Mitteilungen zum Sentenzenkommentar Hugos a S. Caro (ZKathTh 3, 391/400).

Barraclough, G., Bernard of Compostella (EnglHistR July, 484/97).

Soiron, T., Vom Geist der Theologie Bonaventuras (Wiss Weish 1, 28/38). Dietershagen, A., Von der Philosophie des h. Bonaventura (52/55).

Imle, F., Gott u. Geist. Das Zusammenwirken des geschaffenen u. des ungeschaffenen Geistes im höheren Erkenntnisakt nach Bonaventura. Werl, Franziskus-Druck. (III, 258). Lw M 5.

Grünewald, St., Zur Mystik des h. Bonaventura (ZAsz Myst 3, 219/32).

Bonnefoy, J.-Fr., Une Somme bonaventurienne de théologie mystique: le *De triplici via*. P., Libr. Saint-François, 1933 (180).

Löhr, G. M., Die Dominikaner an der Leipziger Universität. Vechta, Albertus-Magnus-Verl. (116). M 4.

Meßner, R., Das Individuationsprinzip in skotistischer Schau (WissWeish 1, 8/27). Müller, M., Theologe u. Theologie nach Joh. Duns Scotus (36/51). Ders., Stand der Skotus-Forschung 1933 nach E. Longpré (63/71; 2, 147/53). Ders., Die theol. Gesamtsynthese des Duns Skotus (2, 110/40).

Bruni, G., Egidio Romano e la sua polemica antitomista (Riv FilosNeoScol 3, 239/51).

Théry, G., Klibansky, R., Magister Eckardus: Opera latina. Ad codicum fidem ed. Fasc. 1. Lipsiae, Meiner (XVI, 17). M 2,50.

Schüler, M., Prädestination, Sünde u. Freiheit bei Gregor von Rimini. Stuttg., Kohlhammer (IX, 195). M 12.

Benz, E., Kirchenidee u. Geschichtstheologie der franziskanischen Reformation. Ebd. (XV, 481). Lw M 21.

Brunel, C., Notice du ms. 60 de la Bibl. de la ville de Rodez contenant entre autres un sermon de s. Vincent Ferrier (Bibl EcoleChartes 1933, 1/3, 5/26).

Samaran, Ch., Documents inédits sur la jeunesse de Thomas Basin (Ebd. 46/57).

Jugie, M., La forme de l'Eucharistie d'après Georges Scholarios (Echosd'Or juill., 289/97).

Rupprich, H., Der Briefwechsel des Konrad Celtis. Hrsg. u. erläutert. Mchn., Beck (XXII, 678). M 30.

Hamel, A., Der junge Luther u. Augustin. Ihre Beziehungen in der Rechtfertigungslehre nach Luthers ersten Vorlesungen 1509—1518 untersucht. Tl. 1. Güt., Bertelsmann (XVI, 349). M 13,20.

Rosa, E., Le contraddizioni di Lutero e di un suo moderno biografo [P. E. Santangelo] (CivCatt sett. 1, 524/29).

Kütemeyer, W., Kierkegaard: Der Einzelne u. die Kirche. Über Luther u. den Protestantismus. Übers. Berl., K. Wolff (248). M 3,90.

Brunner, P., Allgemeine u. besondere Offenbarung in Calvins *Institutio* (EvangTh 5, 189/215).

Pannier, J., Notes hist. et critiques sur un chapitre de l'„Institution" écrit à Strasbourg 1539: De la vie chrétienne (RHistPhilosRel 3, 206/29).

Schröder, P., Zur Geschichte der reformierten Kirchengemeinde Sonsbeck (MonRheinKGesch 8, 225/42).

Franz, G., Die Bildnisse Thomas Müntzers (ArchKulturgesch 1, 21/37).

Kommoß, R., Sebastian Franck u. Erasmus von Rotterdam. Berl., Ebering (112). M 4,50.

Beneszewicz, W., Melanchthoniana. Ein Beitrag zur Literargeschichte des byzant. Rechts in Westeuropa 1521—1560. Mchn., Akad. d. Wiss. (127). M 8.

Ludwig, A., Die evang. Pfarrer des badischen Oberlandes im 16. u. 17. Jh. Lahr, Schauenburg (212). M 6.

Boffito, G., Scrittori Barnabiti. Firenze, Olschki (580 4°). *L* 250.

Celi, G., S. Ignazio di Loiola e i suoi primi compagni al Monte dei martiri 15. ag. 1534 (CivCatt ag. 18 (393/400).

Dudon, P., S. Ignace et l'oraison dans la Comp. de Jésus (RAscMyst juill., 245/57).

Sohmer, W., Der hl. Petrus Canisius, ein katholischer Reformator (RottenbMon Juli, 289/99; Aug., 333/36).

Beltrán de Heredia, Francisco de Vitoria: Comentarios a la Secunda Secundae de S. Tomás. T. III. De iustitia (qq. 57—66). Salamanca (XL, 360).

Frankl, S., Doctrina Hosii de notis ecclesiae in luce saeculi XVI considerata. Romae, Pustet (XVII, 186).

De Groot, D. J., De Conventus praeparatorius van mei 1607 (NederlArchKGesch 3, 130/66).

Kleyntjens, J., Jiri en Jan Lateiner (Laetove) (Ebd. 185/88).

Pölnitz, G. v., Julius Echter von Mespelbrunn, Fürstbischof von Würzburg u. Herzog von Franken. [1573—1617.] Mchn., Kommission f. bayer. Landesgeschichte (XV, 667; mehr. Taf. 4°). M 14.

Tromp, S., Quaestiunculae Bellarminianae (Gregorianum 3, 439/42).

Waard, C. de, Correspondance du P. Marin Mersenne, religieux minime, éditée et annotée. T. I: 1617—1627. P., Beauchesne, 1933 (LXI, 666).

Messina, G., Un plagio scoperto dopo tre secoli. Il Gesuita Fenicio e il Pastore Baldaeus (CivCatt sett. 1, 475/88).

Mendelsohn, H., Die Urkundenfälschungen des Pfäferser Konventualen P. K. Widmer (ZSchweizGesch 2, 129/204).

Viller, M., et Joppin, G., Un inédit de Saint-Cyran: La conduite journalière (RAscMyst juill., 257/89).

Tisseau, P.-H., Le Mémorial de Pascal est-il truqué? (RHist PhilosRel 3, 230/50).

Wotschke, Th., Beschwerden der reformierten Jülicher Gemeinden im Anfang des 18. Jh. (MonRheinKGesch 9, 272/87).

—, Der Aufbau der großpolnischen lutherischen Kirche nach erlangter Religionsfreiheit (DtschWissZPolen 27, 1/90).

Schell, E., Das Hochstift Straßburg rechts des Rheins im J. 1802 (ZGeschOberrh 1/2, 126/88).

Pirri, P., I Papi dell' età moderna nella Storia del Prof. Schmidlin (CivCatt sett. 15, 598/609).

Rinieri, I., Il P. Francesco Pellico e i suoi tempi. Tom. V. La restaurazione e l'opera della Comp. di Gesù. Pavia, Scuola tip. vescovile (466). *L* 30.

Mayer, A., Die Errichtung des Lyzeums in Freising im J. 1834. Eine Studie zur Kulturgeschichte des Restaurations-Zeitalters. Mchn., Datterer (108). M 1,70.

Blößner, G., Erinnerungen aus dem Regensburger Klerikal-Seminar St. Jakob 1879—1884. Rgsb., Manz (98). M 1,60.

Harper, G. H., Card. Newman and William Froude. A Correspondence. Baltimore, Hopkins, 1933 (VIII, 221). $ 2.

Gorce, D., Newman et les Pères, sources de sa conversion et de sa vie intérieure. Juvisy, Edit. du Cerf (117 12°).

Amadei, A., Il Servo di Dio Michele Rua. Vol. II e III. Torino, Soc. ed. internaz. (769; 770). Je *L* 20.

Soderini, E., Il pontificato di Leone XIII. Vol. 3: Rapporti con la Germania. Milano, Mondadori, 1933 (XVI, 600). *L* 28.

Schweter, J., Schwester Mechtild Maria vom armen Kinde Jesus [Maria Gräfin von Schaffgotsch-Greiffenstein] 1857—1919. Bresl., Franke (328). Lw. M 5.

Goyau, G., Le Card. Mercier devant l'Allemagne. P., Flammarion (93). *Fr* 3,95.

Witry, Die Resi. Medizinisches aus Konnersreuth. Saarbrücken, Saarbr. Druck. u. Verl. (43 mit Abb.). M 1.

Höcht, J. M., Die Wahrheit über die belgischen Muttergottes-Erscheinungen u. außergewöhnlichen Heilungen. Beauraing, Banneux, Onkerzele. Mit 32 Bildern. Wiesbaden, Grünewald-Verl. (151). M 2,50.

Seling, Das Bistum Osnabrück. Berlin-Wilmersdorf, Archiv-Gesellschaft (135 mit Abb., mehr. Taf. 4°). M 3.

Systematische Theologie.

Gorce, D., Un laïc théologien. Introd. à l'étude de la théologie. P., Picard (XVI, 481 12°). *Fr* 20.

Karrer, O., Das Religiöse in der Menschheit u. das Christentum. 2. Aufl. Frbg., Herder (IX, 264). M 5,20.
Hocedez, E., Valeur religieuse de l'acte de foi (Gregorianum 3, 377/408).
Vospohl, W., Lebendiger Glaube. Warendorf, Schnell (47). M 0,90.
Schröder, C., Der Glaube Stefan Georges in katholischer Schau. Ebd. (73). M 1,20.
Brors, Fr. X., Klipp u. klar. Apologet. Taschenlexikon. Neubearb. 76.—90. Tsd. Kevelaer, Bercker (571). M 2,50.
Landmesser, F. X., Die religiöse Formkraft des Katholizismus in der Zeit. Augsburg, Haas & Grabherr (96). M 1,20.
Wust, P., Das augustinisch-franziskanische Denken in seiner Bedeutung für die Philosophie unserer Zeit (WissWeish 1, 3/7).
Reinstadler, S., Elementa philosophiae scholasticae. Ed. 15. Vol. 1. 2. Friburgi, Herder (XXVIII, 552; XIX, 566). M 7,75.
Ceriani, G., La gnoseologia e l'intuizione artistica (RivFilos NeoScol 3, 285/300.
Mazzantini, C., La riduzione *ad absurdum* dell'immanenza gnoseologica (Ebd. 301/305).
Ottaviano, C., Critica del principio d'immanenza. Roma, Tip. Agostiniana (17).
Blondel, M., La pensée. T. I. La genèse de la pensée et les paliers de son ascension spontanée. P., Alcan (XLI, 421).
Auerbach, F. Intuitionismus — Irrationalismus. Über die Grenzen der Erkenntnis. Detmold, Meyer (42). M 1,20.
Kahl-Furthmann, G.- Das Problem des Nicht. Kritisch-hist. u. systemat. Untersuchungen. Berl., Junker & Dünnhaupt (XI, 592). M 18.
Gouhier, H., L'itinéraire ontologique de Descartes (RivFilos NeoScol 3, 259/76).
Jolivet, R., L'idealisme à la recherche du réel (RThomiste juill.-oct., 516/32).
Spranger, E., Die Urschichten des Wirklichkeitsbewußtseins. 1. Berl., Akad. d. Wiss. (18 4°). M 1.
Lallemand, M., Le transfini. Sa logique et sa métaphysique. P., Desclée de Brouwer (394). *Fr* 25.
Knackfuss, L., Gottes Bild im Spiegel der Welt. Mit 8 Bildern. Vechta, Albertus-Magnus-Verl. (255). Lw. M 3,60.
Baker, R. B., The Concept of a Limited God. Washington, Shenandoah (XV, 234).
Kirai, M., Symbolo-Fideismus (Kirisutokyo Kenkyu 11, 4, 347/77) (japanisch).
Diekamp, F., Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des h. Thomas. Bd. 1. 7. Aufl. Mstr., Aschendorff (XII, 359). M 8,15.
Lercher, L., Institutiones theologiae dogmaticae. T. 3. Ed. 2. Innsbr., Rauch (611). M 7,50.
Pesch, Chr., Compendium theologiae dogmaticae. Tom. 2. Ed. 5. Friburgi, Herder (VIII, 292). M 6.
Randal, L. G., The Mystery of Iniquity in Its Historical Aspects (BibliothecaS July, 354/68).
Werner, M., Thesen zum Christusproblem. Ein Beitrag zur Kritik der Theologie der Gegenwart. Bern, Haupt (40). M 1,20.
Scheller, E., Das Priestertum Christi im Anschluß an den h. Thomas. Vom Mysterium des Mittlers in seinem Opfer u. unserer Anteilnahme. Pad., Schöningh (448). M 7,50; Lw. M 9,30.
Vonier, A., Das Mysterium der Kirche. Salzburg, Pustet (60). M 2,20.
Tromp, S., Die Geburt der Kirche aus dem Herzen Jesu am Kreuze (ZAszMyst 3, 233/46).
Bleienstein, H., Der mystische Christus der Hl. Schrift (Ebd. 193/209).
Campanale, A., La Mediatrice universale di tutte le grazie. Venezia, Libr. Emiliana, 1933 (VII, 250 16°). *L* 6.
Frost, H. W., The Second Coming of Christ. NY., Eerdmans (251). $ 1,50.
Valette, F., La conscience morale en face du problème actuel de la guerre (RThomiste juill.-oct., 533/51).
Arias, G., La filosofia tomistica e l'economia politica. Milano, „Vita e pensiero" (72). *L* 5.
Busquet, J., et Garcia Bayón, J., Thesaurus confessarii. Ed. IX. Madrid, Colaboración Cultural (958 16°). *Pes* 16.
Bogdanowicz, A. v., Muß die *restrictio mentalis* von der kath. Moraltheologie unbedingt mitgeschleppt werden? (CollectaneaTh 2, 236/44).
Mageean, R., The Virtute of Hope (IrishEcclRecord Aug., 154/66).
Motomiya, Y., Was ist Liebe? (Kirisutokyo Kenkyu 11, 1, 378/92) (japanisch).
Thibaut, R., L'union à Dieu d'après les lettres de direction de Dom Marmion. P., Desclée De Brouwer (XXII, 283). *Fr* 12.
Guibert, J. de, La componction du cœur (RAscMyst juill., 225/40).

Praktische Theologie.

Sägmüller, J. B., Lehrbuch des kath. Kirchenrechts. 4., auf Grund des Codex juris canonici vollst. umgearb. Aufl. Bd. 1, Tl. 4. Frbg., Herder (461/635). M 5,80.
Van Hove, A., De Decretalium Gregorii IX origine historica, utilitate et momento (JusPontif 2, 102/20). Toso, A., Decretalium Gregorii IX cum CIC comparatio (141/44).
Grand, R., Un épisode de la restitution des biens d'Eglise usurpés par les laïques dans le haut moyen age (RHistDroit Franç 2, 218/75).
Perugini, A., Concordata vigentia, notis historicis et iuridicis declarata. Romae, Pontif. Inst. Utriusque Iuris (VIII, 344). *L* 25.
Restrepo, I. M., Concordata regnante SSmo Dno Pio PP. XI inita, latine et gallice reddita et notis illustrata. Romae, Pont. Univ. Gregor. (XX, 720). *L* 40.
Bertola, A., Attività concordataria e codificazione del diritto della Chiesa. Urbino, Stab. tip. ed. Urbinate, 1933 (58).
Hollnsteiner, J., Das Konkordat in seiner kirchen- u. staatsrechtlichen Bedeutung, unter bes. Berücksichtigung der eherechtl. Bestimmungen. Lpz., Steyrermühl (79). M 0,60.
Laurent, V., Réponses canoniques inédites du patriarcat byzantin (Sergius II, Eustathius, Michael von Anchialos) (EchosdOr juill., 299/315).
Kienitz, E. v., Der kirchliche Weiheprozeß, systemat. dargestellt u. kritisch gewürdigt. Frbg., Herder (XI, 130). M 4.
Schäufele, H., Maritus valetne directe irritare uxoris vota matrimonio durante emissa? (PeriodicaMorCanLit 3, 175*/85*).
Saßmann, A., Die päpstlichen Soldaten u. Ritterorden. 11 farb. Taf. mit 47 Abb. der Uniformen, Abzeichen u. Orden. Lpz., Ruhl (8). M 3.
Hirtenbriefe der deutschen, österreichischen u. deutsch-schweizerischen Bischöfe. 1934. Pad., Junfermann (VI, 285). M 4.
Gröber, C., Einer ist euer Lehrer, Christus. Ein erklärendes u. abwehrendes Wort für unsere Zeit. Frbg., Herder (68). M 0,80.
L'Action française. Trad. franç. des documents Pontificaux (1922—1933). P., Bonne Presse (600 16°).
Gavin, F., Liberal Catholicism and the Modern World. Vol. 1. Belief-Milwaukee, Morehouse (XIV, 198). $ 1,75.
Tyszkiewicz, S., Spiritualité et sainteté russe pravoslave (Gregorianum 3, 340/76).
Schäffler, M., Die Glaubensnot der deutschen Katholiken. Zürich-Altstetten, Roland-Verl. (40). *Fr* 1.
Muckermann, H., Die Lehre von der Entwicklung u. Vererbung — und das Christentum. Berl., Dümmler (24). M 2,25.
Lamberty, P., Beitrag zur Erneuerung der Religion. H. 1—4. Tigring, Post Moosburg (31; 16; 31; 45). M 3,95.
Otto, F. K., Germanentum als Religion. Die Grundlagen german. Glaubens. Meißen, Bohlmann (120). Pp. M 2,40.
Peters, B., Germanenglaube. Wohin des Wegs, Germane? Karlsruhe, Bäuerle (78). M 1,50.
Lother, H., Neugermanische Religion u. Christentum. Güt., Bertelsmann (IX, 171). M 4.
Schöll, F., Nordischer Lebensglaube u. christl. Gottesglaube. Eisenach, Röth (35). M 1,20.
Kühn, Lenore, Deutschheit u. Glaube. Eisenach, Röth (26)
Kawerau, W., Dogmen-Analyse als Weg zu einem artgemäßen einigen Christentum. Gotha, Klotz (99). M 2,60.
Gericke, F., Glaube aus dem Blut. Vom Kampf um das Bekenntnis. Stuttg., Gutbrod (126). M 3.
Schneider, G., Völkische Reformation. Eine Wegweisung zu christdeutscher Einheit. Stuttg., Kohlhammer (VIII, 171). M 2,80.
Krummacher, F. W., Die evangelische Kirche im neuen Reich. Mchn., Callwey (48). M 0,90.
May, G., Die volksdeutsche Sendung der Kirche. Gött., Vandenhoeck (139). M 2,80.

Allwohn, Evangelischer Glaube im Dritten Reich. Lpz., Ungelenk (99). M 1,50.
Stroh, O., Christlicher oder deutschreligiöser Gottesglaube? Ebd. (55). M 0,80.
Witte, J., Unsere Auseinandersetzung mit der Deutschen Glaubensbewegung. Berl., Verlag des Ev. Bundes (29). M 0,40.
Schlemmer, H., Von Karl Barth zu den Deutschen Christen. Gotha, Klotz (41). M 1,50.
Dörries, H., Ist der sogenannte Deutschglaube deutsch? Ein Beweisantrag an Prof. W. Hauer. Gött., Vandenhoeck (2 Bl.). M 0,10.
Bronisch-Holtze, E., Der Akademiker zwischen Christentum u. Deutscher Glaubensbewegung. Güt., Bertelsmann (44). M 1.
Haenchen, E., Glaubensersatz? (DtschTheol 7, 250/63).
Hirsch, E., Das Amt der Verkündigung (Ebd. 239/50).
Schwindel, K., Das geistliche Amt (Luthertum 7, 206/20).
Liermann, H., Bekenntnis u. Kirchenverfassung (Ebd. 197/206).
Schmidt, E., W. Geibel, Briefe der Verantwortung. Unterm Deutschchristenkreuz. Jena, Verl d. Deutschchristvolks (22). M 0,50.
Schmidt, E., Der Gemeindewille der Deutschen Arbeiterkirche. 18 unabänderliche Richtsätze des Deutschchristvolks. Ebd. (21). M 0,50.
Streit, R., Bibliotheca missionum. Fortgeführt von J. Dindinger. Bd. 8. Aachen, Franziskus-Xaverius-Missionsverein (1028). M 54.
Steffes, J. P., Die Mission als die immerwährende Selbstbezeugung des lebendigen Schöpfergeistes in der Kirche (ZMiss Wiss 2, 113/25).
Witte, A., Bemerkungen über die religiösen Zustände bei den Eingeborenen im ehemaligen Togo (Ebd. 125/34).
Freitag, A., Die Missionen in Afrika (Ebd. 134/69).
Kilger, L., Die Missionsgedanken bei der Benediktinergründung von St. Ottilien u. die Übernahme der Afrikamission (Ebd. 3, 213/28).
Maas, O., Die chinesische Franziskanermission im 20. Jh. (Ebd. 228/46).
Ohm, Th., Die Afrikamission u. die Beschneidung (Ebd. 247/53).
Die indisch-ozeanische Missionswelt 1932—1934 (Ebd. 254/80).
Biermann, B. M., Ein allgemeines Werk der Glaubensverbreitung am Anfang des 17. Jh. (Ebd. 284/88).
Euringer, S., Meßweinnöte eines Afrika-Missionars (ThGl 4, 465/69).
Problemi missionari del nostro tempo. Aus dem Inhalt: U. Bertini, Le missioni in rapporto con le scienze sacre. M. Schulien, Le missioni, il missionario e l' etnografia. A. Giannini, La situazione giuridica internazionale delle missioni cattoliche. C. Costantini, L'arte sacra nei paesi di missione. A. M. De Agostini, Contributo dei missionari alla geografia. Milano, „Vita e pensiero" (V, 174; 8 tav.). *L* 6.
Vat, O. van der, Die Anfänge der Franziskanermissionen u. ihre Weiterentwicklung im nahen Orient und in den mohammedanischen Ländern während des 13. Jh. Werl, Franziskus-Druck. (XI, 267). M 6,50.
Maas, O., Pater Antonius Caballero, der Begründer der neuzeitlichen Franziskaner-Mission in China. Ebd. (58). M 0,40.
—, Die Franziskanermissionen. Ein Überblick. 2. Aufl. Mit 4 Kt. Ebd. (40). M 0,75.
Barbera, M., Il P. Giov. Adamo Schall missionario in Cina nel sec. XVII (CivCatt ag. 18, 358/66).
Garsch, B., Der Einfluß der Jesuiten-Missionen auf den Wandel der Naturlandschaft zur Kulturlandschaft im Stromgebiet des Paraguay-Paraná während des 17. u. 18. Jh. Bresl., Franke (150; 1 Tab., 5 Kt.). M 4,50.
Luytgaerens, De minimorum et mediocrium agricolarum conditione respectu quaestionis socialis (PeriodicaMorCanLit 3, 161*/74*).
Kleinhappl, J., Der Begriff der *justitia socialis* u. das Rundschreiben *Quadragesimo anno* (ZKathTh 3, 364/90).
Baumeister, W., u. Czeloth, H., Christliche Nüchternheit. Eine Wegbereitung des Hl. Geistes. Berl., Hoheneck-Verl. (127). M 1,80.
Fischer, M., Katholische Krankenseelsorge. Frbg., Herder (XI, 354). M 4,20.
Sinnigen, A., Katholische Männerorden Deutschlands [außerhalb der Superioren-Vereinigung]. 2. Aufl. Düsseldorf, Rhenania-Verl. (IX, 174 mit Abb. 4°). M 4.
Mariaux, W., Marianische Lebensgestaltung. Die Marian. Männer- u. Jungmännersodalität in der heutigen Zeit. Warendorf, Schnell (128). M 0,65.
Rebstock, B., Die heilige Taufe. Beiträge zur Pflege des Taufgedankens in Unterricht u. Erziehung. Dülmen, Laumann (71). M 0,90.
Browe, P., Der Beichtunterricht im Mittelalter (ThGl 4, 427/42).
Raab, K., Das Katechismusproblem in der kath. Kirche. Religionspädag. Untersuchungen zu einer grundsätzl. Lösung. Frbg., Herder (XIX, 266). M 5.
Springer, E., Katechismus für Eltern zum Erstkommunion-Unterricht der Kleinen. 3., verb. Aufl. Innsbr., Rauch (30). M 0,20.
Ballof, H., Der Katechismusunterricht in den oberen Jahrgängen der Volksschule. Anregungen u. Entwürfe. Bdch. 4. Düsseldorf, Schwann (134). M 2,40.
Münch, E., Näher zum göttlichen Heiland. Kinderpredigten. Ebd. (84). M 1,80.
Schilling, O., Das soziale Evangelium. 20 Predigten im Dienste der sozialchristl. Bewegung. Pad., Bonifacius-Druck. (204). M 2,70.
Bierbaum, Ath., Kurz und faßlich. Predigten auf die Sonntage des Jahres. Werl, Franziskus-Druck. (VIII, 366). M 2,80.
Meisen, K., Volkskunde der Rheinlande. Ihre Aufgaben, Probleme, Methoden u. Hilfsmittel. Düsseldorf, Schwann (64). M 1,20.
Bopp, L., In liturgischer Geborgenheit. Büchlein der kirchl. Zeit- u. Raumweihe. Frbg., Herder (116). M 1,40.
Hanssens, I., Estne Liturgia cultus mystericus? (PeriodMor CanLit 2, 112*/31*; 3, 137*/60*).
Borgia, N., Origine della liturgia bizantina. Grottaferrata, „S. Nilo", 1933 (36).
Porter, A. W. S., Studies in the Mozarabic Office (Journ ThStud July, 266/86).
Jungmann, J. A., Pater noster u. Credo im Breviergebet eine altchristliche Tauferinnerung (ZAszMyst 3, 259/65).
Johner, D., F. X. Witt u. der gregorianische Choral (Bened Mon 7/8, 271/89).
Kirchhoff, K., Die Ostkirche betet. Hymnen aus den Tagzeiten der byzant. Kirche. *Τριῴδιον κατανυκτικόν*. Übertr. aus dem Griech. Bd. 1. Lpz., Hegner (203). Lw. M 6,50.

Christliche Kunst.

Lützeler, H., Grundstile der Kunst. Berl., Dümmler (VIII, 424). Lw. M 8,80.
Brannach, F., Church Architecture: Building for a Living Faith. Milwaukee, Bruce Publ. Co. (XXI, 266). $ 3.
Weigand, E., Neuere Forschungen zur byzantino-slavischen Kunst der Balkanländer (ByzZ 1, 48/70).
Kubach, H. E., Rheinische Baukunst der Stauferzeit. Das Triforium u. seine Parallelen in Frankreich. Mit 19 Abb. Köln, Schroeder (92). M 4,20.
Buschow, H., Studien über die Entwicklung der Krypta im deutschen Sprachgebiet. Würzb., Triltsch (59 mit 46 Abb. 4°). M 3,60.
Kleiminger, R., Das graue Mönchenkloster in Wismar. Ein Beitrag zur Erschließung der Bauweise der Franziskaner in Mecklenburg. Wismar, Eberhardt (133 mit Abb.). M 2,75.
Reygers, Leonie, Die Marienkirche in Bergen auf Rügen u. ihre Beziehungen zur dänischen Backsteinarchitektur. Greifswald, Bamberg (141, 25 S. Abb.). M 5,50.
Karpa, O., Kölnische Reliquienbüsten der gotischen Zeit aus dem Ursulakreis von ca. 1300 bis ca. 1450. Düsseldorf, Schwann (98 mit Abb. 4°). M 2,50.
Whittemore, Th., The Mosaics of St. Sophia at Istambul. The Mosaics of the Narthex. Oxford, Univ. Pr., 1933 (30 4°; 21 pl.).

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.

NEUHEITEN UND NEUAUFLAGEN

SOMMER / HERBST 1934

Der Irrtum in der Philosophie. Untersuchungen über das Wesen, die Formen und die psychologische Genese des Irrtums im Bereiche der Philosophie, mit einem Überblick über die Geschichte der Irrtumsproblematik in der abendländischen Philosophie. Von Balduin Schwarz. VIII, 300 S. Geheftet RM 12.—, gebunden RM 13.75.

Die Lehre von der Bewegung bei Nicolaus Oresme. Von Ernst Borchert. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, hrsg. von Martin Grabmann. Band XXXI, Heft 3.) XVI, 112 S. RM 5.60

Die Quaestiones naturales des Adelardus von Bath. Herausgegeben und untersucht von Dr. med. et phil. Martin Müller, Privatdozent der Geschichte der Medizin an der Universität München. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, hrsg. von Martin Grabmann. Band XXXI, Heft 2.) VIII, 92 S. RM. 4.40.

Die Wirklichkeit und das Gute nach Thomas von Aquin. Von Dr. Josef Pieper. 3. Aufl. 78 S. RM. 3.15.

Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas. Von Dr. Franz Diekamp, Päpstlichem Hausprälat und Domkapitular, Professor der Dogmatik an der Universität Münster. Band 1: *Einleitung in die Dogmatik; die Lehre von Gott dem Einen; die Lehre von Gott dem Dreieinigen.* (Lehrbücher zum Gebrauch beim theologischen u. philosophischen Studium.) 7., durchgesehene Auflage. XII, 359 S. Geheftet RM. 8.15, gebunden RM. 9.75.

Geschichte der Kirche in ideengeschichtlicher Betrachtung. Eine Sinndeutung der Vergangenheit in Grundlagen, dargestellt von DDr. Joseph Lortz, Universitätsprofessor in Braunsberg (Ostpr.). 3. Aufl. XXIV, 432 S. Leinenbd. RM 8.50.

Das Konzil von Vienne 1311—1312. Seine Quellen und seine Geschichte. Von P. Dr. theol. et phil. Ewald Müller O. F. M., Lektor der Kirchengeschichte an der Theologischen Fakultät der Franziskaner der Thüringischen Ordensprovinz. (Vorreformationsgeschichtliche Forschungen, herausgegeben von Heinrich Finke. Band 12.) XVI, 756 S. Geheftet RM. 28.80, Leinenband RM. 31.25.

Jahrbuch für Liturgiewissenschaft. In Verbindung mit Dr. A. Baumstark und Prof. Dr. A. L. Mayer hrsg. von DDr. Odo Casel O. S.B. Band XII (1932). IV, 480 S. Geheftet RM 22.65, gebunden RM 24.50.

Textus antiqui de Festo Corporis Christi. Collegit et notis illustravit Petrus Browe S. J. (Opuscula et textus historiam ecclesiae eiusque vitam atque doctrinam illustrantia. Series liturgica edita curantibus R. Stapper et A. Rücker. Fasc. IV.) 56 p. RM. 1.10.

S. Francisci Assisiensis et S. Antonii Patavini officia rythmica auctore fratre Juliano a Spira edidit et notis illustravit Hugo Dausend O. F. M. (Opuscula et textus historiam ecclesiae eiusque vitam atque doctrinam illustrantia. Series liturgica edita curantibus R. Stapper et A. Rücker. Fasc. V.) 52 p. RM 1.—.

Traum und Vision in der erzählenden Dichtung des deutschen Mittelalters. Von Dr. Wilhelm Schmitz. (Forschungen zur deutschen Sprache und Dichtung, herausgegeben von J. Schwietering, Heft 5) VIII, 99 S. RM. 3.40.

Katholischer Zugang zum Nationalsozialismus. Von DDr. Joseph Lortz, Universitätsprofessor in Braunsberg (Ostpr.). (Reich und Kirche.) 3. Aufl. Mit einem Nachtrag. 44 S. RM. 1.—

Begegnungen zwischen katholischem Christentum und nationalsozialistischer Weltanschauung. Von Dr. Michael Schmaus, Professor an der Universität Münster i. W. (Reich und Kirche.) 3. Aufl. 46 S. 80 Rpfg.

Der 12. November 1933 und die deutschen Katholiken. Rede, gehalten vor der Arbeitsgemeinschaft katholischer Deutscher in der Messehalle zu Köln am 9. November 1933 von Vizekanzler Franz von Papen. (Reich und Kirche.) 2. Aufl. 15 S. 60 Rpfg.

Der Totalitätsanspruch des Nationalsozialismus und der deutsche Katholizismus. Von Univ.-Prof. Dr. Franz Taeschner, Münster i. W. (Reich und Kirche.) 2. Aufl. 52 S. 80 Rpfg.

Wege und Wandlungen des Nationalbewußtseins. Studien zur Geschichte der Volkswerdung in den Niederlanden und in Böhmen. Von Dr. Eugen Lemberg. (Deutschtum und Ausland. Herausgegeben von Georg Schreiber. Heft 57/58.) VIII, 246 S. Kart. RM. 8.00; geb. RM. 9.20.

Aus der Werdezeit der Provinz Westfalen. Von Dr. Adolf Trende. Mit 3 Tafeln. 454 S. Kart. RM 5.—, geb. RM 6.50

Westfälische Lebensbilder. Im Auftrage der Historischen Kommission des Provinzialinstituts für westfälische Landes- und Volkskunde herausgegeben von Aloys Bömer und Johannes Bauermann. Hauptreihe. Band III. Heft 3. Mit 5 Kunstdrucktafeln. S. 313—484. Einzeln geheftet RM. 3.—, gebunden RM. 4.25; bei Dauerbezug geheftet RM. 2.50, gebunden RM. 3.75. Der ganze III. Band kostet geheftet RM. 7.50, in Leinen gebd. RM. 9.—.

Rheinisch-Westfälische Wirtschaftsbiographien. Sonderreihe der Westfälischen Lebensbilder. Herausgegeben von der Historischen Kommission des Provinzialinstituts für westfälische Landes- und Volkskunde, dem Rheinisch-Westfälischen Wirtschaftsarchiv und der Volkswirtschaftlichen Vereinigung im Rheinisch-Westfälischen Industriegebiet. Band II, Heft 1. Mit 8 Kunstdrucktafeln. S. 1—160. Einzeln geheftet RM. 4.—, gebunden RM. 5.25; bei Dauerbezug geheftet RM. 3.50, gebunden RM. 4.75.

Karten und Schrifttum zur geographischen Landeskunde von Westfalen. Von Dr. E. Lücke in Verbindung mit Dr. K. Rüsewald und Dr. W. Schäfer. (Veröffentlichung des Westfälischen Heimatbundes). 64 S. 75 Rpf.

Das Reichserbhofgesetz unter besonderer Berücksichtigung des Bäuerlichen Erbrechts in der Provinz Westfalen. Von Rechtsanwalt u. Notar Dr. Reineke in Münster i. W. Erster Nachtrag: **Die Abänderung des Reicherbhofgesetzes und der Ersten Durchführungsverordnung durch die Zweite Durchführungsverordnung vom 11. Dezember 1933.** RM. 0.60. Zweiter Nachtrag: **Die Dritte Durchführungsverordnung 27. April 1934 mit Erläuterungen. Die wichtigsten Entscheidungen der Gerichte.** RM. 1.50. Preis des ganzen Werkes einschließlich der beiden Nachträge RM. 5.10.

Geh an die Arbeit! Psychologie und Technik der geistigen Arbeit. Von Dr. Benno Kern. 2. Aufl. VIII, 176 S. Kartoniert RM 2.80, Leinenband RM 3.70

Durch jede Buchhandlung zu beziehen

ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG, MÜNSTER i. W.

FRANZ XAVER LANDMESSER

DIE RELIGIÖSE FORMKRAFT DES KATHOLIZISMUS IN DER ZEIT

In kurzer prägnanter Form stellt der bekannte Soziologe das Wesen des religiösen Katholizismus und seine Auswirkungsmöglichkeiten in der Weltwirklichkeit dar und weiß vortrefflich nachzuweisen, daß dieser religiöse Katholizismus, belebt aus seinen tiefsten Quellen, die beste Grundlage bildet für das Einzel- und Gemeinschaftsleben.

97 Seiten Kleinoktav — Preis kartoniert Mark 1,20

VERLAG HAAS & GRABHERR IN AUGSBURG

Katholiken und Auslandsdeutschtum

Über das Lexikon **„Das katholische Deutschland“** * schreibt das „Klerusblatt“-Eichstätt:

„ . . . Eine einzigartige Sammlung. Man spricht heute so viel von Verbundenheit mit dem Auslandsdeutschtum. Hier ist sie verwirklicht. Das Deutschtum in Österreich ist hervorragend vertreten, aber auch die katholischen Deutschen der Schweiz, im Elsaß, in Südtirol, Böhmen usw., die deutschen Missionare im äußersten Osten und Westen. Die gegenseitige Befruchtung des Geistes zeigt sich am klarsten in den literarischen Werken. Hier flutet ein mächtiger und lebensfroher Strom gleicher Art zwischen dem In- und Ausland. Es gibt, dessen ist jedes Blatt dieses Lexikons Zeuge, kein Gebiet des Geistes, auf dem nicht deutsche Katholiken hervorragend von jeher ohne viel Tamtam geradezu vorbildlich mitgearbeitet haben. Freuen wir uns, daß „Das katholische Deutschland“ eine geschlossene Übersicht über Reichtum und Mannigfaltigkeit katholischen deutschen Geisteslebens bietet. Daher hinein mit diesem Werk in die Bibliotheken! Hinein ins katholische Haus!“

* **„Das katholische Deutschland“**, Biograph.-bibliograph. Lexikon von Univ.-Professor Dr. Wilhelm Kosch. I. Band, 4°, Aal-John / 1920 Textspalten / 589 Bildnisse und 33 Bildtafeln. Subskriptionspreis: Leinen M. 48.—, Halbleder M. 50.— / Die Fortsetzung erscheint in einzelnen Lieferungen im Abstand von drei bis vier Monaten / Jede Lieferung 160 Textspalten / 8 Seiten Bildnisse / Subskriptionspreis M. 3.60 / Ausführl. Prospekt steht jedem Interessenten kostenlos zur Verfügung

VERLAG HAAS & GRABHERR IN AUGSBURG

Einladung zur Subskription!

In Kürze beginnt zu erscheinen:

Clemens Alexandrinus.

Vierter Band: Register.

Herausgegeben im Auftrage der Kirchenväter-Commission der Preußischen Akademie der Wissenschaften von D. Dr. Otto Stählin, Professor an der Universität Erlangen.

VIII, 196 Seiten. 8°.

Die Griechischen Christl. Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte. 39. Band.

Nach langer Pause wird den drei Textbänden des Clemens Alexandrinus nunmehr der von vielen längst erwartete Registerband folgen. Der zunächst ausgehende erste Teil enthält I. S. 1—59 das Citatenregister (in vier Abschnitten: 1. Altes Testament. 2. Neues Testament. 3. Kirchliche Schriftsteller u. Häretiker [einschließlich Apokryphen]. 4. Nichtkirchl. Schriftsteller); II. S. 59—66 das Testimonienregister; III. S. 66—70 das Initienregister für die aus Clemens entnommenen Bruchstücke und die unechten Fragmente; IV. S. 70—196 das Eigennamenregister.

Der zweite Teil des Registers wird das ausführliche Wort- und Sachregister enthalten, das ebensosehr die Sprache des Clemens wie den Inhalt seiner Werke erschließen soll. Der Umfang dieses Teils, dessen Ausgabe tn zwei Lieferungen vorgesehen ist, beträgt ungefähr 40 Druckbogen.

Durch diese Register wird der mannigfache Inhalt der Werke des Clemens erst allgemein zugänglich; der Registerband ist daher für alle Benutzer der Clemensausgabe unentbehrlich.

Subskriptionspreis für Teil I etwa RM 16.—

Nach Erscheinen des 1. Teiles wird sich der Preis auf ca. RM 19.— erhöhen.

JHC **VERLAG DER J. C. HINRICHS'schen BUCHHANDLUNG IN LEIPZIG C 1**

APUD CAR. BEYAERT, ED. PONT. BRUGIS, BELGII

Manuale Theologiae Moralis

auctore LUDOVICO WOUTERS, C. SS. R.

Theologiae Moralis et Pastoralis Professore Emerito

TOMUS I: XVI + 856 pages.
TOMUS II: XVI + 848 pages in-8°.
qui non separatim venduntur: 39 Belgas.

Iudicia critica quaedam in Periodicis

Cet ouvrage nous a paru sincère entièrement ... et très clair ... disons meme: pédagogiquement parlant, supérieur ...
„Collationes Namurcenses"

Eine Masse fremden, insbesondere kirchenrechtlichen und pastoraltheologischen Stoffes wurde auch von ihm aufgenommen ...
O. S. „Theologische Revue, Münster"

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

Parece-nos que a distribuicao do P. Wouters è das melhores ... um simples manual, è clara, inteligivel ...
A. F. „Opus Dei"

Ein hochverdienter Meister der Moral aus der Redemptoristen-Kongregation. Grundsätze sind der Ausgangspunkt aller Untersuchungen ... eine ausgezeichnete Synthese zwischen systematischer und aszetischer Methode ... Die eingehende Behandlung der sozialen Frage ist ein besonderer Vorzug dieses Werkes ...
„Theologie und Glaube"

Een boek dat om zijn klare uiteenzettingen en veel-omvattendheid moet aangegrepen.
C. S. „Alg. Ned. Euch. Tijdschrift"

... Het treft door systematischen bouw, door degelijkheid en helderheid van voorstelling, door volledigheid en accuratesse ... De voorstellingswijze is duidelijk en helder ... Ook de volledigheid treft, alle kwesties zijn behandeld.
„Studia Catholica"

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

It is a good manual, positive and constructive, a fresh presentation of so living a subject is most welcome ...
„Clergy Review"

Soeben erschien:

BALDUIN SCHWARZ

DER IRRTUM IN DER PHILOSOPHIE

Untersuchungen über das Wesen, die Formen und die psychische Genese des Irrtums im Bereiche der Philosophie mit einem Überblick über die Geschichte der Irrtumsproblematik in der abendländischen Philosophie.

VIII, 300 S. Geheftet RM 12.-, gebd. RM 13.75

Die Arbeit gliedert sich in einen systematischen und in einen historischen Teil. Es wird zunächst eine Wesensanalyse des in der Philosophie auftretenden Irrtums von den Voraussetzungen des Objektivismus aus unternommen, die in eine Erarbeitung des Begriffs der Irrtumsform mündet. Hierauf wird die Entstehung des Irrtums nach der psychologischen Seite hin untersucht. Der zweite Teil stellt einen erstmaligen Versuch einer Darstellung der Geschichte der Irrtumstheorien dar.

Durch jede Buchhandlung zu beziehen

Verlag Aschendorff, Münster i.W.

Die Anthropologie Augustins

Von Dr. Erich Dinkler

XI und 288 Seiten. RM 18.—

Augustins Lehre vom Menschen, der bisher noch keine besondere Untersuchung gewidmet ist, wird in der vorliegenden Arbeit von seinen Hauptschriften und besonders von seinen Predigten her entwickelt. Es wird gezeigt, wie sich bei Augustin von vornherein die existentielle Fragestellung nach Gott und dem Wesen des Menschen und die biblizistische Struktur seines Wissenschaftsbegriffes durchkreuzen und damit eine innere Spannung in seiner Anthropologie gegeben ist. Daneben wird die doppelte Verwurzelung der Lehren Augustins im Paulinismus und Neuplatonismus und das Nebeneinander beider Elemente trotz der zunehmenden paulinischen Konzeption aufgezeigt, während die Bedeutung des Manichäismus für Augustin eingegrenzt wird. Die Untersuchungen sind jeweils durch sehr zahlreiche Augustinzitate und Stellenverweise gut gestützt.

Verlag von W. Kohlhammer, Stuttgart

Soeben erschienen

ist das

Trierer Jubiläumsbüchlein

für das von unserem Heiligen Vater Papst Pius XI. für das Jahr 1933/34 ausgeschriebene und für das Jahr 1934 35 auf die ganze Kirche ausgedehnte **Jubiläum des Heiligen Jahres** zur Erinnerung an den Kreuzestod des Erlösers vor 1900 Jahren.

Von Domkapitular und Geistlicher Rat Carl Kammer, Hausprälat S. Heiligkeit

72 Seiten Umfang. Preis 30 Pfennig.

Das Büchlein behandelt im ersten Teil die kirchlichen Bestimmungen über das Jubeljahr 1933/34. Es enthält die päpstliche Bulle zum Heiligen Jahre, die apostolische Verordnung mit ihren Ausführungsbestimmungen und die Erleichterung für die Gewinnung des Jubiläumsablasses.

Der zweite Teil enthält die für die Gewinnung des Jubiläumsablasses notwendigen Gebete und Andachtsübungen

Durch alle Buchhandlungen zu beziehen!

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

REIFENDE SAATEN

„AUF GOTTES ACKERFELD" Neue Folge.

Sonntagspredigten von Julius Rieger.

1. Teil: VON ADVENT BIS PFINGSTEN.

Oktav. XII u. 235 S. Brosch. RM 4.50, kart. RM 5.–, geb. RM 5.60

„Es ist keine leichte Aufgabe, biblisch und zeitgemäß zu predigen. Ihnen ist es gegeben worden. Die Predigten sind wahrlich zeitgemäß, lebenswarm und lebensnah und doch immer vom Ewigkeitslicht durchflutet." Univ.-Prof. Dr. T. Toth, Budapest 13. 8. 1934.

Wollen Sie diesem Urteil glauben und es auch einmal mit Rieger versuchen? Der neue Band wird Sie sicher nicht enttäuschen.

SEELENBROT

Predigten, Ansprachen und Vorträge von Dr. Josef Gmelch, Professor.

III. Band. Oktav. 307 S. Brosch. RM 5.40, kart. RM 6.— geb. RM 6.60

Inhalt: Konferenzvorträge für Frauen und Jungfrauen. Müttervereinsvorträge. Verschiedene Vereinsvorträge.

Gedankenreichtum, sorgfältige Form, psychologischer Aufbau zeichnen die Ansprachen auch dieses Bandes aus. Der Professor weiß auch den Frauen und Müttern gegenüber den richtigen Ton zu finden und ebenso in den außerkirchlichen Vorträgen die Aufmerksamkeit zu fesseln. Für Präsides.

Bader'sche Verlagsbuchhandlung (Adolf Bader) Rottenburg a. N.

SUCHEN SIE PREDIGTEN

von nicht gewöhnlicher religiöser und geistiger Kraft, die mutig in die Vorgänge der Gegenwart eingreifen, das Ewige nicht an das Diesseits der Zeit preisgebend, aber das Diesseits als gottzugewiesene Aufgabe ergreifend,

DANN GREIFEN SIE ZU *DR. PETER SCHÄFER*

DAS VATERUNSER ALS GEBET IN UNSERER ZEITENWENDE

16 Predigtvorträge. Geh. RM 3.—, Leinenbd. RM 3.80 (Neuerscheinung)

Im September erscheinen

LICHTE WEGE ZU TIEFEM GLAUBEN

Dogmatische Predigten von Josef Herkenrath

SONNTAG AUF DER KANZEL

Predigtskizzen für das ganze Kirchenjahr. Von Professor Dr. Alois Nikolussi.

DREI NEUE PREDIGTBÜCHER die nur eine kleine Erweiterung aber eine große Bereicherung Ihrer homiletischen Bibliothek bedeuten.

MATTHIAS-GRUENEWALD-VERLAG / WIESBADEN